

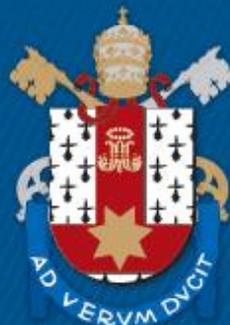
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM FILOSOFIA

VITOR VASCONCELOS DE ARAÚJO

**A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: HEGEL E A ORDEM DAS SUCESSÕES
CUMULATIVAS**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

VITOR VASCONCELOS DE ARAÚJO

A Constituição da Subjetividade: Hegel e a ordem das sucessões cumulativas

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Prof. Orientador: Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre

2020

Ficha Catalográfica

A663c Araújo, Vitor

A constituição da subjetividade : Hegel e a ordem das
sucessões cumulativas / Vitor Araújo . – 2020.

227 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 2. Idealismo Alemão. 3. Dialética.
4. Sucessão cumulativa. 5. Plataforma. I. Luft, Eduardo. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

Lista de abreviações

LSPH - Leçons sur la philosophie de l'histoire. Trad. J. Gibelin. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1963.

Enz - Werke in 20 Bänden mit Registerband - 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

Werke in 20 Bänden mit Registerband - 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

VGP - Werke in 20 Bänden mit Registerband – 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

PhG - Phänomenologie des Geistes. Reclam Universal-Bibliothek: Stuttgart, 1987.

Enc - Hegel, G. W. F. Hegel's Philosophy of Nature. Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Trad. A. V. Miller. Oxford at the Clarendon Press, 2004.

Enc - Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Vol I - A Ciência da Lógica. Edições Loyola, São Paulo, 2007.

SL - Science of Logic. Trad. George Di Giovanni. Cambridge. University Press: Nova Iorque, 2010.

FE - Fenomenologia do espírito. Trad. Paulo Menezes. Editora Vozes: Petrópolis, 2014.

Agradecimentos

Agradeço a todos e a todas que estiveram presentes, de alguma forma, na execução do trabalho, mesmo nem sempre conscientes de seu papel na produção do texto;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, especialmente ao programa CAPES PDSE, cujo financiamento tornou possível minha ida à Alemanha;

À Anna Savitskaia e a Oleg Savitskii, por me receberem de abraços abertos em Porto Alegre;

Ao orientador deste trabalho, prof. Dr. Eduardo Luft;

Ao Prof. Dr. Jens Rometsch e Dr. Markus Gabriel por permitirem minha visita à Universidade de Bonn;

Aos participantes da banca de defesa, especialmente, Gabriel Tupinambá, pelo entusiasmo, sugestões e cuidado na leitura do texto;

Aos meus amigos por me oferecerem o mundo;

À minha família, sem a qual este trabalho nunca existiria.

“as one age falls, another rises, different to mortal sight, but to immortals only the same; for we see the same characters repeated again and again, in animals, vegetables, minerals, and in men; nothing new occurs in identical existence; Accident ever varies, Substance can never suffer change or decay”.

William Blake

Blake’s exhibition and catalogue of 1809

Resumo

Este trabalho tratou de apresentar as etapas de formação da ideia do Si. No primeiro capítulo, abordaremos a constituição do Si através do ponto de vista da substância, cuja resolução das contradições internas nos forneceu a necessidade de que o Conceito determine a si mesmo na condição de determinar-se como uma ordem de constância. No segundo capítulo, apresentamos as etapas da formação do Si do ponto de vista da subjetividade, cujo caminho levou à produção das formas silogísticas. Estas que legam ao Si não só a estabilidade recém-adquirida, mas também a circularidade produzida através da dissolução do silogismo como um processo subjetivo-formal. O regime de determinação do Si não estaria completo sem antes apresentarmos a teleologia, ou ainda, uma forma de construção de propósitos que orientam as produções do Conceito. A teleologia, alerta Hegel, não poderá ser outra coisa senão um processo imanente. Pela internalidade dos vetores responsáveis pelo estabelecimento da natureza processual do Ser, não há um autor externo capaz de arquitetar o Conceito. Hegel precisará igualmente atravessar a oposição entre os propósitos subjetivos e o mundo objetivo, contradição que oferece uma ideia morta de objetividade, uma vez que como imediatidade, o mundo objetivo é apenas uma realidade dada de antemão. A vida, como a realização de um propósito interno, resolve a contradição interna entre subjetividade e o objetividade e é uma efetividade que se põe em conformidade ao Conceito. Ao final da exposição hegeliana sobre o método, realizaremos um questionamento acerca da natureza determinada do pensamento hegeliano. Para isso, utilizamos o diagnóstico de E. Luft e a ideia apresentada pelo filósofo de uma dialética incompatibilizada consigo mesma. Para além da forma de ambivalência apresentada por Luft, entre a especulação positiva e a criticidade negativa do método, encontramos na ideia das *Stufen* outro tipo de incompatibilização. As *Stufen* poderiam ser lidas tanto como processos sucessivos, determinados e antecipatórios. O que elas fariam não seria nada além de pôr na ordem da efetividade o que havia, desde já, posto como uma disposição do Ser. Porém, elas igualmente poderiam ser lidas como processos que carregam no interior de si mesmas todas as negações de um percurso cumulativo, cuja presentificação existiria na condição de posição de novos processos lógicos.

Palavras-chave: Georg Wilhelm Friedrich Hegel; Idealismo Alemão; Dialética; Sucessão cumulativa

Abstract

This work tried to present the stages of formation of the idea of the Self. In the first chapter we approach the constitution of the Self through the point of view of the substance, whose resolution of internal contradictions to substantial thought provided us with the need for the Concept to determine itself under the condition that it produces an order of constancy. In the second chapter, we present the stages of the formation of the Self from the point of view of formal subjectivity, whose path led to the production of syllogistic forms. These forms provide the Self with not only the newly acquired stability through substantial thinking, but also logical circularity through the dissolution of syllogism as a subjective-formal process. The process of determining the Self would not be complete without first introducing teleology, or a way of building purposes that guide the production of the Concept. Teleology, warns Hegel, cannot be anything other than an immanent process. Due to the internality of the vectors responsible for establishing the procedural nature of Being, there is no external author capable of architecting the Concept. Hegel will also need to go through the opposition between subjective purposes and the objective world, a contradiction that offers a dead idea of objectivity, since as an immediacy, the objective world is only a reality given beforehand. Life, as the realization of an internal purpose, resolves the internal contradiction between subjectivity and objectivity and is an effectiveness that exists in conformity with the Concept. At the end of the Hegelian exposition on the method, we will question the determined nature of Hegelian thought. For this, we will use E. Luft's diagnosis and will present the idea of a dialectic that is incompatible with itself. In addition to the form of ambivalence presented by E. Luft, between the positive speculation and the negative aspect of the critic, we find in the idea of *Stufen* another type of incompatibility. *Stufen* could be read as successive, determined and anticipatory processes. In that regard, they would be nothing more than an order of effectiveness that is a fulfillment of previous disposition of the Being. They could also be read as processes that carry within themselves all the negations of a cumulative path, whose presentification would exist in the condition of position of new logical processes.

Key Words: Georg Wilhelm Friedrich Hegel; German Idealism; Dialectic; Cumulative succession.

Introdução	1
A importância da substância como a primeira etapa autotélica do conceito	7
Capítulo 1 – A persistência do inconstante na Doutrina da Essência.....	14
Modalidades internas do Absoluto	14
Efetividade e as modalidades do Ser	23
Modalidades formais	23
Modalidades reais.....	36
Modalidades absolutas	47
Uma Substância livre?	57
Substância como causalidade formal	65
Causalidade determinada: a tautologia da Substância	70
Conceito e a necessidade	80
Conceito como reino da liberdade	85
Capítulo 2 – A Totalidade como subjetividade	94
A Totalidade e o Conceito	94
O Conceito Universal	97
O Conceito Particular	99
O Conceito Singular	108
O silogismo como totalidade	115
Silogismo da existência (ou silogismo qualitativo)	118
A primeira figura do silogismo: S-P-U	119
A segunda figura do silogismo: P-S-U.....	123
A terceira figura do silogismo: S-U-P.....	125
A quarta figura do silogismo: U-U-U, ou silogismo matemático	127
Silogismo reflexivo.....	130
Silogismo da todidade (<i>Allheit</i>).....	130
Silogismo da indução	132
Silogismo analógico	133
Silogismo da necessidade.....	136
O silogismo categórico	137
Silogismo hipotético.....	142
Silogismo disjuntivo: um silogismo para acabar com todos os silogismos	145

Teleologia	151
Propósitos subjetivos.....	154
A realização dos propósitos.....	159
A forma do Si como vida.....	163
Capítulo 3 – Dos níveis à plataforma: a lógica como sucessão e como acumulação	170
Repetição como tautologia e como constituição.....	170
Uma dialética incompatibilizada consigo mesma.....	180
Dos níveis à plataforma: continuidade, sedimentação e transformação	192
Considerações finais	206
Referências	212

Introdução

Se há algum interesse contemporâneo na filosofia de Hegel, ele parece ser despertado pelo lugar que a economia negativa ocupa no método dialético. Com efeito, Hegel, ao abandonar o ponto de vista da identidade¹ simples em favor de uma concepção dialética da constituição da efetividade, não compreende o Conceito como uma estrutura que pode ser entendida em uma única proposição ou múltiplas proposições que não violem o princípio de não-contradição. “Um agrupamento mínimo que pode fazer justiça [à crítica de Hegel do princípio de não-contradição] consiste em três proposições: que A é A, que A é também ~A; e que ~A mostra a si mesmo como A, afinal de contas”². A transição de uma proposição à outra implica não somente no reconhecimento do trabalho do negativo, mas também em um processo, cujo lugar de organização é interno ao próprio Conceito. Além do mais, como ressalta Luft³, a força negativa da dialética é, sobretudo, crítica. Hegel compartilha da tese kantiana de que é preciso estipular um itinerário combativo à metafísica clássica, cujo processo de determinação categorial não poderia encontrar legitimidade em intuições intelectuais.

Existem algumas interpretações possíveis do empreendimento intelectual de Hegel. De todas que demonstram o interesse em resgatar o pensamento dialético, talvez essas leituras possam ser categorizadas a partir de duas posições. A primeira delas é considerar Hegel como o autor de uma superciência positiva, cujo trabalho conceitual superdetermina o pensamento. O desenvolvimento (*Entwicklung*) do Conceito não estaria vinculado às ideias de tempo, mas de um desenrolar contínuo e predeterminado. Luft, por exemplo, entende que existe um germe crítico no interior da dialética que não foi levado às últimas consequências, ou ainda, a dialética hegeliana acabou por incompatibilizar-se consigo mesma⁴. “O problema fundamental reside no fato de Hegel ter pretendido, para além da absolutidade da razão, preservar a criticidade a ela inerente”⁵. Mesmo que cada categoria tenha apresentado insuficiências lógicas, porque são sucedidas de suas respectivas superações, “como o sistema

¹ A nosso ver, Hegel não abandona a identidade como um recurso na determinação do Conceito. No entanto, Hegel se furta da formulação schellinguiana, na qual a igualdade é uma conclusão imediata do ser, em sua totalidade. Inversamente, para Hegel, trata-se de admitir que a identidade de um termo contém na sua interioridade uma diferenciação interna entre identidade e não-identidade. Doravante, sempre que mencionarmos o termo identidade simples, faremos alusão à forma imediata $A=A$.

² Taylor, C. Hegel, p. 78.

³ Cf. Luft, E. Sementes da dúvida, p. 154-5.

⁴ Luft, E. Sementes da dúvida, p. 178.

⁵ Id, p. 183.

categorial foi absolutizado por inteiro através da absolutização da Ideia, a potencialidade disruptiva de cada categoria foi definitivamente cancelada”⁶.

A incompatibilização da dialética hegeliana com seus projetos internos já se apresenta na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel faz uma opção por não introduzir textos filosóficos com antecipações metodológicas ou teóricas, tampouco nos justifica, de antemão, a execução do método, ou sequer explicita previamente suas pretensões. O caminho percorrido ao longo da apresentação das insuficiências lógicas de uma categoria, quando se transforma em outra, é justificado ao final da transição, apenas. É uma estratégia retórica arriscada porque Hegel acreditava que, na apresentação dos níveis e das etapas do Conceito, a exposição destes deveria ser feita inteiramente desprovida de pressuposições, ou, pelo menos, de uma forma *a priori* e externa ao conteúdo das categorias. Há algo no processo de exposição que seria, ele mesmo, a justificação epistêmica e a prova ontológica do Conceito.

Contudo, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, sem nenhum desenvolvimento conceitual prévio, o filósofo apresenta um dos principais pressupostos da dialética: “Segundo minha concepção – *que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema* -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”⁷. Afirmação que, a esta altura do livro, não é exatamente informativa.

A crítica de Heidegger a Hegel é ainda mais enérgica do que a de Luft. Para Heidegger, haveria uma conversão imprópria da ontologia em lógica. Por isso, é preciso que haja uma superação de Hegel, para que seja possível devolver a lógica de volta à ontologia. Em suas palavras,

Hegel deve ser superado radicalizando a maneira como o problema é colocado; e, ao mesmo tempo, ele deve ser apropriado. Essa superação de Hegel é o passo intrinsecamente necessário no desenvolvimento da filosofia ocidental, que deve ser feito para que ela permaneça viva⁸.

Isso porque a identificação entre lógica e ontologia paralisou, nas palavras de Heidegger, a própria filosofia. Com efeito, “o espírito....é eterno, não sujeito ao tempo”⁹. Se não está sujeito ao tempo, não pode haver um futuro para a filosofia hegeliana. “A eternidade

⁶ Id, p. 184.

⁷ PhG, p. 20; FE, p. 32, grifos nossos.

⁸ Heidegger, M. *The Basic problems of phenomenology*, p. 178.

⁹ Heidegger, M. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, p. 211.

não será, nem foi. A eternidade é um presente absoluto”¹⁰ e como tal, passado e futuro sempre retornam para a absolutização do presente. O tempo da filosofia hegeliana, para Heidegger, é destino¹¹ e como tal é uma sucessão de acontecimentos que não podem ser evitados.

O outro conjunto de interpretação da filosofia hegeliana traduz-se na insistência de que há em Hegel mais do que uma rígida lei de desenvolvimento do pensamento, ou melhor, haveria no pensamento do filósofo alemão a concorrência entre verdade lógica e devir histórico.

Malabou¹² afirma, por exemplo, que a leitura de Hegel nos impulsiona para um tempo duplo: ela tanto nos lança para um tempo retrospectivo quanto prospectivo.

No tempo atual em que a leitura ocorre, o leitor é atraído por uma dupla expectativa: aguardar o que está por vir (de acordo com um pensamento linear e representacional), enquanto pressupõe que o resultado já chegou (em virtude do ardid teleológico) [...]. Ao se configurar em ambas as perspectivas, o pensamento hegeliano anuncia a chegada (*l'advenue*) de um novo tempo¹³.

Hegel, de acordo com Malabou, abriga na árdua e, às vezes, incompreensível escrita, um duplo poder: o da antecipação e da surpresa. Isso porque o processo da maleabilidade e de adaptação do Conceito é uma “unidade originária do agir e de ser coagido, da espontaneidade e da receptividade”¹⁴.

A filosofia de Adorno segue uma linha argumentativa similar, pelo menos na exposição da *Dialética Negativa*. Esta contém a tentativa de convencer o leitor de que falar apenas de uma forma de superação das contradições na figura de um sujeito idêntico a si mesmo não constitui a radicalidade da filosofia de Hegel. A radicalidade do pensamento dialético é a de poder colocar a negatividade a partir de seus próprios termos. Não como conciliação, mas como o aparecimento do não-idêntico. Nesse sentido, Adorno tem uma motivação muito parecida com aquela de Heidegger, isto é, produzir um pensamento como crítica às filosofias da identidade. A diferença é que Adorno parece recusar-se a diagnosticar o não-idêntico como algo fora do pensamento (daí a verve dialética que jamais poderíamos

¹⁰ Id., p. 212.

¹¹ O verbo *Bestimmen* possui uma ambiguidade semântica que significa tanto determinação, como destinação ou vocação.

¹² Malabou, C. *The future of Hegel*.

¹³ Id., p. 17.

¹⁴ Id., p. 186.

esperar de Heidegger¹⁵, por exemplo). Nas palavras de Adorno, “a contradição é a não-identidade sob o aspecto da identidade”¹⁶.

Adorno parece saber muito bem que a filosofia hegeliana não se mostra como a constituição de um antropocentrismo, embora reconheça certas imagens que confundam a Ideia absoluta ao Espírito absoluto, mas como exercício de negação do mistério do mundo através de um princípio de identificação. Para Adorno, a identidade parece muito mais uma evidência do fracasso de realizar uma determinação absoluta do que uma forma apta a resolver a disparidade entre a experiência fenomenológica do para-si e da revelação do Deus em-si, em uma figura que traga os pontos cegos da ontologia ao brilho da consciência dos homens¹⁷.

A despeito de encontrarem seu objeto no interior da filosofia hegeliana ou para além dela, essas duas posições partilham um projeto comum. Ambas as concepções de filosofia e seus respectivos conceitos se amparam na ideia de que seguindo ou não as coordenadas da dialética hegeliana, há entre elas um ponto pacífico: a reafirmação do compromisso do conceito filosófico e de seu aspecto negativo. Seja do ponto de vista da criação de uma nova noção de temporalidade interna à filosofia hegeliana (Malabou), da formação de um conceito de identidade amparado na sua natureza cindida (Adorno), da conclusão de que há na dialética um descompasso entre sua dimensão negativa e o aspecto positivo da especulação (Luft), ou, finalmente, de que a superação de Hegel deve ser capaz liberar a filosofia de seu logicismo paralisante (Heidegger).

Contudo, insistir na recuperação do fluxo temporal da dialética, de seu aspecto transformativo, do mobilismo e da liberdade implica dialeticamente em pensar não só no aspecto negativo da filosofia. Ao criticar as leis gerais da identidade, Hegel assume a posição de que tudo é passível de contradição. Não como um defeito do Conceito, porque negatividade não significa privação, mas exatamente porque o Conceito não pode ser entendido como uma identidade, no sentido ordinário, pois “[n]a sua formulação positiva, $A = A$, [...] não é mais do que a expressão da tautologia vazia”¹⁸. Seguramente a proposição oposta é passível do mesmo diagnóstico: $\sim A = \sim A$. Portanto, igualmente tautológica.

A contradição, por esta razão, é não só a refutação de um princípio de redundância, mas ela também nos informa que “cada momento [da contradição] é auto-mediado através do

¹⁵ Como Heidegger, M. faz em *Identität und Differenz*.

¹⁶ Cf. Adorno, T. *Negative dialectics*, p. 5.

¹⁷ Cf. *Id.*, p. 407.

¹⁸ *WL*, p. 737; *SL*, p. 358.

outro e contém esse outro. Mas também é auto-mediada pelo não-ser do outro e, portanto, é uma unidade que existe para si e exclui o outro de si”¹⁹. Do todo formado por duas forças opostas há tanto a necessidade de que uma subsistência exista em função de um elemento oposto e como tal deixa de ser uma subsistência, como também não sendo capaz de mantê-la, precisa apoiar-se na determinação que a opõe para afirmar-se como tal.

O que a contradição também mostra é o fato de que ela deverá “excluir de si mesma a determinação que a nega”²⁰, ou ainda, deve produzir uma negação da negação, que passa a ser uma identidade entre o positivo e o negativo. Assim que a negação que é negada torna-se fundamento (*Grund*)²¹, ela pode ser carregada adiante em futuros processos de determinação.

Por conseguinte, a lógica hegeliana nunca pode dar-se exclusivamente como uma produção negativa, como parece indicar, por vezes, V. Safatle²². O negativo ao apresentar-se através do princípio da contradição mencionado acima só pode manifestar-se ligado à efetividade. Uma negação só pode ser instanciada quando se torna positiva. Se na contradição há sempre referências positivas à negatividade e vice-versa, a transformação é também a recusa de mudança, e a certeza da tradição é sempre a abertura à sua impugnação.

A positivação do negativo é expressa na figura do fundamento (*Grund*).

[T]udo o que foi adicionado a isso [ao fundamento] foi a determinação da auto-idade que emerge à medida que cada um dos opostos [positivo e negativo] auto-subsistentes se suprassume e se transforma no outro, faz-se e [ao mesmo tempo] afunda-se (*zugrunde*), mas também une-se (*zusammeneht*) a si mesmo²³.

O fundamento é, dentre outras coisas, a passagem de um mero substrato ao acesso à produção de um conteúdo próprio. O sentido do fundamento absoluto é exatamente a produção de um conjunto de razões inscritas na efetividade de uma existência. “[O] ato de pôr-se (*Setzen*) é o movimento externo do fundamento (*Herausbewegung des Grundes*) para si e o simples desaparecimento dele”²⁴. O desaparecimento do fundamento é o pôr-se de uma nova cadeia; desta vez sem fundamento (*Grundlose*) e imediata.

¹⁹ WL, p. 773; SL, p. 354.

²⁰ WL, p. 773; SL, p. 374.

²¹ “No fundamento, portanto, a oposição e sua contradição são tão superadas e guardadas (*aufgehoben*) quanto preservadas (*erhalten*). O fundamento é a essência como uma auto-identidade positiva que, no entanto, ao mesmo tempo se refere a si mesma como negatividade e, portanto, determina a si mesma, tornando-se um pôr-se como exclusão (*ausgeschlossenen Gesetzsein*)” WL, p. 780-1; SL, p. 378.

²² Por exemplo, “A diferença em Hegel é essa potência interna da in-diferença que corrói toda determinação [...]” e neste caso “não se trata exatamente de um ganho de determinação e positividade, mas da assunção de um risco vinculado à confrontação daquilo que se coloca como puramente indeterminado”. Safatle, V. Grande Hotel Abismo, p. 51.

²³ WL, p. 781; SL, p. 378.

²⁴ WL, p. 865; SL, p. 417.

Com efeito, para Hegel, nenhuma transição é possível sem que ela possua um ponto de ancoragem. O fundamento é, ao mesmo tempo, a identificação do aparecimento de uma existência às suas condições (*Bedingungen*), porém, ao mesmo tempo, é a posituação da negação dessas condições expressas na existência imediata. Uma imediatidade que possui, deste ponto em diante, a totalidade de todas as negações que a antecedem, positivadas em uma presença imediata.

Isso significa que a forma efetiva do espírito [ou do conceito] inclui em si todos os degraus anteriores. Estes certamente se desenvolveram sucessivamente e independentemente [...] A vida do espírito efetivo é um ciclo de graus que, de um lado, ainda existem simultaneamente e, de outro, parecem passar para o lado oposto. Os momentos que o espírito parece ter por trás dele possui uma profundidade efetiva²⁵.

A função de ancoragem ou apoio, expressa pelo fundamento, é ocupada pelas *Stufen*²⁶. As *Stufen* são as etapas que compõem o longo caminhar do Conceito em direção a si mesmo. Assim como a história do pensamento é feita através das ruínas de uma ideia que falha em apresentar-se como absoluta, porque finita, o Conceito é também o percurso cumulativo, ou a história das sedimentações dos fracassos do Conceito na união consigo mesmo.

P. Arantes, ao propor uma ideia de temporalidade interna à filosofia hegeliana dirá que

O movimento da história, em contrapartida, apresenta a distribuição em série cuja articulação reveste a forma de marcha gradual (*Stufengang*), de sucessão de etapas (*Stufenfolge*): mostra uma organização (*Gliederung*) cuja figura sistemática é a de uma sequência de graus (*aufeinanderfolgenden Stufen*)²⁷. [...] Na esfera espiritual [...] torna-se manifesto que as formações superiores foram produzidas pela elaboração das formações anteriores, inferiores²⁸.

Contudo, como a história das etapas que carregam o Conceito no devir de sua formação absoluta se apresenta? Ou melhor, como elas se distribuem no espaço lógico da dialética de Hegel? Que função elas ocupam no espaço geral da *Ciência da Lógica*? O que esperar de um processo que obedece a etapas sem as quais o porvir lógico do Conceito é impensável? Estariam corretos aqueles que diagnosticam em Hegel uma filosofia determinista e os níveis ou etapas como meios de antecipação de uma formação categorial e absoluta?

²⁵ LSPH, p. 66.

²⁶ Uma tradução livre para o termo *Stufen* poderia ser níveis, etapas, degraus, etc.

²⁷ Arantes, P. Hegel e a Ordem do Tempo, p. 218.

²⁸ Id, p. 219.

A importância da substância como a primeira etapa autotélica do conceito

De acordo com uma leitura clássica da filosofia hegeliana, o método utilizado pelo filósofo alemão consiste em traçar um percurso através do qual o pensamento seja um tipo de estrutura semântica, que ao explicitar a si mesma, encontra-se destinada a enfrentar as inconsistências lógicas de sua posição. Ao opor-se à necessidade de criar pressuposições como condições gerais e prévias de um pensamento (a exemplo das constantes oposições à filosofia de Kant), Hegel almejou, pelo menos como um projeto, o desenvolvimento de um Conceito capaz de produzir um espaço de razões próprio.

Ao demonstrar a gênese do absoluto, Hegel identifica história da filosofia e pensamento filosófico e ao apostar na confecção de um Conceito amparado naqueles que antecederam o pensamento absoluto, tudo o que pode existir na filosofia, de acordo com o caráter processual do Conceito, seriam os precursores do absoluto, aqueles que antecederam Hegel na sua tentativa de apresentar e, sobretudo, demonstrar um conceito autotélico e incondicionado.

Para que a filosofia hegeliana seja capaz de realizar o ambicioso projeto de apresentar-se não apenas como um pensamento dentre outros, mas como a função reflexiva do Conceito ele mesmo (o pensamento do Pensamento, ou o conceito do Conceito), ela precisa de um anteparo ou de uma sustentação. A novidade da filosofia hegeliana consiste em não se apresentar como um pensamento inteiramente novo: o que Hegel desenvolverá na *Ciência da Lógica* será, de acordo com o filósofo alemão, a efetivação dos processos racionais que Aristóteles, Espinosa, dentre outros, tentaram, em seus próprios termos e de forma insuficiente, desenvolver.

Portanto, Hegel aposta na ideia de que devem existir pontos de apoio que suportem a grandeza do pensamento absoluto. Na *Ciência da Lógica*, Hegel afirmará que

Em primeiro lugar, no que diz respeito à relação entre entendimento ou conceito e as etapas (*Stufen*) que lhe são pressupostas, o que importa é a ciência com a qual se trata para determinar a forma dessas etapas (*Stufen*). Em nossa ciência, como pura lógica, esses estágios (*Stufen*) são ser e essência. Na psicologia, é sentimento (*Gefühl*) e intuição (*Anschauung*) e, em seguida, representação em geral, que são enviados previamente ao entendimento. Na Fenomenologia do Espírito, como a doutrina da consciência, o espírito ascendeu através dos estágios (*Stufen*) da consciência sensível e depois da percepção²⁹.

²⁹ WL, p. 1081; SL, p. 517.

Por etapas ou estágios, entendemos que seu uso, por Hegel, sugere a superação de um momento do pensamento somente na medida em que essa ultrapassagem se apoie em uma fase prévia. Isso não só alia Hegel ao princípio da razão suficiente, como também é uma forma de refutação de um princípio *ex-nihilo*³⁰. As etapas ou os níveis lógicos que antecedem as formas do absoluto são o sustentáculo e o alicerce do pensamento quando expõe a si mesmo. Um tipo de relação que não implica, contudo, em uma ligação causal entre um agente e um produto, como a causa de um efeito. Os níveis não são apenas uma sustentação, mas são pontos de apoio que operam internamente ao Conceito e não fora dele. Cada passo do conceito em direção àquilo que ele é (pois o absoluto não pode ser entendido a partir de referências a figuras de alteridade) atualiza todo o conjunto anterior de sedimentações através das quais o conceito é capaz de se expressar.

No mesmo sentido, Hegel escreverá na *Fenomenologia do Espírito* que

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que já muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem, no entanto, ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural (*Bildungsstufen*) do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas (*Stufen*) de um caminho já preparado (*ausgearbeitet*) e plainado (*geebnet*)³¹.

O espírito só pode ascender como tal apoiado nos degraus de formação cultural que geram uma consciência capaz de produzir e receber conteúdos a partir de si mesma. O que é outra maneira de Hegel afirmar que um processo de transformação da consciência ingênua no saber absoluto acontece somente na medida em que aquele possui uma sustentação estável capaz de atravessar suas inconsistências rumo a um estágio superior. Embora aqui não esteja

³⁰ A fórmula contemporânea indicada por Žižek inaugura um modo distinto de compreensão da filosofia hegeliana. Nela, temos a inscrição de um modo de interpretação que reconhece na letra de Hegel uma operação sucessiva que se encontra justificada apenas quando a suprassunção de uma categoria é capaz de adentrar a efetividade. Corretamente, a nosso ver, a leitura e a justificativa que toma corpo a partir dessa disposição serial encontra as razões de ser dentro do quadro referencial da nova disposição conceitual apresentada. Uma refutação do princípio *ex-nihilo* para Žižek não pode ser apenas a afirmação de um princípio de razão suficiente. Afirmar a necessidade de uma causação e de um processo que demarca transformações a partir de algo e não de nada, pode ser apenas atestado de forma retrospectiva. Para mais detalhes cf. Žižek, S. *Less than nothing*. De maneira mais clara, Badiou apresenta uma formalização que reconhece a capacidade de início do papel da filosofia a partir do vazio. O início seria, por definição, uma decisão axiomática. Tomemos por exemplo a seguinte formalização: $S(\emptyset) = \{\emptyset\}$. O sequenciamento (S) do vazio teria de realizar, em primeiro lugar, a inscrição deste dentro de um campo linguístico. Nesse caso, não haveria elementos primeiros ou originais que partem do vazio em direção as derivações deste. O único universal que podemos extrair dessa formalização não é um ponto específico capaz de garantir um lugar de onde se pode partir do nada à especulação filosófica, mas a generalização de um princípio de diferença necessário para o começo de uma cadeia sucessiva. Para mais detalhes cf. Badiou, A. *The Ontology of multiplicity: the singleton of the Void*.

³¹ PhG, p. 29; FE, p. 39.

claro qual é a natureza dessa impulsão, ou mesmo que tipo de estabilidade suporta a modificação e ascensão da vida espiritual.

A acumulação dos níveis lógicos, capazes de trazer o pensamento comum até o pensamento absoluto, é realizada a partir de um método de sedimentação e superação. Como Cirne-Lima³² já havia afirmado, o sentido do verbo *aufheben* pode significar, ao mesmo tempo, superação, conservação e pôr em nível mais alto. Ao mesmo tempo em que uma categoria é trazida à efetividade, suplantando as carências lógicas de suas formações antecedentes, ela também deverá carregar adiante predicados anteriormente demonstrados sem os quais o absoluto não poderá ser entendido como tal. “Sem dúvida, é a *Aufhebung* em seu desdobramento que determina o mecanismo dessa acumulação [conceitual] [...]”³³.

A substância é um dos níveis lógicos presentes na *Ciência da lógica*, cujo lugar de discussão é realizado na *Doutrina da Essência*. Por substância, Espinosa entendia que se tratava de algo que “é em si e é concebida por si mesma; isto é, uma concepção que não requer a concepção de outra coisa a partir da qual ela deve ser formada³⁴”. A apresentação do pensamento substancial é feita ao reconhecer a inestimável ideia de *causa sui* presente no pensamento de Espinosa, mas que, segundo Hegel, não foi levada a cabo, uma vez que ainda se encontra preservada, em Espinosa, operações exteriores de um pensamento que existe igualmente como interioridade e exterioridade. Essa ambiguidade é própria da *Doutrina da Essência*, que se situa entre a descoberta do incondicionado, mas só é capaz de pensa-lo a partir de relações exteriores. “Embora as categorias ali [da *Doutrina da Essência*] estejam presentes em pares (todo-partes, causa-efeito, substância-acidente), sua unidade ainda é a de uma conexão [...]”³⁵.

Hegel nos leva a entender que não só a substância encontra-se presa àquilo que a impede de ser verdadeiramente absoluta, como também permanece atrelada à filosofia da identidade simples. Por isso, permanecer na filosofia da substância significa escolher tomar a filosofia do absoluto a partir de uma ausência de movimento interno. Segundo Hegel,

[...] a substância de Spinoza e sua unidade absoluta tem a forma de uma unidade imóvel (*unbewegter*), isto é, uma unidade que não é automediada, uma rigidez na qual ainda não há lugar no conceito para a unidade negativa do Si, a subjetividade³⁶.

³² Cirne-Lima, C. R. V. *Dialética para principiantes*.

³³ Arantes, P. *Hegel e a ordem do tempo*, p. 223.

³⁴ Spinoza, B. *Ethics*, p. 217.

³⁵ Lebrun, G. *A paciência do conceito: Ensaio sobre o discurso hegeliano*, p. 339.

³⁶ WL, p. 435; SL, p. 212.

De modo mais claro, nas palavras de Taylor

Toda determinação é negação, o princípio de Spinoza que Hegel faz seu, mas a partir disso Spinoza afirma que o absoluto está além da determinação, está além da negação. Mas este Absoluto é aquele em que coisas particulares afundam sem deixar vestígios, é simples auto-identidade. E por esta razão, permanece uma pura realidade interna oculta; e, portanto, é uma realidade sem movimento interior [...]³⁷.

Admitir a ausência de movimento interno era o preço que Hegel deveria pagar caso insistisse em situar o absoluto apenas como uma produção da substância. O final da *Doutrina da Essência*, como veremos no desenvolvimento deste trabalho, é exatamente o aprofundamento do exame crítico hegeliano da formação lógica da substância: quando o problema dos modos do absoluto é atravessado, estas modalidades produzem a absoluta necessidade de que se algo é determinado daquele ponto em diante, ele deveria ser entendido como uma estrutura autotélica. Não só as modalidades anunciam o início da substância e da oposição entre esta como origem, de um lado, e como acidente, de outro, mas anunciam também sua destruição. As modalidades declaram, no desenvolvimento lógico do Conceito, que a oposição entre substância e acidente constitui uma divisão prestes a desaparecer.

[...] mesmo quando se anuncia, o ponto de vista da substância cria as condições de sua própria destruição: sua imobilidade é aparente porque é o equilíbrio precário que resulta de um conflito interno, que é impossível conter indefinidamente³⁸.

O fim da participação da substância, na *Ciência da Lógica*, vai caracterizar-se quando o produto exterior da substância, portanto, seus modos e atributos, converte-se ele mesmo em substância. Afinal, por modos, Espinosa entendia que se tratava das “afecções da substância, isto é, aquilo que está em outra coisa e é concebido através de outra coisa”³⁹. As modalidades, na *Doutrina da Essência*, descrevem uma relação de oposição e dependência entre a condição e os variantes desta. Uma vez superada as modalidades, há a aparição de uma substância duplicada. E ao final do embate entre essas duas existências, Hegel constrói uma totalidade finalmente absoluta. Uma totalidade que, enfim, não possui nada exterior a si mesma. Quando a substância como *causa sui* é levada aos limites de uma unidade auto-dirigida, o que se desfaz é a própria necessidade de existência de uma racionalidade substancial.

Contudo, a substância não é apenas mais um dos níveis lógicos, cuja função é carregar o conceito na direção de sua determinação absoluta. A substância é talvez uma das discussões

³⁷ Taylor, C. Hegel, p. 281.

³⁸ Macherey, P. Hegel or Spinoza, p. 18.

³⁹ Spinoza, B. Ethics, p. 217.

mais importantes da *Ciência da Lógica* uma vez que Hegel enxerga na necessidade de superar a racionalidade espinosista a condição para uma verdadeira *causa sui*. Não é à toa que a linguagem utilizada pela racionalidade substancial persiste no início da *Doutrina do Conceito*. A totalidade, na terceira parte da *Ciência da Lógica*, passa a ser nomeada de substância absoluta⁴⁰. Nesta seção da obra, a totalidade, como substância absoluta, passa a ser um ponto de constância do Conceito, no interior de suas diferenciações internas⁴¹.

Amparado no nível do pensamento substancial, o Conceito passa a ganhar limites internos. A substância é a responsável por oferecer, pela primeira vez ao processo de produção, uma sustentação, cujo papel é o de apresentar uma ordem de constância ao processo de criação do Conceito. Isso porque a Essência vem a ser “não através de uma negatividade estranha a ela (como era o caso da *Doutrina do Ser*), mas através de uma que é sua”⁴². O outro, no Ser, significava a conversão de uma existência em outra. Na Essência, o desaparecimento torna-se um índice da presença por meio de uma não-presença imediata⁴³.

Portanto, o pensamento substancial não é apenas um nível dentre outros, ou mais um passo em direção à emergência do conceito absoluto. A substância é a demonstração de um predicado (autocausação) sem o qual não pode haver nenhuma produção conceitual. Isso porque a cadeia produtiva passa a ser, no pensamento da substância, uma forma que cria conteúdos para si mesma. Ela altera radicalmente a economia do Conceito, mesmo que essa mudança não resolva ainda a insistência de uma reflexão exterior.

O Conceito, ou a forma do Si, que surge como um desdobramento necessário da racionalidade substancial carrega a determinação de auto-causação, reconhecendo as insuficiências que haviam sido deixadas pela substância (a diferença entre forma e conteúdo, a comunicação externa entre identidade e multiplicidade e uma direção interna que obedece apenas às coordenadas da substância e negligencia a multiplicidade do conteúdo).

A forma do Si, portanto, encontra na substância um estágio sem o qual ela não poderia surgir. Segundo Hegel, “o movimento dialético da substância através da causalidade e do efeito recíproco é, portanto, a gênese imediata do conceito em virtude da qual seu devir é apresentado”⁴⁴. Como é da natureza de todo devir, os níveis que dão a condição de categorias

⁴⁰ Cf. WL, p. 1102; SL, p. 526.

⁴¹ Veremos com mais detalhes essa demonstração no segundo capítulo deste trabalho.

⁴² WL, p. 692; SL, p. 338.

⁴³ Lebrun, G. A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano, p. 325.

⁴⁴ WL, p. 1065; SL, p. 509.

emergentes passam a ser o fundamento dos últimos e por isso o Conceito imediato, como as primeiras formas do Si, passa a ser a verdade da substância⁴⁵.

O objetivo geral desta tese é o de apresentar os níveis lógicos responsáveis pelo aparecimento da forma do Si. Uma vez posta a transição da categoria da substância para a forma da subjetividade, é preciso reconhecer, como é característico do método dialético, a recusa em determinar o Conceito através de formas imediatas de pensamento. De forma dialética, a transformação não pode adentrar a efetividade sem que ela esteja em oposição às ideias de permanência e constância. Para a execução deste objetivo, perseguiremos o seguinte itinerário: a) no primeiro capítulo, apresentaremos a importância do pensamento substancial, sem o qual não haveria a ideia de autocausação. Argumentaremos que a apresentação da dialética das modalidades serve como uma etapa para o aparecimento da substância. Não só uma modificação da qualidade das categorias do pensamento substancial, mas a confecção de uma estabilidade conceitual, ou como afirmaria Luft⁴⁶, seria a expressão de um princípio de coerência interna, uma vez que a multiplicidade das modalidades tensiona a produção de uma unidade; b) no segundo capítulo, apresentaremos como se dá a transformação da substância em Conceito, cujo destino será o de reconstruir a ideia de autotelia sobre os vestígios do pensamento espinosista. Apresentaremos os passos da internalização da lógica, quando nega o aspecto exterior da Essência. O processo de interiorização faz emergir, através do pensamento formal, o espaço do si finito, ou ainda, o sujeito do conhecimento que opera os processos judicativos a partir de sínteses exteriores. Mostraremos, com mais detalhes, a construção do silogismo como uma importante categoria de oposição à subjetividade formal e através da qual a lógica formal reencontrará o mundo exterior, finalmente, c) no terceiro capítulo, discutiremos, a partir da apresentação de Hegel acerca do método dialético, uma incompatibilidade da dialética com os seus próprios objetivos. Argumentaremos que a execução do método dialético possui imprecisões conceituais que podem alimentar interpretações muito distintas a respeito do empreendimento hegeliano. Um dos desacordos internos capazes de alimentar posições antagônicas diz respeito à própria ideia de nível discutida neste trabalho. Grande parte do texto dedicou-se em apresentar as etapas de aparecimento do Si sem, contudo, perguntar-se qual é a natureza das *Stufen* e o que significa para a economia interna do Conceito a exigência de pontos de ancoragem para que ele se determine como tal. A partir de uma desconformidade a respeito da apresentação das *Stufen*, ensaiaremos uma pequena especulação sobre a natureza delas, o que culminará numa proposta

⁴⁵ Cf. WL, p. 1065; SL, p. 509.

⁴⁶ Luft, E. Sobre a coerência do mundo.

inicial para uma mudança de designação. Porém, uma mudança de nome significa localizar as *Stufen* em um campo semântico distinto. As plataformas, nossa proposta de renomeação das *Stufen*, sugere que o processo cumulativo não seja mais encarado a partir de uma serialidade simples, cuja implicação seria a de considerar a *Aufheben* apenas como a realização de uma efetividade, desde já, anunciada.

Capítulo 1 – A persistência do inconstante na Doutrina da Essência

Modalidades internas do Absoluto

Inicialmente é preciso dizer que qualquer determinação presente na *Ciência da Lógica* deve obedecer a um princípio⁴⁷ simples: como descrever um processo no qual as determinações presentes do Conceito sejam entendidas como um trabalho interno? Hegel busca construir um processo no qual a transformação não seja apenas entendida como uma mudança, mas como um processo que nasce internamente ao Conceito. Essa escolha tem como principal função pensar, de uma parte, a possibilidade de um Ser que contenha dentro de si mesmo pensamentos infinitos, porque não se trata de construir uma filosofia da finitude, e, de outra parte, a solução para toda sorte de regresso ao infinito (neste caso, uma má-infinitude, ou como Hegel chamaria, um infinito finito).

Um bom exemplo capaz de ilustrar a constante preocupação hegeliana em alinhar a consistência lógica e a produção interna encontra-se na apresentação das diferenças entre eletricidade e quimismo. À primeira vista, ambos apresentam a relação de atração e repulsão. A eletricidade pode ser definida simplesmente pela atração de cargas opostas e repulsão de cargas idênticas. No quimismo, as relações entre atração e repulsão podem ser descritas não só como tais, mas como uma afinidade seletiva⁴⁸. Para Hegel, a afinidade não pode ser reduzida à mera equação atração-repulsão, como se esta fosse a causa da afinidade seletiva. Na eletricidade, tudo se passa como se a caracterização do processo de neutralização de cargas elétricas passasse ao largo da qualidade dos corpos, ou ainda, como se existisse exteriormente a estas.

A afinidade seletiva do quimismo, pelo contrário, é uma ação direcionada (ao contrário da cegueira da atração e repulsão elétricas) e altera a própria qualidade dos corpos. No primeiro caso, a neutralização de cargas deixa intacta a qualidade interna do corpo cuja carga positiva ou negativa foi negada, mas a neutralização química, por outro lado, tem um produto cuja síntese indica uma transformação interna da qualidade (a transformação de um ácido e uma base num composto salino) dos dois primeiros elementos⁴⁹.

⁴⁷ É um princípio somente em relação a nossa exposição, uma vez que a demonstração de que *Doutrina da Essência* é, desde já, um trabalho interno já se encontra demonstrada ao final da *Doutrina do Ser*.

⁴⁸ “Pois na esfera química uma matéria recebe sua determinação específica essencialmente em conexão com a outra; existe concretamente apenas como essa não indiferença. Além disso, essa conexão específica está ligada à quantidade e, ao mesmo tempo, não é apenas uma ligação unicamente a outro, mas a uma série de matérias não indiferentes diante de si e opostas; as combinações com esta série se baseiam na chamada afinidade com todos os membros da série [...]”. WL, p. 631; SL, p. 308.

⁴⁹ Cf. WL, p. 635-653.

Muito embora a *Doutrina do Ser* dedique-se a desconstruir internamente a pressuposição de que exista no Conceito uma antinomia entre as ideias de interioridade, de um lado, e de exterioridade, de outro, esta contradição é objeto constante de investigação da *Doutrina da Essência*. Mesmo que Hegel, no caso da relação entre eletricidade e quimismo, esteja construindo um percurso lógico, cujo caminho indica uma aproximação dos elementos químicos do silogismo conceitual, a alteridade não pode existir externamente.

O ponto cego do Conceito não pode permanecer exterior a si mesmo, sob a pena de que essa alteridade seja apenas uma pseudo-alteridade. Por isso, quando dizemos que o trabalho interno é o que orienta a discussão da *Doutrina da Essência*, isso não significa que a exterioridade e a alteridade são reduzidas à dimensão interna do Conceito. Antes, ele efetua um trabalho que o torna capaz de atravessar as dimensões que se põem exteriormente e construir um conteúdo autossustentado.

A marca da qualidade, categoria presente no livro do Ser, é a apresentação de como algo faz de si mesmo, um outro, não permitindo que exista condições de pensar, a partir disso, os aspectos da contradição do Ser. Isso porque, as entidades da lógica do Ser abandonam a si mesmas para encontrar sua verdade em outro. Se essa equação é aceita sem nenhum exame crítico, não será possível jamais saber o que faz com que a ideia de um Si mesmo, neste caso, seja insustentável. A lógica interna do Ser, nas palavras de Taylor, “produz a perspectiva de um progresso infinito de termos. Este resultado inaceitável é evitado pelo reconhecimento de uma unidade na diferença entre as diferentes fases dessa mudança necessária”⁵⁰.

Entretanto, mesmo diante da impossibilidade de apresentar uma consolidação do trabalho interno do Conceito, na *Doutrina do Ser* existe um aspecto importante que é carregado nos desenvolvimentos posteriores da lógica, a saber, um processo de mudança, passagem ou metamorfose. Em um primeiro momento, ele é entendido como inquietação (*Unruhe*). Essa inquietação é exatamente a intranquilidade de uma existência que sempre se transforma em outra.

Por isso, é importante reconhecer que a despeito de ser logicamente insuficiente, é racionalmente inevitável afirmar que o Ser *necessita* tornar-se outro de si mesmo para que haja qualquer esperança de produzir uma ontologia movente. Tanto a categoria do tornar-se (*Werden*) quanto a da contingência (*Zufälligkeit*) apresentam-se ambas como inquietude. Seja do ponto de vista de uma alternância entre as relações entre o Si mesmo e o Outro, nas quais a distinção entre essas duas posições não se realiza internamente a si mesma, ou, como no caso

⁵⁰ Taylor, C. Hegel, p. 253.

da contingência, na relação que possui com a necessidade, incluindo a possibilidade (*Möglichkeit*) e a efetividade (*Wirklichkeit*), como dimensões concretas do Ser.

A relação entre Ser e Nada consistiu aquilo que Hegel caracterizou como a dialética do limite, na qual o negativo de algo (não-ser) é somente diferenciado de si por critérios exteriores. Isto é: uma transformação que impulsiona a si mesma tendo apenas como referência o outro-de-si é uma a existência que almeja sempre um além de si mesmo.

Quando, na *Doutrina da Essência*, a categoria da efetividade é apresentada, Hegel busca reorganizar as coordenadas deixadas pela *Doutrina do Ser*, quando operou segundo o critério de superação de si no outro e não de oposição. Uma vez engendrado dentro de um fluxo interminável entre aparecimento e extinção, o Ser mostrou-se inteiramente contingente.

A situação da *Doutrina da Essência* mostra-se logicamente mais consistente nesse sentido, uma vez que as relações de superação e transformação do Ser não operam mais de acordo com a utilização de uma substância ética alheia a si que, por sua vez, alimenta a mudança. “A partir de agora, a necessidade expressa pela reflexão em si não tem sentido sem a sua exteriorização, e a exterioridade da reflexão em outro tem sua verdade na sua relação com a interioridade”⁵¹

Não por acaso, é na categoria da efetividade que pode surgir, pela primeira vez, a ideia de Absoluto. É absoluto pois as relações entre interior e exterior se esvanecem e é absoluto porque não se trata mais de mostrar uma categoria suplementar à insuficiência lógica da totalidade, mas trata-se daqui para frente de reconhecer o desenvolvimento interno do Conceito. Portanto, se a contingência pode ser entendida como um dos modos de existência do Ser é na *Doutrina da Essência* que ela vai ser ligada internamente a ele, através do aparecimento do absoluto.

A *Doutrina da Essência* internaliza a exterioridade da lógica do Ser e nela há uma transformação de sua arquitetura conceitual. Embora, nas palavras de Hegel, essa transformação seja apenas uma continuidade, a lógica da Essência tem por objetivo enfrentar as inconstâncias do Ser, modificando profundamente a qualidade dos desvanecimentos e aparecimentos característicos da finitude. Exatamente por rejeitar o valor da lógica das existências finitas, a *Doutrina da Essência* vai estabelecer uma comunicação entre o infinito e a finitude⁵². É por esta razão que a gênese do processo cumulativo da lógica encontra-se assentado na *Doutrina da Essência* ao ser definido através da categoria do fundamento (*Grund*). Uma vez que uma ligação é reconhecida entre um conteúdo imediato e sua

⁵¹ Luft, E. Para uma crítica interna ao Sistema de Hegel, p. 122.

⁵² Essa relação será devidamente apresentada no capítulo final deste trabalho.

contraparte mediata, a condição do progresso do conceito deverá cumprir, deste ponto em diante, o estabelecimento de uma imediatidade, que se transforma a partir da relação que estabelece com os conteúdos de sua mediação e em seguida retorna à imediatidade (desta vez sustentada pela sedimentação que a carrega ao domínio da efetividade); esta que coleciona todos os momentos que antecedem sua aparição. A lógica do Ser, incapaz de estabelecer essa sofisticada cadeia de sucessão, realiza apenas substituições de autossuficiências alheias às organizações prévias de uma cadeia causal.

Ao operar a transformação da qualidade da *Doutrina do Ser*, a lógica da Essência sedimenta a necessidade de um desenvolvimento conceitual interno. Mas por que insistir nesse caráter interno? Ora, para Hegel, não é suficiente afirmar, no Ser, a capacidade de transformação. Isso já constitui a substância ética do Ser, no primeiro livro. Nesta parte da *Ciência da Lógica* tratava-se de perguntar sobre a competência de algo para tornar-se outra coisa além de si mesmo, uma vez que o livro do Ser mostra exatamente esse aspecto da finitude: o do aparecer e do desaparecer. A passagem do Nada ao Ser e do Ser ao Nada, respectivamente.

Temos de lembrar que o privilégio do Ser, quando se converte em Essência, não deveria ser encarado apenas como a insistência de permanecer em um processo cego de diferenciação, mas, sobretudo de superar a mudança externa e convertê-la em uma diferenciação interna. Portanto,

essa demonstração não pode ser uma reflexão determinante ou externa, em virtude da qual resultariam determinações do absoluto, mas sim a exposição do absoluto, mais precisamente a exposição do próprio absoluto (*die eigene Auslegung des Absolute*), e apenas a demonstração do que é⁵³.

Por se orientar a partir de coordenadas internas, não se trata mais de insistir que a transformação do absoluto seja determinada pelo tornar-se (*Werden*), uma vez que este não se constitui mais a partir de uma relação finita que caracterizava as determinações do Ser, tampouco se trata de considerar apenas a profundidade interna da reflexão.

A *Doutrina da Essência* nos mostrou que a conversão do Ser em Essência é exatamente a forma absoluta da negação, uma vez que a Essência “é o não-Ser e nada mais”⁵⁴. Se na quantidade⁵⁵, o Ser era sempre aquilo que a sua radical alteridade dizia a seu respeito,

⁵³WL, p. 972-973, SL, p. 466.

⁵⁴Carlson, D. Commentary on Hegel's Science of Logic, p. 266.

⁵⁵A comparação entre a Doutrina da Essência e a categoria da quantidade é feita pelo próprio Hegel, quando afirma que a quantidade é para o Ser, assim como a Doutrina da Essência é para o Conceito. Como negatividade

na Essência, o Ser será entendido como uma constante repulsão; não de um a outro, mas de si mesmo na diferença para consigo.

A implosão do Ser, e de sua finitude, apresenta como resíduo a forma do negativo como reflexão, ou ainda, a Essência que difere de uma aparência, uma vez que não é somente manifestação. Hegel, neste momento, parece utilizar-se de uma gramática deflacionária, uma vez que a Essência define-se apenas na sua relação com as multiplicidades da aparência, isto é, ser um si mesmo e ao mesmo tempo um outro, e não a partir da definição aristotélica da essência, como uma predicação fundamental e insubstituível sem a qual a definição universal de um objeto não poderia ser realizada. Ou pelo menos essa definição universal não pode ser, para Hegel, apenas uma positivação.

A Essência, portanto, terá como tarefa a negação da indiferença absoluta do Ser. Isso porque uma indiferença implica necessariamente no reconhecimento de Outro, embora um reconhecimento não inteiramente realizável. A Essência é o processo que colocará as determinações recíprocas e suas respectivas qualidades e quantidades na forma do Si mesmo. Portanto, a operação das categorias da Essência é exatamente a tensão entre a indiferença absoluta e o processo da determinação do Conceito como *causa sui*.

Assim, deve-se postular como essa contradição auto-suprassumida⁵⁶, a ser determinada como uma instância auto-suficiente, que tem a unidade absoluta, não indiferente, mas intrinsecamente negativa, com o resultado e a verdade, que é a essência⁵⁷.

Com efeito, o Absoluto precisa mediar tanto a exterioridade indiferente do Ser e o caráter interno das instabilidades da Essência. Mas como pode constituir-se uma identidade entre esses termos e qual a natureza dessa união? A identidade construída por Hegel não pode ser identificada àquela pressuposta por Espinosa, uma vez que o filósofo alemão introduz categorias de modalidade à substância. Esta não só é a produtora das modalidades, mas é ela própria uma existência atravessada por seus modos.

Desde o livro do Ser, Hegel não aceita apenas identificar o Ser ou o Nada a si mesmos. Por isso, Hegel acreditava não operar de acordo com sistemas de identidade simples. A afirmação tautológica de que o ser só pode ser igual a si mesmo e o nada igualmente idêntico a si não pode fazer nada ao problema do absoluto, quando entendido também a partir das suas

absoluta, a essência será na totalidade “[...] o que a quantidade era na esfera do ser; a absoluta indiferença ao limite (*Grenze*)” (WL, p. 694; SL, 339).

⁵⁶Daqui para frente usaremos como tradução de *aufhebung* como suprassunção simplesmente pela popularidade do termo.

⁵⁷WL, p. 678, SL, p. 330.

modalidades. Daí a necessidade de separação do que ele chamava de totalidade e o que Espinosa chamava de substância.

a substância de Spinoza e sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, isto é, uma unidade que não é automediada, uma rigidez na qual ainda não há lugar para o conceito da unidade negativa do Si, da subjetividade.⁵⁸

Por essa mesma razão, Hegel não se considerava produtor de uma filosofia da identidade, ou, pelo menos, se recusava admitir nela a afirmação de uma identidade simples. Esta pode ser entendida como a aceitação de uma relação de igualdade não demonstrada.

Uma vez que temos a apresentação do absoluto como uma identidade consigo mesmo, como Hegel pode distanciar-se do Ser imóvel de Espinosa? O desenvolvimento dessa argumentação nos leva a um impasse muito similar àquele produzido por Platão no diálogo *Parmênides*. Tratava-se lá de um reconhecimento inusitado a respeito do que significa produzir uma totalidade.

Ao fim do diálogo, Platão, ao terminar a exposição com uma aporia, parece dar-se como satisfeito em fazer de Parmênides um dialético. Isto é, produz um filósofo que em vez de contrapor o caminho da verdade ao caminho da sensibilidade, ou de dizer que o caminho da sensibilidade fortalece aquele da verdade, está afirmando que o caminho da verdade *necessita* do caminho da sensibilidade.

Platão, ao escrever como Parmênides, dirá que “mas se o uno possui alguma propriedade à parte daquela de ser uno, ele seria mais do que o uno; e isso seria impossível”⁵⁹, minando, assim, qualquer tipo de identidade relativa da unidade, já que, como tal, permanece apenas para si mesma. Porém, ao mesmo tempo, dirá Platão, o uno, como totalidade, por ser como tal, deve conter todas as coisas. O tempo, como signo do movimento, não deveria fazer parte da totalidade? Mas ao incluir o tempo no uno, somos forçados a admitir que ele, antes uma entidade absoluta e abarcante, não é apenas um consigo mesmo. “Logo, o um foi, é e será. O um veio a ser, vem a ser e virá a ser”⁶⁰. Daí, a pergunta dialética que ronda o diálogo e que orienta alguns dos problemas enfrentados por Hegel na *Ciência da Lógica*:

Se o um é como nós o descrevemos – sendo ambos unidade e multiplicidade e não como unidade *ou* multiplicidade, participando, assim, do tempo – não deve, porque é

⁵⁸WL, p. 435; SL, p. 212.

⁵⁹Plato. Parmenides, p. 387.

⁶⁰Id., p. 387.

um, às vezes participar do ser e, por sua vez, porque não é, às vezes, não participar do ser?⁶¹.

Hegel depara-se com o mesmíssimo problema na *Doutrina da Essência*. Ora, se o absoluto deve ser entendido como a união entre o exterior do Ser e o aprofundamento deste na Essência, ele precisa ser uma identidade igualmente absoluta. Se sua determinação consiste em ser uma união entre o interno e o externo, pois é uma identidade absoluta, esta só pode ser considerada como tal “porque contém toda diferença (*Unterschied*)”. Logo, “a diferença de conteúdo (*Verschiedenheit des Inhalt*) deve igualmente adentrar nela”⁶².

Portanto, para que o absoluto seja entendido como tal, ele precisa conter tudo aquilo que nele não se identifica à ideia de absoluto, ou tudo aquilo que o impossibilita de tornar-se absoluto. A multiplicidade e a diferença não são entendidas como um obstáculo ao absoluto para determinar-se como tal, mas, ao contrário, uma identidade só pode existir na medida em que é capaz de assimilar aquilo que não é idêntico a si mesma. Hegel dirá que o movimento só poderia ser entendido como uma “suprassunção de seu ato no absoluto. Este existe como o para-além da multiplicidade da diferença e seus movimentos, um além que *repousa por trás* (*Rücken liegt*) do absoluto”⁶³. Mas essa existência para-além implica na abolição do movimento?

Temos aqui, portanto, uma duplicidade do absoluto que põe em questão a própria natureza de sua absolutidade, uma vez que ele aceita e destrói, ao mesmo tempo, a diferença. Isso porque “a mensagem da exposição do absoluto é a de que o absoluto é ao mesmo tempo os extremos do silogismo (interior e exterior) e o termo do meio – tudo em um”⁶⁴. Ora, mas se a absolutidade da identidade proposta por Hegel se confunde também ao caráter vacilante da multiplicidade, o absoluto apenas pode mostrar, neste momento, uma exposição fracassada. E uma vez que Hegel se furta de qualquer tipo de reducionismo, caberá a ele atravessar o problema das multiplicidades que relevam a fragilidade do absoluto recém-constituído.

Tal fragilidade será posta porque o absoluto ainda não foi capaz de livrar-se de sua exterioridade, uma vez que a ideia imediata de absoluto implica apenas na unidade entre Ser e Essência, embora o produto dessa unidade não tenha sido exposto claramente. O fracasso de justapor a identidade simples ao verdadeiro absoluto, apenas nos forneceu um absoluto em frangalhos, ou ainda, um que não “deixou sua externalidade (*Äußerlichkeit*) para trás e não

⁶¹Idem.

⁶²WL, p. 975; SL, p. 467.

⁶³WL, p. 976; SL, p. 467.

⁶⁴Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic. p. 395, grifo do original.

chegou ao verdadeiro absoluto (*wahrhaften Absoluten*)”⁶⁵. Estes são os dois extremos do absoluto: a necessidade de manter-se como identidade e a impossibilidade de sustentar a união que garante sua absolutidade.

Lembremos que Hegel reconstrói criticamente o conceito de Essência, do princípio dogmático aristotélico para uma noção deflacionária de Essência, como também retira a ideia de reflexão do domínio de uma gramática transcendental a qual permaneceu vinculada, no pensamento kantiano. Essa ideia não-subjetivista de reflexão é o que permite Hegel dizer que não é o Eu que reflete sobre as coisas, mas, ao contrário, as coisas deixam-se refletir no Eu⁶⁶. A reflexão é definida como “o brilho da Essência dentro de si mesma”⁶⁷. O brilho, ser ilusório ou aparência, pode ser análogo ao que se apresenta como transitório ou a insistência de o Ser poder se mostrar de maneiras distintas ao longo de cadeias determinadas. Melhor dizendo, a Essência não é a condição última de predicação de um ente, mas é uma negação que abole distinções entre exterioridade e interioridade.

Portanto, insistir que existem dois pólos do Absoluto, é insistir no tensionamento das exigências lógicas que essa ideia impõe ao pensamento e como um pensamento. Ou ainda, se a Essência é a convivência da absolutização do Ser e da negação do Ser, como Hegel poderia escolher entre o permanente e o mutável, entre o estável e o perecível? Como Hegel insiste que o percurso da determinação do absoluto só pode ser feito por um caminho possível, não se trata aqui de escolher entre um e outro, mas a aposta é que o atravessamento do problema da multiplicidade e da diferença produza sua contraparte.

O produto que surge desse embate certamente não poderia ser considerado apenas uma tradução de pensamentos ortodoxos acerca do que é o Ser, a Essência, a reflexão, ou mesmo o absoluto. A contraparte produzida pelo enfrentamento do acaso, da diferença e da multiplicidade produz um novo pensamento acerca do sentido do absoluto. No entanto, apenas pode tornar esse pensamento efetivo graças à história da filosofia que antecedeu o projeto hegeliano, uma vez que “não é possível separar, de forma radical, o caráter processual dos conteúdos lógicos e seus resultados”⁶⁸.

Com efeito, Hegel busca resolver o problema de como o atravessamento da negação da identidade do absoluto o força a ser, de início, a

⁶⁵WL p. 982, SL, p. 470.

⁶⁶ “Portanto, o que se segue na dialética da Essência não é a reflexão externa do sujeito que tenta compreender, mas as articulações internas da própria Essência, que, no entanto, serão expressas nos conceitos de compreensão reflexiva”. Taylor, C. Hegel, p. 257.

⁶⁷WL, p. 728; SL, p. 354.

⁶⁸ Oliveira, M. Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea, p. 190.

perda (*Verlust*) [do Absoluto] de si mesmo na mutabilidade (*Veränderlichkeit*) e na contingência (*Zufälligkeit*) do Ser, tendo atravessado sua oposição sem dobrar-se sobre si mesmo, a variedade total de determinações de forma e conteúdo.⁶⁹

Hegel chamará essa externalidade do absoluto para consigo mesmo como modo, mas é uma externalidade que não pode ser entendida como fora, uma vez que se voltássemos a pensar parte do absoluto como fora, desconsideraremos o que significa, de fato, ser um absoluto. A externalidade a qual Hegel refere-se não implica a consideração de que haja, talvez, no absoluto uma determinação que existe como uma figura de alteridade, ou pelo menos uma alteridade como exterioridade. Como dito anteriormente, o absoluto é a união entre o interior e o exterior, portanto, essas diferenças aqui foram abolidas. Logo, o absoluto é uma manifestação, de si para si mesmo.

Como forma de ilustrar e situar o que significa esse movimento do Absoluto, Hegel recorre novamente à filosofia de Espinosa. O filósofo a situa a partir de um exame crítico e como um ponto de referência do debate que expomos acima. Tudo se passa como se o pensamento espinosiano operasse conceitualmente com o Ser a partir do princípio de emanção, isto é, do reconhecimento de uma substância absoluta que se expressa exteriorizando seus atributos em modos infinitos de existência.

Do mesmo modo, no conceito oriental de emanção, o Absoluto é a luz auto-iluminadora. Não apenas ilumina, mas também emana. Suas emanções (*Ausströmungen*) são distâncias de sua claridade sem nuvens; os nascimentos subsequentes são mais imperfeitos (*unvollkommener*) que os anteriores dos quais surgem. A emanção é tomada apenas como um evento, tornando-se apenas uma perda contínua (*fortgehender Verlust*). Assim, o ser escurece cada vez mais, e a noite, o negativo, é o último da linha que não retorna à primeira luz⁷⁰.

Hegel enxerga três grandes problemas que devem ser resolvidos nas próximas exposições do Conceito. O primeiro problema é a ausência da identidade entre o Ser, como substância, e os modos da substância. O segundo problema, consiste na externalidade do entendimento no interior da Substância, uma vez que o pensamento é uma consequência da substância e não uma propriedade direta desta. Terceiro problema é da emanção, isto é, de que dada uma substância primeira, os modos são constantemente uma referência de menor grau à luz que traz os atributos à ordem do Ser. No seguimento das etapas que serão demonstradas abaixo, mostraremos como as modalidades, que para Espinosa estavam

⁶⁹ WL, p. 983; SL, p. 470.

⁷⁰ WL, p. 991, SL, p. 474.

exteriormente situadas no Ser, para Hegel, devem estar profundamente ligadas à substância ela mesma.

Efetividade e as modalidades do Ser

Modalidades formais

Antes de tudo, é preciso demarcar o lugar do problema das modalidades. Pode-se dizer que a relevância contemporânea de Hegel a respeito do problema de construção de uma ontologia modal resguarda sua força não somente no reconhecimento, como veremos adiante, da contingência como produto interno do Ser, mas também por descartar a velha abordagem transcendental do problema das modalidades.

Kant é explícito ao afirmar que as categorias postas como modalidades dos juízos não possuem *nenhum* tipo de conteúdo. Eles apenas servem como um valor de ligação da consciência para com os objetos, ou seja, existem apenas na sua relação com o “entendimento e o seu uso empírico, com a faculdade de julgar empírica e com a razão (na sua aplicação à experiência)”⁷¹. Por isso, eles nunca podem servir para perguntar “o que é” um objeto possível, mas podem apenas se contentar em responder em “como” a possibilidade pode vir a ser um pensamento em geral.

Naturalmente, como pretendemos demonstrar aqui, a possibilidade, a necessidade e a contingência serão entendidos como produtos da própria efetividade e por isso não são apenas condições de possibilidade de um pensamento transcendental. As modalidades, para Hegel, não são modos do pensamento (segundo as oposições na filosofia transcendental entre pensamento e Ser), mas são modos do Ser (determinação do Ser como pensamento).

Porém, a contemporaneidade da ontologia modal hegeliana deve ser abordada com alguma cautela. Embora seja mais interessante tratar os modos do Ser como efetividade e não como uma premissa racional que torna inteligível os objetos que cercam apenas a familiaridade que o sujeito cognitivo é capaz de reconhecer no mundo, Hegel é acusado de tratar as modalidades de modo a privilegiar a necessidade. Cirne-Lima dirá que uma das maiores objeções ao sistema de Hegel “refere-se ao necessitarismo que caracteriza o sistema e, como consequência, se refere a um conceito de liberdade que não permite a livre escolha

⁷¹Kant, I. Crítica da Razão Pura, A 219.

entre diferentes alternativas”⁷². Pois, embora “Hegel queria [...] pôr contingência e liberdade dentro do sistema”⁷³, “na execução de seu projeto, Hegel não conseguiu o que queria”⁷⁴.

Citando ainda o diagnóstico de Cirne-Lima

Cada parte do sistema começa com vasto espaço para a contingência e para a liberdade, mas esse espaço vai sendo eliminado, de sorte que no fim de cada parte a pura necessidade se instala, e liberdade torna-se a aceitação da necessidade que rege o Universo⁷⁵.

Assim, para Cirne-Lima, o caso das modalidades obedeceria a essa estrutura. Caberá a nós mostrar qual é a necessidade que Hegel é capaz de determinar ao final das modalidades e se, de fato, ela se alinha à análise de Cirne-Lima.

Como vimos, o absoluto foi dividido em duas partes. A primeira delas era a necessidade de constituir uma identidade consigo mesmo, a parte imediata, enquanto a segunda consistia exatamente na negação de uma identidade simples, porque feita de modos e maneiras de existência que apareceram, primeiramente, como exterioridade. Não uma exterioridade que se põe de fora do Ser, mas que simplesmente não é capaz de retornar a ele, uma vez que vimos no aparecer no absoluto a abolição das distinções entre interno e externo.

O que a ligação, feita por Hegel, entre o princípio de emanação e a substância marca neste estágio do Ser, como Essência, é o fracasso em operar uma forma silogística. O modo da emanação ilustra muitíssimo bem esse problema, porque a progressão da individuação do Ser, como substância, não implica no retorno dos modos desta no interior dela mesma, ou seja, o produto da Substância é sempre algo menor que a própria Substância. “O absoluto é o que está por trás e não pode ser igualado a nenhuma coisa particular no mundo”⁷⁶.

Devemos dizer também que este é o único lugar possível, dentro da *Ciência da Lógica*, onde poderemos encontrar uma resposta acerca da estabilidade da substância, uma vez que a categoria da reflexão, como uma “relação negativa consigo mesma (*negative Beziehung auf sich*)”⁷⁷, é o berço dos modos do Ser.

O que faltava à substância espinosista era exatamente a volta dos modos a esta. Os modos do Ser, como o princípio da emanação, constituem-se como uma externalidade que falha em retornar à substância, fazendo com que o exterior desta seja entendido apenas como

⁷² Cirne-Lima, C. O absoluto e o sistema, p. 275.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Taylor, C. Hegel, p. 281.

⁷⁷ WL, p. 995; SL, p. 477.

“modos ou maneiras” (*Art und Weise*). Como resultado, Hegel acaba por produzir uma crítica interna a Espinosa.

Embora permita uma ideia importante, a saber, o absoluto como unidade interna, auto-dirigida, Espinosa, ao mesmo tempo, só pensa a dimensão interna da substância, uma vez que a emanção é uma contínua perda do Ser. Portanto, Hegel deve mostrar que o processo pelo qual o desenvolvimento do Conceito ocorre deve realizar uma negação dessa ideia simples de totalidade e pensar que os modos do Ser não são apenas um resíduo da substância.

Hegel abandona a identidade simples, que a essa altura não possui condições de produzir um verdadeiro Absoluto. O filósofo alemão apresenta a construção da ideia de efetividade (*Wirklichkeit*), cuja característica imediata é aquela de apresentar-se apenas. A efetividade é, talvez, uma das categorias mais importantes do texto⁷⁸, uma vez que é através da lógica interna do efetivo que Hegel vai demonstrar a força do trabalho interno do Ser. Segundo Pippin, “a efetividade, como Hegel a entende é ‘desenvolvimento imanente da Ideia’ e a filosofia pode tornar-se uma ciência ao buscar esse ‘caminho auto-construído’”⁷⁹. Melhor dizendo, a efetividade é o Ser na ação de determinar a si mesmo. Por esta razão, é seguro dizer que a efetividade ganha força na *Doutrina da Essência*, porque se trata de abolir as diferenças entre o externo e interno e reconhecer a emergência das categorias não como relações de um limite lógico de um si em outro, mas de uma exposição de um imediato, que existe como absoluto, embora ainda não inteiramente determinável.

A efetividade, portanto, surge, primeiramente, como uma imediaticidade sem essência, isto é, sem reflexão, aparecendo como algo que simplesmente é. Embora devamos considerar que o momento imediato da efetividade seja o de apresentar-se simplesmente (uma manifestação imediata), porque sem Essência, não significa que essa exterioridade possa ser confundida ou sequer referida à experiência sensível. A lógica enciclopédica dedica um adendo especialmente sobre esse problema. Nela, Hegel recusa o fato de que a efetividade seja entendida como o contrário da razão (*steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber*)⁸⁰ e que como tal a efetividade “como o interior, que é absolutamente fora, deve ser considerado como a unidade do interno e do externo, ou como a efetividade no sentido enfático da palavra discutida aqui”⁸¹. E por isso, Hegel pode afirmar que a efetividade não poderia estar aquém de uma grandeza conceitual. De qualquer modo, Hegel demonstrará mais

⁷⁸ “A efetividade é o ápice de toda a Doutrina da Essência”. Luft, E. Para uma crítica interna ao Sistema de Hegel, p. 125.

⁷⁹ Pippin, R. Hegel’s idealism: The satisfaction of self-consciousness, p. 176.

⁸⁰ Enz, p. 280; Enc., p. 267.

⁸¹ Enz., p. 281; Enc., p. 268.

explicitamente como essa exterioridade nos dará condições para conceituar as instabilidades da substância, que neste momento ainda não é entendida como tal.

O aparecimento da primeira modalidade é a possibilidade (*Möglichkeit*). De início, o caráter de ser imediato da efetividade converte-se em uma não-essencialidade essencial (*unwesentliche Wesentlichkeit*). A possibilidade é a interiorização da efetividade, por isso é essencial, mas é, ao mesmo tempo, não-essencial porque refere-se à efetividade como imediatidade. Neste caso, a possibilidade no seu momento não-essencial possui “significado negativo de que a possibilidade é um defeito (*Mangelhaftes*) e aponta para a efetividade como um outro, completando-a (*ergänzt*)”⁸². Portanto, o sentido primeiro do possível é existir à parte do efetivo.

Já que o índice da ação do Ser se resguarda nos modos e nas maneiras como ele se mostra, como exterioridade, é preciso interiorizar o aspecto negativo, sob a pena de apenas sermos capazes de afirmar o movimento do Ser como uma dimensão externa. Tudo se passa como se Hegel estivesse justificando a gênese interna da Essência no interior das modalidades. Para isso, Hegel precisa enfrentar a ambiguidade posta pela possibilidade, a de que ela seja concomitantemente a reflexão interna da efetividade e o seu negativo.

A efetividade deve existir como possibilidade, caso contrário, ela não poderia ser demonstrada como tal. “Hegel retoma aqui um velho princípio da lógica modal tradicional. [...] Em lógica modal moderna dir-se-ia que a efetividade de ‘p’ implica na possibilidade de ‘p’”⁸³. Por isso, Hegel tem de desdobrar o que ele havia dito na introdução ao capítulo da efetividade, quando atestou que “o efetivo e o possível possuem diferenças formais (*formelle Unterschiede*)”, afirmando que “sua relação também é formal”⁸⁴.

Como tudo o que se relaciona no plano formal⁸⁵, na filosofia hegeliana, tem a ver com um momento apenas abstrato, caberá a Hegel criar uma relação que não seja mais entendida como tal. Para isso, será preciso testar a densidade lógica da possibilidade sem a efetividade, ou seja, de demonstrar a possibilidade como momento negativo da efetividade. Mas por que realizar esse teste? Ora, Hegel, quando apresenta a possibilidade como essencial e simultaneamente não-essencial, esta última é o reconhecimento de uma possibilidade como o

⁸² WL, p. 1000; SL, p. 479.

⁸³ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 85.

⁸⁴ WL, p. 997; SL, p. 478.

⁸⁵ A dificuldade hegeliana de encontrar, no plano formal, algo além de produções tautológicas dá o tom de crítica à matemática e sustenta o anti-platonismo que está implícito ao considerar a linguagem o único modo de produção e comunicação de um conteúdo especulativo.

negativo da efetividade. Por isso, Hegel vai perguntar-se: o que seria da possibilidade sem a efetividade? Ou ainda, como fazer surgir o efetivo do possível?

A possibilidade precisa ser descrita através do que Hegel considera ser dois momentos fundamentais. Em primeiro lugar, a possibilidade é desvinculada da Essência e, portanto, é um momento que nega a reflexão interna. “Então, a possibilidade pode ser somente entendida aqui como a ausência de contradições internas”⁸⁶, cuja natureza se encontra ligada intimamente ao princípio da não-contradição. Segundo Taylor, essa é uma noção empobrecida da possibilidade.

Hegel começa sua discussão sobre esses conceitos modais com o conceito de possibilidade. Em sua forma mais baixa, isso é frequentemente tomado como uma simples possibilidade, como simples não-contradição. {...} Mas o puramente possível, como o que não é contraditório, inclui quase qualquer coisa. As coisas parecem não contraditórias quando as vemos parcialmente, como vimos anteriormente na discussão da identidade. Então, qualquer coisa pode ser vista como possível sob algum quadro de abstração. Por exemplo, a lua pode cair na terra esta noite, ou o sultão turco pode se tornar papa⁸⁷.

Em segundo lugar, a possibilidade se apresenta como uma forma relativa à efetividade. Lembremos que a característica maior da *Doutrina da Essência* é a de se construir sempre a partir de uma totalidade relativa, cuja ambiguidade constitui o cerne do que significa determinar-se como essencial. Ou ainda, de sempre produzir um algo que para construir um conceito de si mesmo precisa de um outro. Porém, essa relação de condição é uma divisão interna da própria Essência. No caso das modalidades, a efetividade só se torna ela mesma quando entendida, também, como possibilidade.

Primeiramente, ser possível é algo “sem relação (*verhältnislose*), receptáculo indeterminado de tudo em geral”⁸⁸, de modo que “tudo é possível desde que não se contradiga consigo”⁸⁹. Ora, se esse primeiro momento constitui-se sem relatividade, a ideia de contradição não é realizável. E por não apresentar contradição, a possibilidade, neste primeiro momento só poderá ser determinada como idêntica a si mesma. Finalmente, por ser tudo aquilo que comporta o caráter de algo que simplesmente é, “o reino da possibilidade é aqui uma multiplicidade sem limites (*grezenlose Mannigfaltigkeit*)”⁹⁰.

⁸⁶ MacTaggart, J.; MacTaggart, E. Commentary on Hegel’s Logic, p. 163.

⁸⁷ Taylor, C. Hegel, p. 282-3.

⁸⁸ WL, p. 1000; SL, p. 479.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

Externamente a possibilidade é mera identidade, uma vez que ao afirmar que “A é possível significa a mesma coisa que A é A”⁹¹. Atestar a possibilidade de A é estabelecer uma relação de igualdade, já que a possibilidade de um termo fica ligada à condição de ele ser idêntico a si mesmo, porque isento de contradição. Porém, sem o próprio desenvolvimento, insiste Hegel, isto implica determinar nada menos do que a forma da simplicidade (*Form der Einfachheit*).

O segundo momento é uma relação essencial da possibilidade com o seu contrário, ou ainda, da possibilidade a partir da relação ambígua entre o possível e o impossível. Com efeito, o que havia sido dito da possibilidade pode ser convertido no seu contrário. Se é possível afirmar que o efetivo é possível, deve ser entendido também como a possibilidade de ele ser impossível. Se A é A, logo, não-A é não-A⁹². Uma vez que a possibilidade não pode ser definida como não-contraditória, será tarefa da filosofia, como mostrará Hegel, apresentar a inutilidade de uma possibilidade como a afirmação de um princípio identidade simples.

Este segundo momento, da possibilidade como contradição, na linguagem de Hegel, significa que

a possibilidade é aquela totalidade que a efetividade deveria ser, mas que ela ainda não é. A efetividade é, mas ela ainda não é o todo. O movimento que aí está contido e é aí pressuposto, o movimento do efetivo a caminho da totalidade que ele deve ser caracteriza ambos os lados: está, aí bem determinado e visível, por um lado, o efetivo que enquanto de fato é e existe e, pelo outro lado, aquilo que ele deve ser. Essa totalidade que ele ainda não é, mas que ele deve vir a ser, isso, exatamente isso é a possibilidade⁹³.

Entretanto, a transição da possibilidade em impossibilidade não nos parece muito clara, ou devidamente demonstrada. Hegel se vale, de certo modo, da natureza ambígua e relativa da Essência para construir esse argumento. O pressuposto parece ser o de que se A existe, como categoria, logo o seu contrário, $\neg A$, se encontra, desde já, demonstrado. Parece que esse salto é feito tendo em vista a antecipação de uma característica lógica que atravessa todo o Livro II, a saber, a construção sempre presente das identidades relativas.

Caso a essencialidade, o possível que se determina na sua relação com o impossível, se perca, não existe nenhuma chance de o Conceito construir uma diferenciação interna consigo mesmo, pois os modos do Ser sinalizam, inicialmente, a necessidade de relações de

⁹¹ Idem.

⁹² Cf. WL, p. 1001.

⁹³ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 87.

oposição para que ele seja entendido como tal, pois toda oposição significa, na verdade, uma contradição lógica que põe a efetividade em movimento.

A estratégia de retomar ideias indemonstradas difere do objetivo da exposição do Conceito, uma vez que Hegel não poderia, ou não deveria tomar uma noção pressuposta para justificar a necessidade de uma categoria, uma vez que a definição por excelência daquilo que é efetivo é não se deixar determinar por algo que lhe seja exterior ou pressuposto.

No entanto, Hegel, na exposição da parte B da seção *A essencialidade ou as determinações da reflexão*, vai entender a identidade (uma vez que imediatamente a possibilidade é identidade) não apenas como uma afirmação de tipo tautológica, $A = A$. A identidade é, na verdade, uma negação da oposição do elemento simples A. Este somente é, na sua diferença, em relação àquilo que lhe é oposto.

Por isso, a diferença não pode ser apenas um apêndice à identidade, mas parte constitutiva dela. Similar ao problema das modalidades, o que é idêntico não pode ser considerado como tal a não ser que se enfrente o negativo da identidade. Portanto, a identidade é, sobretudo, oposição. A diferença absoluta, categoria que sucede à da identidade, pode ser entendida não só como "a natureza essencial (*wesentliche*) da reflexão e [...] base específica de toda atividade (*Tätigkeit*) e movimento próprio (*Selbstbewegung*)"⁹⁴, mas, também, como a unidade entre diferença e identidade. Na medida em que uma relação de igualdade é posta, $A = A$, o simples fato de que precisamos duplicar o termo em questão implica na contestação da própria identidade. Equacionar a relação de identidade, posta como tal, é admitir, desde já, sua negação. Se podemos aceitar esse argumento, a transição da possibilidade em impossibilidade poderia ser aceita.

Não se trata apenas de dar ou não anuência às demonstrações que Hegel realizou anteriormente. Dissemos acima que o aspecto cumulativo, característico da natureza processual do conceito, encontra uma forma de exposição na categoria do fundamento (*Grund*). Afirmamos que este é capaz de sair da posição de condição, ocupando o lugar de sustentação, quando carrega as acumulações em uma nova aparição imediata. No caso discutido nesta passagem (da possibilidade e sua oposição), a relação aparece, nas modalidades, desde já, como contradição. Parece claro, para Hegel, que não é necessário realizar uma nova demonstração para afirmar o caráter de contradição entre possibilidade e impossibilidade, uma vez que o fundamento de toda identidade daqui para frente, deve reconhecer a natureza necessariamente cindida de uma igualdade consigo mesma. O sentido

⁹⁴WL, p. 745-6; SL, p. 362.

de uma fundação carrega a predicação dividida da identidade ao longo do pensamento especulativo.

Sem reconhecer os processos de cumulação, a consideração que converte possibilidade em impossibilidade poderia parecer, à primeira vista, uma pressuposição, ou ainda, uma determinação externa à possibilidade. Por isso, “em todo o conteúdo, uma vez que é concreto (*Konkrete*), a determinidade pode ser concebida como uma oposição definida (*bestimmer Gegensatz*) e, portanto, como uma contradição (*Widerspruch*)”⁹⁵. O que Hegel deseja demonstrar é existência de uma oposição entre a possibilidade como identidade e a possibilidade como a oposição entre o possível e o impossível. O que não deixa de ser uma retomada da constituição própria de um conteúdo idêntico e de sua diferença; uma vez superada essa oposição, a verdadeira identidade é uma existência internamente cindida capaz de manter uma noção de si mesma.

No entanto, o diagnóstico da possibilidade como a oposição entre o possível e impossível já se mostra desgastada.

Não há nenhum discurso mais vazio que o discurso de tal possibilidade e impossibilidade. Em particular, na filosofia, não há necessidade de mostrar que algo seja possível ou que também algo diverso seja possível, ou que alguma coisa, como se diz, seja pensável⁹⁶.

Permanecer na possibilidade sem o efetivo produz dois problemas graves: de um lado, produz-se uma tautologia, uma vez que a possibilidade como identidade simples não pode ser nada além de uma repetição de si mesma e de outro lado, a possibilidade como o jogo do possível e do impossível, é um discurso vazio. Isso porque no segundo caso, possibilidade abre um precedente perigoso ao esforço de pensar o Conceito. A possibilidade, sem o efetivo, apresenta uma característica excessivamente inclusiva. Afinal, tudo o que é possível existe como possibilidade e impossibilidade. Além de implicar na sua própria falta, porque é um discurso vazio sem o efetivo, a possibilidade, neste momento, é vista como o lugar onde *qualquer coisa* pode vir a ser.

Uma vez que a contradição, no interior da possibilidade foi posta, temos o aparecimento de uma ideia muito mais sofisticada de possibilidade.

⁹⁵Enz, p. 282; Enc, p. 269.

⁹⁶Idem.

Essa concepção de possibilidade, portanto, é aplicada apenas em relação a um sistema de realidade, não é um conceito simples como o anterior, que se supunha repousar apenas sobre a natureza não contraditória do conteúdo considerado⁹⁷.

Não foi possível abandonar totalmente a ideia de efetividade, uma vez que a possibilidade levada a sério pôde apenas produzir uma multiplicidade vazia. Hegel retoma a unidade posta pelo primeiro momento possibilidade (que também era uma efetividade), a qual Hegel havia caracterizado como isenta do princípio de contradição. A retomada do primeiro momento da possibilidade produz um possível somente na mediada em que se relaciona ao efetivo, limitando, na efetividade, os modos de existência que esta poderia vir a apresentar⁹⁸. Por outro lado, a relação inesgotável de predicados contidos na relação entre o possível e o impossível modaliza a identidade posta da possibilidade, como efetividade⁹⁹.

O Ser é efetivo porque é possível; sua possibilidade, portanto, só é conceitualmente aceitável se ligada à efetividade, uma vez que a possibilidade como grandeza formal é vazia. Dizer somente da possibilidade ou impossibilidade de algo é a mesma coisa que dizer nada a seu respeito. Não deixa de ser o caso, neste momento, de que o enfrentamento da possibilidade formal seja igualmente uma crítica de posições céticas da filosofia, uma vez que o caráter formal da possibilidade, levado às últimas consequências, torna possível a formulação de qualquer tipo de linguagem para afirmar qualquer coisa a respeito de tudo.

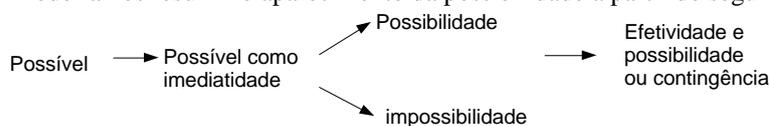
Finalmente, a transformação da possibilidade em efetividade deságua no nascimento da contingência (*Zufälligkeit*). O que significa ser contingente e que tipo de ganhos temos ao tratar a possibilidade não mais como uma grandeza formal, mas como contingência?

Em virtude de ser parte da efetividade, a possibilidade, convertida em contingência, passa a estar contida no efetivo¹⁰⁰. A contingência, portanto, é o movimento que transforma internamente a efetividade em possibilidade. Ela é não só uma união, mas realiza uma de tipo refletida. Isso porque o possível só pode ser definido em oposição à efetividade e vice-versa. “O contingente é este ser bifacial que, por um lado, é efetivo e, por outro lado, é possível, é algo que poderia, por igual, não ser e não existir”¹⁰¹.

⁹⁷ Taylor, C. Hegel, p. 283.

⁹⁸ “O que é de fato efetivo geralmente não esgota e não realiza todas as suas possibilidades”. Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 88.

⁹⁹ Poderíamos resumir o aparecimento da possibilidade a partir do seguinte esquema:



¹⁰⁰ Cf, WL, p. 1003.

¹⁰¹ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 89.

Uma vez ligada à efetividade, a possibilidade, agora como contingência, “é um efetivo que ao mesmo tempo determina apenas o possível, cujo outro ou oposto igualmente é”¹⁰². A contingência, assim como a possibilidade, se apresenta de duas formas. Primeiro é uma realidade imediata, porque se apresenta como algo que simplesmente é. Não possui fundamento¹⁰³ (*Grund*) precisamente porque é uma contingência imediata. Similar ao que tínhamos visto quando a possibilidade foi entendida como imediata, o contingente também se apresenta, em um primeiro momento, como simplesmente sendo.

Diferentemente da possibilidade, que foi forçada a determinar-se a partir de uma relação meramente formal à efetividade, dando origem à impossibilidade, o aparecimento da contingência é uma reação a esse passo. O ganho da contingência é que, ao apresentar-se imediatamente, não produz um contrário como impossibilidade, mas um contrário que se efetiva como aquilo que é somente possível e “têm sua reflexão imanente em outro [porque possível e efetivo], ou eles têm uma razão (*Grund*)”¹⁰⁴. O espaço de razão da contingência é o produto da relação entre efetividade e possibilidade. Assim como a possibilidade, a contingência preserva, na apresentação de sua lógica, a tensão entre ser ora imediata, ora relativa. Porém, diferente da possibilidade, a contingência, quando aparece como relação, não produz o par possibilidade/impossibilidade, mas o par efetivo/não-efetivo.

A contingência é, portanto, um vai-e-vem do sentido imediato da união entre possibilidade e efetividade e uma reflexão cuja possibilidade só encontra seu sentido na efetividade e vice-versa. Melhor dizendo, é a conversão de “X é efetivo porque foi possível” em “X é possível e, portanto, irá tornar-se efetivo”¹⁰⁵ e vice-versa. Ou ainda, segundo Hegel, “essa absoluta inquietação (*absolute Unruhe*) do tornar-se dessas duas determinações é a contingência”¹⁰⁶.

Há aqui uma clara retomada do Livro I, quando mencionada a categoria do tornar-se (*Werden*). Esta era considerada também como um tipo de inquietação na passagem do Nada ao Ser e vice-versa. O tornar-se foi o desaparecimento (*Verschwinden*) do Ser no Nada e vice-versa. O Ser se desfaz (*Vergehen*) no Nada e este é o vir-a-ser (*Entstehen*) quando se torna aquele. A aparição da contingência, traduzida na linguagem da *Doutrina do Ser* é entendida como “uma inquietação (*Unruhe*) incessante (*haltunglose*) que colapsa em uma tranquilidade

¹⁰²WL, p. 1003; SL, p. 480.

¹⁰³ Toda resolução dialética de pensamentos postos em contradição acaba por produzir uma imediatidade sem fundamento, porque imediata.

¹⁰⁴WL, p. 1004, grifos do original; SL, p. 481.

¹⁰⁵Guzmán, L. *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, p. 82.

¹⁰⁶WL, p. 1005; SL, p. 481.

(*ruhiges*)”¹⁰⁷. O tornar-se nega tanto o Ser e o Nada, fazendo uma ligação entre os dois e ao mesmo tempo repousa na diferença entre eles.

Entretanto, a definição hegeliana de contingência, como vimos acima, por não situar-se mais na *Doutrina do Ser*, não possui a contradição entre identidade e multiplicidade. Não era da ordem do Ser¹⁰⁸ permanecer idêntico a si mesmo, na medida em que, no momento em algo se põe no campo da existência, já há uma demanda que transforma um si mesmo em outro.

Ao contrário da inquietação entre Ser e Nada, na contingência, não há preservação das unidades que constituem a relação de inquietude. Por isso, a ligação entre Ser e Nada apresenta ainda a marca da qualidade, no livro do Ser, de onde é produzida a categoria do tornar-se: o reconhecimento de como algo faz de si mesmo, um outro e, portanto, a relatividade é somente em si. Ela é tão transitória quanto o próprio Ser, pois o tempo do aparecimento da relação entre Ser e Nada é o mesmo do desvanecimento desta.

A definição que apresentamos da contingência, no livro da Essência, apresenta a relatividade em termos de uma grandeza em si e para si mesma, ou ainda, a relatividade como totalidade; *não* existe um fora-de-si. “Esta é a diferença entre as formas do Ser e da Essência. No Ser, tudo é imediato. Por outro lado, na Essência, tudo é relativo”¹⁰⁹. A necessidade emerge¹¹⁰ dessa inquietação porque é preciso que haja uma identidade, uma vez que Hegel não pode admitir que a contingência, na inquietação que lhe é característica, produza uma circularidade tautológica que salta sem fim de uma determinação à outra. De acordo com Hegel, “a efetividade, a partir da qual se distingue, na possibilidade, é idêntica a si mesma, pois essa identidade é a necessidade.”¹¹¹. O contingente se apresentou como um algo que para ser possível precisa do efetivo e que para ser efetivo precisa de um possível. Isso é a definição de contingência. A necessidade surge nem tanto para dar cabo à contingência, como se ela fosse uma eliminação do acaso, uma vez que o movimento gerado na contingência, como o

¹⁰⁷Ibid., p. 149; Ibid., p. 81.

¹⁰⁸ “Assim, por exemplo, na *lógica do ser* as categorias são consideradas determinações autônomas em si mesmas, relações simples, imediatas consigo mesmas, rigidamente distinguíveis de outras determinações”. Oliveira, M. Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea, p. 201.

¹⁰⁹Enz, p. 230; Enc., p. 219.

¹¹⁰A passagem da contingência à necessidade pode ser entendida também a partir de uma relação bicondicional:

(I) $e \rightarrow p$

(II) $p \rightarrow e$

(III) $e \equiv p$

¹¹¹WL, p. 1006; SL, p. 481.

duplo vai-e-vem entre efetividade e possibilidade, é colocado em função de um só movimento, na necessidade.

Naturalmente, Hegel deseja construir não só uma dependência entre necessidade e contingência, como já característico do livro II, ou seja, de que as grandezas determinadas sejam sempre relativas a alguma coisa, mas identificar uma modalidade à outra. Nas palavras de Henrich, “Somente quando uma contingência absoluta é posta, a necessidade é pensada”¹¹². Por isso, Hegel dirá que a contingência só poderá surgir

com a existência de circunstâncias dispersas que parecem se relacionar e não tem conexão [afinal Hegel ainda está considerando as modalidades a partir de um aspecto formal]. Essas circunstâncias são uma realidade imediata que entra em colapso em si mesma e, dessa negação, surge uma nova efetividade¹¹³.

Temos até agora o seguinte esquema: em primeiro lugar, Hegel precisa demonstrar o conteúdo do absoluto e para isso, ele precisa atualizar a pergunta platônica no diálogo *Parmênides*, cuja interrogação dialética ronda todo o texto: O que significa considerar algo como um ser absoluto? Ora, significa dizer que tudo nele está contido. Igualmente interna, porque absoluto, é a negação mesma do Ser. Ao longo de todas as determinações da Essência, “[...] é mantida a tensão entre a Diferença e a Não-diferença, graças a um velho procedimento que Platão no Parmênide [Parmênides], atribuía à mais grosseira heurística: que há de maravilhoso em mostrar que, por um lado, sou uno, e, por outro, múltiplo?”¹¹⁴

Hegel, neste momento, possui duas escolhas: ou ele simplesmente ignora o aspecto negativo que implica o processo de uma constituição do absoluto e o interroga naquilo que ele possui apenas de positivo, ou ele toma o caminho propriamente dialético: atravessar o problema do negativo e determinar sua economia própria, cujo produto nos dirá o que poderá restar do Ser ao final deste caminho. Vimos que atualizar a pergunta sobre o ser absoluto significa pensar a ontologia não apenas como um conjunto de propriedades imediatas, mas também como um processo de negação. O tipo de relação entre grandezas opostas e o tipo de junção que eles são capazes de criar, darão a medida do conceito ele mesmo, já que este não é gerado a partir de soluções simples, pois estas não fazem parte de uma resposta propriamente dialética. O único caminho para fora de um problema é através das variáveis que implicam a posição do problema ele mesmo. Portanto, toda questão é apresentada através de um rastro

¹¹²Henrich, D. Hegel im Kontext. p. 163.

¹¹³Enz., p. 289; Enc., p. 275.

¹¹⁴Lebrun, G. A paciência do Conceito, p. 181.

conceitual deixado ao longo de um seguimento. O processo de acumulação dos predicados do conceito indica exatamente essa função do pensamento: toda presentificação de um conteúdo especulativo é sustentada a partir de pensamentos insuficientes que não só superam inconsistências lógicas, mas se sedimentam.

De qualquer modo, nos deparamos com o problema da possibilidade, como afastada do efetivo, porque estabeleciam relações apenas formais. Desta relação, fomos forçados a considerar, com Hegel, a insustentável leveza conceitual da possibilidade, cujo desenvolvimento deságua numa produção cética: tudo pode ser dito a respeito de qualquer coisa. “A lua existe” é uma linguagem própria da dimensão da possibilidade, mas, ao mesmo tempo, é logicamente coerente afirmar, internamente a esta categoria, que “A lua não existe”.

A possibilidade deixa de ser organizada pelo princípio da não-contradição, pois há a necessidade de uma relação do possível com seu contrário, de modo a impulsionar o Conceito a um dever-ser¹¹⁵. Somente quando uma possibilidade se alinha à efetividade, ela é capaz de produzir o surgimento de algo como possível sem atestar o vale-tudo da possibilidade enquanto grandeza não-efetiva. Vimos também que essa unidade significa dar à possibilidade um novo nome. Ela se torna contingência, ocupando uma função muito similar àquela do tornar-se (*Werden*) no livro I¹¹⁶.

A contingência se tornará uma passagem da possibilidade à efetividade e vice-versa. Porém, Hegel precisa ainda pensar como é possível quebrar a tautologia que aparece quando afirmamos “o efetivo é possível, logo, aquilo que é possível torna-se efetivo”. O que era um movimento duplo, como já é esperado do livro II, encontrará outra nomeação pela incapacidade, dada a característica de sua inquietude, de formar uma identidade simples. A partir da dispersão e da possibilidade de emergência de uma efetividade nova, temos também o nascimento da necessidade. O que significa, ao certo, ser uma necessidade? Isto implica na implosão interna do movimento e da inquietação próprios da contingência?

Hegel não considera estas duas determinações, contingência e necessidade, como se fossem mutuamente excludentes. Logo, toda efetividade é, ao mesmo tempo, necessária e contingente. Gúzman¹¹⁷ afirma que essa construção implica na insistência de uma absolutidade da contingência. Se ela não for considerada como tal, significa afirmar que a

¹¹⁵ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição.

¹¹⁶ Muito embora, “a contingência não é meramente o tornar-se. O resultado do tornar-se é a unidade do Ser determinado. [...] Necessidade é a 'identidade' das determinações da contingência. O Ser determinado aparece como um resultado exterior do tornar-se”. Hoffmeyer, J. *The advent of freedom: the presence of the future in Hegel's logic*, p. 31.

¹¹⁷ Guzmán, L. *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, p. 83.

necessidade deverá surgir a partir de um operador externo à construção lógica apresentada. Por isso, o que é mostrado como o possível, que também é efetivo e que é efetivo porque é possível, precisa ser tomado não apenas como aquilo que é, mas como aquilo que *se torna* necessário. Isto quer dizer apenas que a ideia de uma necessidade não pode ser dada *a priori*.

Se Hegel deseja atravessar o problema das modalidades sem fazer destes uma dimensão residual do Ser, os modos do ser precisam surgir como um passo lógico necessário da contingência. Necessidade formal aqui não significa exatamente uma afirmação de uma extinção do movimento, que havíamos encontrado na contingência. Implica, na verdade, em dizer que se algo surge, o aparecimento deste novo que se apresenta como tal, tem de ser necessário, embora seja o caso de que a necessidade formal ainda “não possui ainda nenhum conteúdo e determinação”¹¹⁸. Afinal, Hegel afirma que a necessidade é apenas a união do vai-e-vem da inquietação entre possibilidade e efetividade. Os dois movimentos da contingência (a constituição mútua entre possibilidade e efetividade) viram, na necessidade, um só. A necessidade é uma resposta direta ao discurso vazio da possibilidade formal: o Conceito é um movimento de emergência de novas possibilidades. Entretanto, ele não pode ser entendido como qualquer tipo de movimento, ou qualquer tipo de possibilidade.

Modalidades reais

De qualquer modo, temos de considerar, primeiramente, que estamos ainda determinando as modalidades a partir de seu aspecto formal. A necessidade, para Hegel, até este ponto, só poderia ser, também, formal, uma vez que emergiu em condições igualmente formais¹¹⁹. Porém, a necessidade, como o surgimento de um possível como efetividade, é entendido por Hegel como a superação do aspecto formal das modalidades, uma vez que a necessidade surgirá como uma efetividade real (*reale Wirklichkeit*). “Hegel dá ênfase, nesta segunda rodada sobre a efetividade real, ao fato de que as modalidades não são apenas ‘de dicto’, mas, além e acima disso, aspectos reais da efetividade realmente existente”¹²⁰. A efetividade real é a forma imediata da necessidade formal.

A efetividade real como tal é primeiro uma coisa (*Ding*) de muitas propriedades, o mundo existente; mas não é a existência (*Existenz*) que se dissolve na aparência, mas como efetividade é ao mesmo tempo tanto o ser em si como a reflexão em si;

¹¹⁸WL, p. 1016; SL, p. 485.

¹¹⁹ É igualmente formal porque não apresenta nenhum tipo de conteúdo.

¹²⁰ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 91.

preserva-se na multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) da mera existência; sua externalidade é um interior apenas para si mesmo¹²¹.

A efetividade real, como ligação entre a possibilidade e a efetividade é imediatamente entendida como uma coisa de muitas propriedades, ou ainda, como o mundo sensível¹²². Ela constitui uma relação imanente consigo mesma e por isso mesmo será a superação do par aparência/essência. Ela pode subsistir graças à capacidade de se preservar na multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*). O que é efetivo, dirá Hegel, “pode agir (*kann wirken*)” e anuncia sua efetividade a partir daquilo que produz.

Este passar à existência é uma reflexão para dentro da coisa mesma, visto que a efetividade é unidade do interno e do externo. É isto que nos foi mostrado através da manifestação ao sair de si o ser permanece consigo¹²³.

Ora, já vimos que a necessidade formal, como ligação entre possibilidade e efetividade, não cessa o movimento, mas o põe em função de determinar o possível como efetivo. A efetividade real parte dessa ligação, cuja produção deve ser entendida como a aparição do efetivo, como um fato.

Como todas as figuras das modalidades que vimos aparecer até agora se apresentaram a partir da divisão interna que é própria da *Doutrina da Essência*, vai ser o caso de que embora a efetividade real seja a ligação entre possibilidade e efetividade, ela será também, de alguma forma, a apresentação da incapacidade de determinarem-se como idênticas. Pelo advento da necessidade formal, podemos dizer que a efetividade real tem a possibilidade interna a si, embora essa unidade exista somente de maneira imediata.

A possibilidade que achamos internamente à efetividade real partilhará também a característica de ser real. Ela é “o em-si cheio de conteúdo (*inhaltsvolle*)” e, como tal, a possibilidade de um fato é “a variedade de circunstâncias que se relacionam com este”¹²⁴. Ou seja, o que é possível é uma existência concreta não porque, como vimos na possibilidade formal, era imediatamente ligado à impossibilidade, mas é como tal simplesmente porque é a união de todas as condições que o tornam efetivo. Até agora não há nenhuma novidade em relação à necessidade formal. Lá também era o caso de afirmar que o possível deveria ser,

¹²¹WL, p. 1007-8; SL, p. 482.

¹²² “As modalidades são aspectos diversos da efetividade que é uma e única, mas que é muito rica em suas diferenciações. Quando se vê a coisa por esse viés, quando se vê como uma totalidade que se diferencia em múltiplos aspectos parciais, então não se trata mais da efetividade formal e, sim, da efetividade real”. Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 90.

¹²³ Luft, E. Para uma crítica interna ao sistema de Hegel, p. 129.

¹²⁴WL, p. 1009; SL, p. 482.

necessariamente, efetivo. O que faz sentido, visto a relação de continuidade entre a necessidade formal e a possibilidade real.

A multiplicidade de conteúdo da possibilidade real “é primeiramente somente o conteúdo que é indiferente (*gleichgültig*) a essa forma de determinação [possibilidade e efetividade], *determinada* como oposta a essa identidade”¹²⁵. Hegel quer dizer com isto que 1) a possibilidade real se determina em oposição à imediatidade da efetividade real e que 2) essa determinação é indiferente a essa unidade. Lembremos que indiferença, para Hegel, tem a ver com aquilo que é determinado como distinto. Ou ainda, é uma igualdade que se pensa como igual, sem fazer referência ao que a determina exteriormente. Neste caso, o que se distingue da identidade é a multiplicidade. A possibilidade real é a manifestação da efetividade real e como tal se opõe ao caráter imediato desta.

Na seção sobre diversidade (*Verschiedenheit*), Hegel dirá que “A reflexão em si é identidade, mas determinada como indiferente (*gleichgültig*) à diferença, não como se não tivesse a diferença, mas comporta-se como idêntico em oposição a ela; isto é a *diversidade* (*Verschiedenheit*)”¹²⁶. A diversidade aqui significa: ou os momentos de um único objeto, ou a pluralidade de coisas. Portanto, quando Hegel usa a mesma gramática para se referir à possibilidade real, esta pode ser entendida também como um tipo de reflexão imanente que se comporta multiplicando a si mesma, como um conjunto de possibilidades, que quando cumpridas, sempre é efetiva, em oposição à identidade da efetividade real.

Quando Hegel diz que esta “efetividade imediata não é determinada para ser condição em virtude de uma reflexão pressuposta, mas a suposição é, ao contrário, que a efetividade imediata é ela mesma a possibilidade”¹²⁷, o filósofo alemão simplesmente está afirmando que devemos encontrar a realização da possibilidade como efetividade. Melhor dizendo, Hegel deverá ser capaz de encontrar o efetivo através das múltiplas formas de apresentação do possível. Como vimos também, a possibilidade real não é idêntica imediatamente à efetividade real, porque a efetividade do conteúdo “não é *a sua própria possibilidade*, mas o em-si mesmo de um *outro* efetivo; em si mesmo, é a efetividade que deve (*soll*) ser supassumida, a possibilidade somente como possibilidade”¹²⁸.

Hegel está apenas afirmando aqui a inviabilidade de a possibilidade real constituir-se como uma identidade pressuposta entre possibilidade e efetividade. Ela o é, caso contrário os

¹²⁵WL, p. 1009; SL, p. 483.

¹²⁶WL, p. 749; SL, p. 363.

¹²⁷WL, p. 1011; SL, p. 483.

¹²⁸WL, p. 1009, grifos do original; SL, p. 483.

conteúdos da possibilidade real não poderiam ser efetivos, mas, igualmente, não é porque a possibilidade, como a constante superação dos seus próprios limites, não cessa de produzir possibilidades apenas como possibilidades.

Aqui o *sollen* não é utilizado por Hegel de maneira despropositada¹²⁹. Esse uso indica uma referência à *Doutrina do Ser*, acerca da relação entre a restrição (*Schranke*) e o dever (*sollen*). Apesar de Hegel, neste momento, utilizar-se do termo apenas duas vezes, não deixa de ser verdade que, do ponto de vista das modalidades, vimos que algo não pode assumir uma característica irrestrita. A possibilidade e a contingência são ambas alvo de uma restrição, porquanto o possível, enquanto grandeza formal, não pôde ser determinado como qualquer coisa. Por sua vez, a contingência, como unidade vacilante entre possibilidade e efetividade, substitui a falta de limites da possibilidade formal ao encontrar dentro de si mesma o par efetivo e o não-efetivo.

Porém, ao contrário da referência à restrição e ao dever, cuja natureza era sempre a superação de um limite interno para submeter-se ao destino de determinar-se como outro, a necessidade determinou-se como um limite interno à contingência, porque a necessidade formal era a condição irrecusável de que todo possível seja, ao mesmo tempo, um efetivo.

Hegel entende o dever como algo que *não é*, ou não existente, uma vez que o limite vira uma restrição somente na medida em que algo transcende o limite de si em si mesmo, fazendo-se outro. Mas o dever também *é*, caso contrário, não haveria nada para ser ultrapassado.

o “dever” não é nada especial. Ele define explicitamente a relação verdadeira que se obtém entre qualquer sujeito e o seu predicado. O sujeito é seu predicado e, ao mesmo tempo, distinto dele. A relação entre os dois é, portanto, sempre de uma identidade, mas à distância. O predicado é o que o sujeito é “destinado” ou “dito” para ser¹³⁰.

Finalmente, o dever é o ato de um algo superar suas próprias restrições, mas, ao mesmo tempo, possui estas apenas como um dever. Será essa oposição que constituirá a estrutura lógica do dever.

A possibilidade real é a constante suprassunção de si mesma em outra possibilidade, ou ainda, uma superação de suas restrições. Como dever, a possibilidade é o ato de transcendência de si mesma. E ao contrário do que acontecia na *Doutrina do Ser*, cuja

¹²⁹Essa intuição nos foi fornecida por Hoffmeyer, J. *The advent of freedom: the presence of the future in Hegel's logic*, p. 34.

¹³⁰SL, p. 104, nota do tradutor.

organização lógica interna não permitia outra coisa, enquanto dever, senão tornar-se aquilo que é em outro, esse ato de transcender suas restrições é posto, de acordo com a linguagem da *Doutrina da Essência*, como um processo de tornar-se a si mesma.

Nas modalidades reais, a possibilidade que se transforma em outra possibilidade não é uma ultrapassagem (*Übergehen*) de um si em outro, mas uma consubstancialização¹³¹ (*Zusammengehen mit sich selbst*). A possibilidade real implica na ideia de que, uma vez que algo cumpra com todas as condições de possibilidade, ele torna-se efetivo. A possibilidade real, cheia de conteúdo, encontra também um limite interno a si mesma, na medida em que a cadeia sucessiva das possibilidades é encerrada assim que algo se torna efetivo¹³².

Com efeito, é preciso notar também que o dever e a restrição, no livro do Ser, é a seção que antecede o infinito. Quando Hegel aproxima a possibilidade real da restrição e do dever ao usar uma linguagem similar para referir-se a eles, a possibilidade real, pode ser considerada como a parte finita das modalidades. No entanto, como o Ser desenvolvido por Hegel deve possuir, internamente a si, pensamentos infinitos, não é o caso de que as modalidades devam ser entendidas apenas como a ordem das coisas e dos fatos.

O ganho em relação à possibilidade formal é claro: não se trata mais de uma conversão desta no seu negativo (se algo é possível, logo, seu o oposto, igualmente também o era). A possibilidade real não admite mais este jogo, uma vez que a necessidade formal havia minado essa oposição. O possível e o efetivo devem estar, a partir daí, ligados sob o preço de que a possibilidade passe a ser um discurso vazio.

Nas modalidades reais, a possibilidade é uma produção de si mesma. Como uma categoria cheia de conteúdo, a possibilidade é sempre a produção de outra possibilidade, uma vez que as modalidades reais são, de antemão, efetivas, uma ação de si para consigo.

Esse movimento da possibilidade real de auto-suprassunção produz, assim, os mesmos momentos já existentes, cada um tornando-se fora do outro; Esta negação, portanto, não é uma passagem (*Übergehen*), mas uma consubstancialização (*Zusammengehen mit sich selbst*)¹³³.

Quando a possibilidade, como totalidade de condições do efetivo, é cumprida, é apresentado uma identidade constituída entre a possibilidade e a efetividade. “Daí o que é

¹³¹ A tradução de *Zusammengehen mich sich selbst* por Di Giovanni é apresentada como *self-rejoining*, ou seja, como algo que realiza o ato de reunir, juntar, etc. Optamos por consubstancialização porque, como veremos nas próximas páginas, Hegel faz do problema das modalidades, um problema de causalidade da substância consigo mesma. A possibilidade real, portanto, antecipa a crítica interna feita por Hegel, quando, ao se suprassumir, convoca a crítica à filosofia de Espinosa.

¹³² Cf. Carlson, D. *Commentary on Hegel's Science of Logic*. p. 408-9.

¹³³ WL p. 1011; SL, p. 484.

realmente possível não pode mais ser de outra forma (*das kann nicht mehr anders sein*)”¹³⁴. A formação dessa identidade será nomeada por Hegel como o aparecimento da necessidade real.

O aparecimento da necessidade real não surge sem antes que Hegel cumpra com o mesmo esquema da exposição das modalidades, como grandezas formais, isto é, primeiro a apresentação de uma grandeza imediata e depois uma negação desta e sua conseqüente modalização. No entanto, a diferença é que a contingência, nas modalidades reais, não vai ser a condição de aparecimento da necessidade. Ao contrário, quando a necessidade real surge, ela já encontra, desde já, um processo contingente em curso. “Mas a necessidade”, dirá Hegel, “é ao mesmo tempo relativa, pois tem um pressuposto (*Voraussetzung*) do qual começa; ela inicia com o contingente (*Zufällige*)”¹³⁵.

Entretanto, até agora é incerto como a contingência, demonstrada nas modalidades formais, vem a reaparecer como uma produção da própria necessidade. Tudo o que sabemos é que sem a contingência não há necessidade, uma vez que a necessidade real é entendida como relativa, e que a definição de contingência nas modalidades formais era o trânsito incessante entre efetividade e possibilidade. “Uma efetividade necessária”, dirá Hegel, “é, por essa razão, qualquer realidade restrita (*beschränkte*) que, por causa de sua restrição (*Beschränktheit*), seja em algum outro aspecto também apenas contingente”¹³⁶.

Aqui o vocabulário que faz referência à seção, na *Doutrina do Ser*, acerca da restrição e do dever se mostra mais claro. A necessidade formal, como a operadora de uma restrição à possibilidade, retira desta o poder de ser qualquer coisa. Não há muita dificuldade de aceitarmos que o possível para ser efetivo precisa estar limitado por algo. Mas a citação de Hegel acima nos revela que há, também, na contingência, um papel restritivo. Ora, se a necessidade real não pode existir sem que ela seja, também, contingência, e se a necessidade, por definição, nasce a partir da obrigação de impor limite ao possível, a contingência também se apresenta como uma restrição. Mas como a produção, no Ser, de uma unidade vacilante entre efetividade e possibilidade pode servir como uma restrição?

À primeira vista, a contingência poderia ser ligada ao irrestrito, ou ao descompromisso de que algo seja efetivo. O possível pode ser efetivo, na contingência formal, ou não. Como modalidade real, a contingência não é simplesmente o trânsito vacilante entre possibilidade e efetividade. Ela é, sobretudo, em relação àquilo que é necessário.

¹³⁴WL p. 1012; SL, p. 484.

¹³⁵WL, p. 1013; SL, p. 484.

¹³⁶WL, p. 1014; SL, p. 485.

Quando perguntamos por que A é necessário, a resposta é que este tem sua real possibilidade em B, C, etc. Depende destes, e estes são tão imediatos quanto esta relação. Assim, a necessidade de A depende do mero fato da existência de B, C, etc., e é assim, em última instância, Contingente¹³⁷.

Podemos apostar que a contingência também exerce na possibilidade uma restrição, por simplesmente refletir a qualidade do necessário em si mesma: se a necessidade é limite à possibilidade, a contingência também há de ser, pois se a necessidade de um elemento depende da multiplicidade indefinida que lhe é própria, todos esses elementos precisam, para serem determinados como tal, também, de efetividade. Daí, a partir da abolição das distinções entre forma e conteúdo, temos o aparecimento da efetividade absoluta¹³⁸.

As diferenças entre as modalidades formais e reais se apresentam, portanto, da seguinte maneira: A contingência formal estabelece a mútua determinação da possibilidade e da efetividade. Um elemento é possível como efetivo ou é possível como não-efetivo; que o efetivo seja possível ou que o efetivo seja não-possível. A contingência formal existe no trânsito entre esses dois elementos. A necessidade formal tratou-se de conceber, na ligação entre possibilidade e efetividade, um limite à variação interna da possibilidade.

O necessário aparece como um limite, transformando a ligação cambaleante entre efetivo e possível em uma forma determinada. A partir dele, a possibilidade deixa de se determinar desordenadamente. Agora necessária, a possibilidade torna-se um fato, isto é, efetiva. Como efetiva, a possibilidade real apresenta uma natureza dupla: é ao mesmo tempo a identidade entre possibilidade e efetividade, enquanto forma, e multiplicidade de conteúdos.

Quando a possibilidade determina a si mesma, ela produz uma possibilidade enquanto possibilidade. Ou ainda, a possibilidade serve de condição para o surgimento de um novo possível. E tantos possíveis serão produzidos até que se satisfaça a condição de efetividade de uma coisa ou de um fato.

A necessidade real, como supressão da possibilidade real, é o reconhecimento, desde já, de sua natureza relativa. Ela surge a partir do fato de que a possibilidade seja o conjunto total das condições nas quais algo pode aparecer, como necessário.

¹³⁷McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic, p. 166-7.

¹³⁸O que Hegel não deixa claro, neste momento, é que essa identidade entre forma e conteúdo é encontrada apenas na forma. O conteúdo, como múltiplo, ainda é externo à unidade entre forma e conteúdo. A seção da causalidade tratará de tornar isso mais claro.

Retrospectivamente, a necessidade real é também contingente, porque aparece somente graças à multiplicidade de conteúdos da possibilidade. A necessidade real surge a partir da multiplicidade de conteúdo, ou seja, da possibilidade de algo ser somente uma possibilidade. Porém, uma vez posto, esse algo determinado não poderia tornar-se outra coisa.

Assim, a contingência e necessidade, porque mutuamente determinados, agem de acordo a impor um limite à multiplicidade dos conteúdos que vimos surgir na possibilidade real, ou seja, de uma possibilidade como possibilidade. Poderíamos nos perguntar: ora, mas se a contingência deixa de ser no instante em que algo se determina como efetivo? Se esse é o caso, a contingência não deixa de ser entendida como tal? Temos de ter em mente que para Hegel não se trata de operar as categorias de acordo com a estrutura lógica da *Doutrina do Ser*. Nesta talvez fosse aceitável elaborar esse tipo de raciocínio, uma vez que as categorias surgem graças ao desvanecimento da categoria anterior. Porém, a *Doutrina da Essência* não obedece mais essa lógica. A extinção de tudo o que se determina como alteridade nos obriga, a retirar a necessidade da própria estrutura contingente. Além do mais, é característica da lógica da Essência de que a passagem não seja equivalente à desvanecimento, mas estabelece, em relação à categoria anterior, uma relação de conservação. Não faz sentido, portanto, do interior de uma lógica cumulativa, afirmar que a necessidade é a extinção da contingência.

Algo surge como necessário desde que as condições para o seu aparecimento sejam cumpridas, mas estas não são necessárias, uma vez que elas podem ser entendidas como contingentes, retrospectivamente. Isto é, elas poderiam ser uma condição qualquer, ou ainda, uma possibilidade que existe apenas como uma possibilidade, mas que na medida em que se determina, como um fato, assume o caráter da necessidade. A necessidade aqui é nada mais nada menos do que o cumprimento de um conjunto não-determinado de categorias para que um objeto seja determinado como tal. “Um determinado resultado é apenas necessário, isto é, inevitável, dadas certas condições. Mas essas condições dadas são contingentes”¹³⁹.

A principal distinção das categorias formais em oposição às reais é que não se trata mais de pensar em uma relação que vai de uma nomeação de elementos que existem por si mesmos; trata-se, ao contrário, nas modalidades reais, de uma relação interna¹⁴⁰. O pôr-se de uma modalidade real é a pavimentação do caminho para a produção das demais categorias

¹³⁹ Taylor, C. Hegel, p. 283.

¹⁴⁰ “os pólos opostos são tratados primeiramente como sendo e estando em si mesmos; cada um deles foi analisado, foi determinado e foi nominado. Na segunda rodada mostra-se que a realidade, isto é, que cada coisa tem diversos aspectos reais, aspectos estes que estão interligados uns com os outros, formando, assim, uma unidade real: as modalidades são aspectos reais diferentes que existem em cada coisa realmente existente”. Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 93.

modais como surgindo internamente umas às outras. Muito embora a divisão interna que persiste nas modalidades reais aponta ainda para a dificuldade de que haja, neste momento, uma alteridade determinada internamente. Por esse motivo, o processo de determinação do efetivo, como real ou existente, depende da possibilidade e da multiplicidade de condições oferecidas por estes.

Dirá Hegel,

Essa efetividade, que constitui a possibilidade de uma coisa (*Sache*), não é, portanto, *sua própria possibilidade*, mas o si mesmo de *outro* efetivo; ela mesma é a efetividade a ser supressumida (*aufgehoben*), a possibilidade *unicamente* como possibilidade. Assim, a possibilidade real *constitui o todo de condições*, uma efetividade que não é refletida em si mesma, mas que está destinada a ser a interioridade, mas de outra, e a voltar a si mesma¹⁴¹.

O que Hegel parece querer dizer com isso é 1) a efetividade formal era somente na medida em que ela era formalmente possível e 2) uma vez que a efetividade real se encontra ligada à possibilidade real, não significa mais pensar que a superação da possibilidade engendra uma outra possibilidade indefinidamente, mas somente até a produção de uma efetividade. Melhor dizendo, as modalidades reais dão conta da infinitização despropositada do possível, própria da finitude.

A possibilidade, não mais como formal, mas como real, é interna à efetividade e por esta razão, é o conjunto total das condições em que o efetivo se apresenta como tal. Não só isso resolve o problema da possibilidade formal, cujo vale-tudo é uma questão seriamente enfrentada por Hegel, mas a efetividade ganha um status de auto-condicionada.

Por outro lado, a possibilidade real, quando se reúne como tal, desaparece na efetividade. O cumprimento dessas circunstâncias determina que um possível se torne efetivo. A possibilidade real não requer outra para a supressumir: ela supressume a si mesma¹⁴².

Há, neste momento, um aspecto que não vimos aparecer nas modalidades como grandezas formais: o fato de que a efetividade real inaugura uma forma precária de auto-condicionamento. Hegel diagnosticará essa auto-supressunção como a superioridade das modalidades reais frente às suas contrapartes formais. Nestas, tratou-se de afirmar que a possibilidade realizara uma dispersão radical da efetividade.

¹⁴¹WL, p. 1009-10, grifos do original; SL, p. 483.

¹⁴²Guzmán, L. Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy, p. 85.

A efetividade era incapaz de conservar sua integridade ante o aspecto radicalmente negativo da possibilidade. A necessidade real, como auto-condicionada, produto da possibilidade real, não será mais entendida a partir de uma qualidade disruptiva e completamente corrosiva. A efetividade real será capaz, a despeito de ainda precisar conter, dentro de si mesma, as multiplicidades da possibilidade real como condição do aparecimento de novas efetividades, logrará em conservar a si mesma.

Porém isto não é produzido sem que haja um custo: a auto-suprassunção da possibilidade real em necessidade real é a maior força e ao mesmo tempo a maior fraqueza da primeira categoria modal real. Ora, se ela apresenta como ganho o fato de conservar-se (porque Hegel precisa garantir que a multiplicidade não é um conjunto de coordenadas que apontam para qualquer direção), ela não cessará de produzir a si mesma, ou ainda, de reproduzir-se (uma possibilidade que existe somente como possibilidade).

Se a necessidade formal era apenas a garantia de que a possibilidade não fosse capaz de produzir outra coisa senão a efetividade (porque era a articulação da possibilidade e da efetividade enquanto grandezas formais), minando o possível como qualquer coisa, essa auto-suprassunção das modalidades reais será entendida como a necessidade real (*reale Notwendigkeit*), ou ainda, será entendida como identidade consigo mesma. “O que é necessário”, neste momento, dirá Hegel “não pode ser de outra forma”¹⁴³.

O que aparece como necessidade real é nada mais nada menos do que o processo de algo que se torna o que é; este movimento não poderia ter acontecido de outra maneira. Dadas determinadas circunstâncias e condições, nada poderia ter surgido que não seja aquilo que se apresenta como efetivo. Como vimos, quando a possibilidade surge no interior da efetividade real, elas não podem mais estabelecer uma relação meramente formal. Logo, o possível não é um condicionamento externo e, por isso, não pode apresentar-se como o surgimento de possibilidades que seguem uma cadeia indefinida. O efetivo só produz efetivos e a possibilidade é o conjunto múltiplo interno que torna possível o efetivo tornar-se efetivo, ou ainda, é o conjunto das condições em que o efetivo se apresenta como tal.

A necessidade real é exatamente a sedimentação da possibilidade como condição. Uma vez que ela existe, o que é produzido não poderia ter sido de outra maneira. Muito embora, como é também contingente, vimos que do ponto de vista retrospectivo, as condições do efetivo poderiam ter aparecido desta ou daquela maneira. A condição de A ser necessário foi determinada como sendo necessariamente B, ou C, mas porque também é contingente,

¹⁴³WL, p. 1012; SL, p. 484.

caso fossem apresentadas outras efetividades, teríamos outro conjunto de possibilidades condicionantes.

O processo da necessidade começa com a existência de circunstâncias dispersas (*Zerstreuter Umstände*), que parece nada terem umas com as outras, nem terem em si nenhuma conexão. Essas circunstâncias são uma efetividade imediata, que entra em colapso consigo mesma e dessa negação surge uma nova efetividade¹⁴⁴.

A unidade da possibilidade real, que se converte em necessidade real, apontada por Hegel, parece ser, desde já, uma unidade vacilante. De um lado, ela é a produção de uma identidade consigo mesma, porque se mostra como necessária, mas, ao mesmo tempo, é uma necessidade que não pode existir como grandeza auto-condicionada. Se a necessidade tem de ser mediada pelos acidentes internos desta identidade para tornar-se necessária, não estamos ainda falando do Ser enquanto autossubsistente ou absoluto. Por isso, a necessidade real vai se tornar equivalente à necessidade relativa¹⁴⁵.

A contingência reaparece de surpresa, uma vez que ela parecia ter sido, anteriormente e de forma correta, substituída pela necessidade formal. Isto significa apenas que o aspecto negativo e múltiplo posto pela contingência não havia sido enfrentado radicalmente. A natureza dupla da necessidade real, como necessidade relativa, aparece como a tensão entre o auto-condicionamento da forma e a dependência da forma com respeito às condições fornecidas por ela a partir das possibilidades da multiplicidade do conteúdo.

Por ser ainda a forma relativa da modalidade, a convergência entre necessidade, como grandeza real, e contingência, deve conter uma ligação entre efetividade, possibilidade e necessidade. A contingência, em sua primeira aparição, existia como o elemento que tornava possível o trânsito entre efetividade e possibilidade. Graças a ela, o efetivo passou a estar ligado à possibilidade. Algo pode ser efetivo ou pode não ser efetivo. Naturalmente, isso não é suficiente para garantir que algo apareça como efetivo, dado a característica vacilante da contingência. O necessário surge para garantir que qualquer coisa que venha à cena, como possível, seja necessariamente efetiva. A necessidade real persiste no trânsito entre

¹⁴⁴Enz, p. 289; Enc., p. 275.

¹⁴⁵ É importante apenas ressaltar que esse caráter externo do condicionamento operado por outrem à necessidade não pode ser entendido como uma exterioridade qualquer. O outro que surge neste momento é uma exterioridade, “embora essa relação com a externalidade seja a manifestação de si mesma” Gúzman, L. *Relating Hegel’s Science of Logic to Contemporary Philosophy*, p. 86. Essa é uma peculiaridade da *Doutrina da Essência*; aqui não se trata de opor interno e externo como se fossem duas formas (pois vimos no início da apresentação do absoluto que este é exatamente a abolição entre exterioridade e interioridade), mas duas características da mesma forma.

possibilidade e efetividade, mas ela é, ao mesmo tempo, a unidade positiva destes, ou ainda, uma unidade tardia do conjunto múltiplo das condições da possibilidade real.

Modalidades absolutas

A tentativa de ligação entre essas três categorias (efetividade, possibilidade e necessidade) vai resultar no aparecimento das modalidades como absolutas. São absolutas simplesmente porque elas não seguem condicionadas por algo que lhes imprima uma relação de dependência (seja quando tínhamos uma forma determinada pela multiplicidade de conteúdos, relações necessárias que precisam de condicionais exteriores à necessidade, etc), ou qualquer maneira de alteridade. Efetividade, possibilidade e necessidade vão ser apresentadas como um e só momento.

Absoluto significará, por enquanto, simplesmente uma categoria não condicionada. Como vimos acima, o conjunto de etapas apresentado anteriormente, em suas apresentações formais e reais, persistiu como natureza dupla: aboliam a diferença entre externo e interno, porque partiram da definição indeterminada do absoluto, mas operavam imediatamente uma divisão interna que persistiu até a necessidade real. Como afirma Taylor, nas modalidades reais

estamos lidando com a realidade como sistematicamente relacionada, como condicionante e condicionada. Assim, a necessidade real ainda está inseparavelmente ligada à contingência. O que é realmente necessário, também é de outro ponto de vista contingente. B segue de A, mas A pode não ter acontecido. E reciprocamente a contingência também é de outro ponto de vista da necessidade real¹⁴⁶.

O surgimento da efetividade absoluta retoma o processo anterior do aparecimento da efetividade como necessária: o efetivo absoluto é, como tal, uma efetividade que não poderia ter sido de outra maneira¹⁴⁷. A efetividade absoluta ainda não produziu a possibilidade internamente a si mesma, pois como vimos, no caso da necessidade real, a possibilidade existia apenas como o conjunto de condições que faz o efetivo apresentar-se como necessário.

Ora, mas como estamos diante de modalidades absolutas, não é possível simplesmente ignorar a possibilidade, pois determinar algo como absoluto não implica na produção de um reducionismo. Neste momento, ela será trazida internamente à efetividade. Dizemos que ela

¹⁴⁶ Taylor, C. Hegel, p. 284.

¹⁴⁷ “A efetividade absoluta, escreve ele [Hegel], é aquela efetividade ‘que não pode ser de outro modo’, isto é, ela é necessidade absoluta, mas é também, ao mesmo tempo, contingência absoluta”. Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 92-93.

será trazida porque não é o caso de que a possibilidade encontra-se demonstrada pelo simples fato de ser contrária ou como condicionante de algo. Na necessidade real, por exemplo, vimos que ela permaneceu como um conjunto de condições da necessidade.

Hegel parece aqui usar a cartada da pressuposição como justificativa de aparecimento do possível. É possível porque absoluta, quando, na verdade, deveria ser o caso de que, o testemunho da possibilidade deveria ser demonstrado do ponto de vista dela própria e não como uma condição da efetividade, como absoluta. De todo modo, essa possibilidade vai existir como igualmente absoluta e vazia de conteúdo. Ela será contingência. A existência de algo que bem poderia ser um outro. Segundo Hegel,

Esse *vazio* de sua determinação torna-se uma *mera possibilidade*, que pode ser outro ou determinada como possível. Mas essa possibilidade é ela mesma o *absoluto*; pois é a possibilidade de ser tanto uma possibilidade quanto uma efetividade. Por ser essa indiferença consigo mesma, ela é postulada como uma determinação contingente (*Zufällig*) e vazia (*leere*)¹⁴⁸.

Por que a contingência aqui significa o vazio? Já não havíamos determinado que a possibilidade real era a contradição entre a identidade da forma, como possibilidade e efetividade, e a multiplicidade do conteúdo, como possibilidade? Exatamente por apresentar ainda uma diferença interna entre forma e conteúdo, Hegel precisa demonstrar o aparecimento do conteúdo internamente à forma. O que Hegel quer fazer é indicar que o conteúdo não é uma unidade acessória do conceito (no caso da possibilidade real e as multiplicidades de conteúdo), como Kant havia determinado, ou que o conteúdo é apenas um apêndice de confirmação do conceito.

Com efeito, aqui é apresentada uma manobra que difere do andamento das modalidades reais e formais. Na contingência formal, ela era considerada o trânsito infundável entre possibilidade e efetividade, já a contingência real, como possibilidade, era simplesmente a multiplicidade de conteúdos da efetividade real. Em ambos os casos, a necessidade aparecia para suplantar a precariedade da contingência. Seja no primeiro caso, como a obrigação de fazer de um trânsito incessante uma identidade e do segundo caso de atribuir à contingência o mero papel de um conjunto total de condições, que quando satisfeitas, dão emergência ao necessário. Aqui não se trata mais de a necessidade aparecer externamente à contingência para fazer dela uma categoria válida. Para ser válida, ela precisa determinar-se sem que seja possível atribuir relações de condicionamento ou pressuposição em relação à necessidade.

¹⁴⁸WL, p. 1016-7, grifos do original; SL, p. 486.

Nas palavras de Cirne-Lima, neste momento, Hegel “retomando uma idéia central de todo seu sistema, procura mostrar a circularidade destas determinações categoriais”¹⁴⁹.

Nas palavras de Hegel, “É, portanto, ela mesma [necessidade] que se determina como contingente, repele-se em seu ser e, nessa repulsão, retornou apenas a si mesma e, nesse retorno, seu ser repeliu a si mesmo”¹⁵⁰.

Quando Hegel identifica necessidade e contingência não se trata mais de fazer da última um passo a ser retirado da cadeia de determinação das modalidades. A contingência, ao engendrar a possibilidade, a diversidade e a multiplicidade, na apresentação das modalidades absolutas, não pode ser destruída ou retirada do campo da apresentação dos modos do Ser, como Essência. Se a contingência é retirada do campo, o pensamento da multiplicidade, da diversidade e da possibilidade também deixa de ocupar o espaço da efetividade. No espaço das razões das modalidades reais, a contingência era entendida como sucessão à necessidade, portanto, como menos efetiva do que aquela.

Na apresentação das modalidades absolutas parece tratar-se de o contrário: o que sucede a necessidade é a contingência. Mas o que acontece de diferente aqui? Vimos que a necessidade, nas modalidades formais e reais, tinha esse papel de restringir a multiplicidade da contingência. O múltiplo por si só não era capaz de produzir uma estabilidade necessária ao processo de determinação do Conceito. Multiplicidade significava inconstância e para domar a tautologia da contingência formal e o conjunto de possibilidades infundáveis da possibilidade real, Hegel é obrigado a fazer do contingente uma necessidade. Ou ainda, do contingente como exterior à necessidade. Vimos também que o contingente opera, ao lado da necessidade, nas modalidades reais, um papel restritivo. Pelo advento das modalidades absolutas, o que parece acontecer, como veremos adiante, é que a relação entre necessidade e contingência irá abolir essas diferenças e abdicar inteiramente de papéis de condição, controle ou imposição¹⁵¹.

A contingência, juntamente à necessidade, operava da seguinte forma: de um lado a identidade entre efetividade e possibilidade, como necessidade; de outro o conjunto das multiplicidades do conteúdo dessa identidade, como condicionantes da identidade produzida. A contingência opera de tal modo a oferecer as condições para o aparecimento de um efetivo. É ao mesmo tempo uma efetividade que é produzida a partir de qualquer condição. Uma vez

¹⁴⁹ Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 93.

¹⁵⁰ WL, p. 1018, grifos do original; SL, p. 486.

¹⁵¹ A interpretação de Cirne-Lima é a de que uma vez que chegamos às modalidades absolutas, a hierarquia que se apresentou nas rodadas formais e reais desaparece. Cf. Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 92.

posto uma conjuntura, uma efetividade surge, produzindo um espaço de razão justificado pelas condições próprias do seu aparecimento. Inversamente, quando o efetivo é finalmente produzido, os requisitos que sustentam o seu aparecimento, uma vez cumprida todas as condições necessárias, não pode ser de outro modo.

A contingência, como modalidade absoluta, exerce seus poderes restritivos recém-adquiridos¹⁵². Para que haja uma identificação entre necessidade e contingência, é preciso que elas não se determinem como funções opostas (toda oposição acaba por produzir uma identidade), já que não se trata mais de sustentar uma relação de condicionante e condição, ou ainda, produzir uma identidade relativa entre necessidade e contingência. Uma vez que a necessidade exerce limite à multiplicidade, a contingência precisa exercer igualmente um limite. Qual elemento será alvo da restrição da contingência? Nas palavras de Hegel,

Assim, em sua realização, a *forma* permeou todas as suas diferenças e tornou-se transparente, e como uma *necessidade absoluta*, é apenas essa simples *identidade de estar em sua negação* ou *numa relação essencial consigo mesmo* (*in dem Wesen mit sich selbst*)¹⁵³.

Por isso, a forma não pode continuar a estabelecer uma relação de distância à multiplicidade de conteúdos. A absoluta necessidade é uma identidade do Ser em sua negação consigo mesmo. Essa formação de uma unidade será a responsável, dentre outras coisas, a executar, daqui para frente, o programa de abolir as distinções entre forma/conteúdo e entre multiplicidade/unidade.

Se voltarmos ao problema da multiplicidade, na *Doutrina do Ser*, podemos ver claramente que a linguagem utilizada por Hegel, no livro da Essência, para se referir à relação entre necessidade e contingência (o ser que se repele de si mesmo) é muito similar àquela usada para referir-se ao ser-para-si, ao final do livro I. Muito embora, no livro do Ser, sejam usadas as palavras atração (*Attraktion*) e repulsão (*Repulsion*) em vez de repelir (*abstoßen*), a intenção era demonstrar a insustentabilidade do ser-para-si e justificar o aparecimento do Ser não só como qualidade, mas como quantidade.

O problema da quantidade é insistente e aparece ao longo de toda a *Doutrina da Essência*, visto que, como Hegel mesmo afirmava, a Essência era, para o todo da *Ciência da*

¹⁵² Vimos que desde as rodadas reais, a contingência, como determinada mutuamente à necessidade, refletia as restrições do necessário em si mesma. Em ambos os casos, a restrição se resumia na aceitação de ambas as modalidades à imposição do efetivo ao possível. Aqui se trata de uma restrição que se identifica àquela da necessidade.

¹⁵³ WL, p. 1018, grifos do original; SL, p. 486.

Lógica, o que a quantidade era para o Ser¹⁵⁴. De qualquer modo, nos dois casos significava indicar uma negação da unidade. A multiplicidade existia como a limitação da pseudo-unidade formada ao final da qualidade, sob o nome da exclusão do Um (*Ausschließen des Eins*).

Quando o infinito põe-se como exterioridade, ele força a unidade que havia sido determinada, na qualidade, a reconhecer os seus limites. Como pluralidade, o infinito é uma produção de um si mesmo indefinidamente. Essa auto-preservação da unidade, como múltiplos Unos, garante a exteriorização da infinitude, mas o preço da garantia do Um é ao mesmo tempo sua dissolução. "Essa auto-preservação dos Unos através de sua referência negativa uns para com os outros é, no entanto, sua dissolução (*Auflösung*)"¹⁵⁵. Portanto, Hegel dirá que "A repulsão [é determinada] como posição do múltiplo, a atração como posição do um"¹⁵⁶.

A despeito das mudanças de linguagem, *Repulsion* e *abstoßen* poderiam ser consideradas como palavras sinônimas, pois ambas apresentam a mesma função: o ato de repelir implica, em ambos os casos, na aparição da multiplicidade e na indicação dos limites da unidade. Evidentemente, no caso da *Doutrina da Essência*, existe um interesse em abolir as diferenças entre o ser-para-si e o ser-para-outro. Portanto, o que se rejeita, no livro da Essência, não é um elemento alheio, qualitativamente idêntico, mas numericamente distinto. O que se repele é o próprio Ser.

Neste momento, "A diferença entre o conteúdo e a forma em si desapareceu"¹⁵⁷. A absoluta necessidade é, portanto, a verdade que foi sustentada pelos fracassos das modalidades formais e reais. A absoluta necessidade será entendida finalmente como tal porque não possui nenhum fundamento ou condição¹⁵⁸. Como Essência, possui fundamento, mas somente na medida em que seja reconhecido o fato de que o fundamento da absoluta necessidade é ela mesma.

¹⁵⁴ Cf. WL, p. 694.

¹⁵⁵ WL, p. 278; SL, p. 138.

¹⁵⁶ WL, p. 289; SL, p. 143.

¹⁵⁷ WL, p. 1018; SL, p. 486-7.

¹⁵⁸ Cirne-Lima evoca uma imagem para ilustrar o atual estado absoluto das modalidades. Segundo o filósofo brasileiro: "Pensemos um círculo cortado no centro por uma linha vertical e por uma linha horizontal, de maneira a formar quatro pólos. Escrevamos à esquerda 'efetividade', à direita 'possibilidade', em baixo 'contingência', em cima 'necessidade' e, agora, façamos tudo isso girar em torno do ponto central. Todos os quatro conceitos são 'absolutos', todos eles tem o mesmo valor e o mesmo peso, sem que haja prevalência ou primado de um sobre os outros. De acordo com essa imagem, a circularidade estaria constituída". Entretanto, mesmo afirmando a imagem do círculo como apresentação do absoluto, Cirne-Lima entende que a exposição dos conceitos por Hegel acaba dizendo muito mais do que essa imagem do círculo poderia nos comunicar. Isto é, esse estado de equilíbrio dos conceitos não é exatamente o que se passa quando Hegel escolhe privilegiar a necessidade em relação à contingência, dirá o filósofo.

Parece ser o caso de que a determinação da necessidade de algo não depende de um ponto neutro ou exterior a partir do qual é possível confirmar ou sustentar a necessidade desse algo. Se se deseja determinar o Ser daqui para frente é preciso reconhecer que seja qual for suas coordenadas, elas constituem um processo de auto-produção e auto-condicionamento. “Assim, a necessidade se mostra como autocondicionada, dependente apenas de si mesma”¹⁵⁹.

Essa é a absoluta necessidade: independente daquilo que se produz (porque contingente), é necessário que reconheçamos a ausência de uma alteridade que determine, condicione ou pressuponha o Ser. Tudo aquilo que ele é, deve somente a si mesmo as suas condições de existência. O estabelecimento do limite ou do caráter de restrição imposto pela absoluta necessidade é exatamente o de excluir a alteridade do conjunto de condições do Ser. A insistência de Hegel em estabelecer uma relação de limite ou restrição se justifica aqui pela construção do Ser como *causa sui*.

Nas palavras de Hegel, a “Absoluta necessidade é, portanto, a reflexão ou a forma do absoluto, a unidade entre Ser e Essência, imediaticidade simples que é *negatividade absoluta*”¹⁶⁰. É ao mesmo tempo a existência de uma multiplicidade, uma efetividade diferenciada na forma de outros, mas como identidade absoluta é a conversão total da possibilidade em efetividade e da efetividade em possibilidade. Por isso mesmo, a necessidade absoluta é cega¹⁶¹.

Taylor afirma que a posição da necessidade absoluta significa “que necessidade é basicamente a mesma coisa que a liberdade”¹⁶². De maneira mais enfática o autor afirmará que

Nós normalmente reclamamos que a necessidade é o oposto da ação proposital livre. A necessidade é cega, enquanto a ação de propósito livre vê seu fim. Mas a necessidade só é cega quando é, assim, unida à contingência, de modo que não podemos ver a conexão entre os termos que ela une. Vimos, no entanto, que essa contingência é uma mera superfície da necessidade. Entendido propriamente, esta necessidade subjacente, vista como realmente repousando sobre si mesma, é totalmente transparente.

Entretanto, discordamos da posição de Taylor, pois a liberdade ainda não está posta neste momento. Sabemos que existem diferenças acerca da exposição das categorias, eventuais supressões e reorganizações feitas por Hegel, de modo a diferenciar a lógica

¹⁵⁹ Taylor, C. Hegel, p. 285.

¹⁶⁰ WL, p. 1019, grifos nossos; SL, p. 487.

¹⁶¹ Cf. WL, p. 1020.

¹⁶² Taylor, C. Hegel, p. 285.

enciclopédica da grande lógica. Taylor toma como referência a enciclopédia. De qualquer modo, a necessidade não poderia ainda ser totalmente transparente, porque a alteridade não se encontra trazida internamente ao Conceito. Por isso, há a preservação, a despeito da auto-causação, de uma forma que produz um conteúdo. O máximo que podemos dizer, por agora, é que há uma proto-liberdade da necessidade; a possibilidade de extinção das coerções externas e o início de uma produção orientada internamente. Entretanto, essa operação encontra-se empobrecida pelas limitações próprias fornecidas através do ponto de vista da absoluta necessidade.

A identidade absoluta, formada graças à necessidade absoluta, é uma resposta direta à possibilidade formal, cuja natureza consistia em ser tudo (o conjunto total de possibilidades e o conjunto total de impossibilidades). Hegel produz a certeza de que se algo se determina a partir de grandezas modais, estas não podem transformar o Ser em qualquer coisa ou fazer dele a fonte de qualquer qualidade. Apesar de cega, a necessidade absoluta afirma categoricamente que, dentro da multiplicidade interna e diferenciada da absoluta necessidade, é absolutamente necessário que uma possibilidade torne-se efetividade e vice-versa desde que não seja mais possível determinar a efetividade como outra coisa senão uma efetividade auto-causada.

Pois o ser é colocado como absolutamente necessário, como mediação consigo mesmo, que é a negação absoluta da mediação através de outra coisa, ou como sendo aquilo que é idêntico apenas ao ser; um *outro* que tem efetividade em *ser*, é, portanto, como tal *apenas possíveis* em leis vazias determinadas. Mas essa *contingência* é a necessidade absoluta; é a *essência* daquelas realidades livres e necessárias. Essa essência é *avessa à luz*, porque nessas realidades não há reflexo, nem *brilho* (*scheinen*) porque elas só são fundadas em si mesmas, formadas por si mesmas, só se manifestam *para si mesmas* - porque estão apenas *sendo*. - Mas a essência deles vai gerar e revelar o que *é* e o que eles *são*.¹⁶³

Pela primeira vez, na apresentação das modalidades, Hegel utilizará o termo liberdade. Nada do que testemunhamos anteriormente (o Ser como transformação, como multiplicidade, como diversidade, etc) garantiu sua liberdade. Esta só é possível na medida em que Hegel é capaz de garantir que não se trata mais de um jogo de aparecimento de identidades relativas, ou ainda, de um processo de determinação que não existe como autônomo. De acordo com Hegel: “Elas [possibilidade e efetividade] são, portanto, ambas como *efetividades livres*,

¹⁶³WL, p. 1020-1, grifos do original; SL, p. 487-8.

nenhuma das quais aparece na outra; nem querem mostrar um traço de sua relação com a outra; em si, cada uma é o necessário sobre si mesma”¹⁶⁴.

A liberdade se relaciona não somente com o aspecto da autonomia, cuja estreia se dá ao final da *Doutrina da Essência*, mas também se relaciona ao caráter da absoluta negatividade que é produzida na necessidade absoluta. Isso quer dizer que é livre porque autônoma, mas além de subsistir por si mesma, a necessidade absoluta produz um Ser que, como absoluta negatividade, não possui um caminho pre-determinado a seguir, uma vez que a única coisa necessária que pode ser dita do Ser, por enquanto, é que ele existe como *causa sui*.

Mas será que Hegel relaciona liberdade à absoluta negatividade, ou a liberdade pode existir sem ela? Tudo o que Hegel parece querer ressaltar é que o Ser e o Nada finalmente superam a precariedade da qualidade a qual estavam destinados: a de serem elementos que possuem uma ligação através do tornar-se, mas incapazes de fazer uma unidade; guardavam suas respectivas qualidades intactas, tanto no aparecimento, quando no esvanecimento.

Parte da razão pela qual sustentamos não se tratar de uma liberdade no sentido rigoroso do termo se relaciona ao fato de que a absoluta negatividade responde pelo aspecto irracional que ainda ronda o Ser. Neste momento, mesmo quando é absolutamente necessária, a necessidade permanece cega. Mas uma vez que a irracionalidade (existindo aqui como multiplicidade, aleatoriedade, contingência, acaso, etc) passa a ocupar internamente o Ser, ela ainda pode ser chamada de irracional¹⁶⁵? Mesmo que Hegel tenha sido capaz de finalmente demonstrar o que em Espinosa permaneceu como um pressuposto, ainda nos resta saber se a absoluta necessidade supera a cegueira que nela se encontra. A absoluta negatividade vai ser entendida como a própria exposição do Ser, cuja externalização vai ser capaz de revelar aquilo que ele é.

Retomando as contribuições de Cirne-Lima, a passagem da contingência absoluta à necessidade absoluta “[...] é, se não falsa, pelo menos confusa, podendo assim, induzir ao erro”¹⁶⁶.

A proposta de correção da passagem da contingência absoluta à necessidade absoluta, por Cirne-Lima, passa pelo abandono de uma gramática que imprima ao Ser um modo único

¹⁶⁴WL, p. 1020, grifos do original; SL, p. 487.

¹⁶⁵Sobre esse aspecto Merleau-Ponty dirá que Hegel “inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo a uma razão ampliada que permanece tarefa do nosso século. Ele é o inventor dessa razão mais compreensiva que o entendimento, que é capaz de respeitar a variedade e singularidade das psiques, civilizações, métodos de pensamento e contingência da história; no entanto, não desiste de domina-los para levá-los à sua própria verdade”. Merleau-Ponty M. L’existentialisme chez Hegel, p. 75.

¹⁶⁶Cirne-Lima, C. Sobre a contradição, p. 100.

de mostrar a si mesmo. A estratégia é a de que se possa preservar a riqueza conceitual da necessidade e da contingência. Portanto, para que a operação dessas duas grandezas seja garantida, Cirne-Lima procura ressaltar a contingência nas afirmações necessárias de Hegel.

Dever-ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira. O que deve ser é necessário em certo sentido, mas este sentido de necessidade permite que as coisas possam ser de forma contrária àquela que deve ser. O dever-ser sempre pressupõe contingência, nele a contingência sempre está contida. Tomemos como modelo conceitual o dever-ser, o "Sollen" e não o ser-necessário, o "Müssen"; as coisas devem ser de uma maneira determinada; mas este dever-ser não exclui nem impossibilita contra-fatos, muito pelo contrário, ele os pressupõe e exige ao menos como sendo possíveis; se contra-fatos existem de fato, então eles estão contidos no dever-ser como aquilo que, embora não devesse existir, pode perfeitamente existir e, no caso, existe¹⁶⁷.

Cirne-Lima está correto ao dizer que a necessidade absoluta é a afirmação de que nada poderia ter sido de outro modo, ou que não há contrafatos que eliminem o que está determinado como necessário. Entretanto, quando a necessidade absoluta surge, ela afirma que não há contrafatos para negar a determinação do Ser como autocausado. “O necessário é em si relação absoluta (*absolute Verhältnis*); isto é, o processo desenvolvido (nos parágrafos precedentes) em que a relação se suprassume igualmente para [ser] a identidade absoluta”¹⁶⁸.

Embora Hegel tenha dito que neste momento as diferenças entre forma e conteúdo foram superadas, porque é produzida uma identidade absoluta, ela precisará ser revisitada, pois ainda não é capaz de enfrentar um conjunto de divisões internas que nela ainda residem. Por isso, é preciso também ressaltar que a exterioridade não foi eliminada e a interioridade que une forma e conteúdo existe apenas como indiferença à exterioridade, prestes a ser redescoberta na apresentação da substância¹⁶⁹.

O que isso quer dizer é que Cirne-Lima está correto ao afirmar o necessitarismo de Hegel, mas o que esse necessitarismo implica é a inescapável determinação da auto-causação. Não há possibilidade de que o Ser, após atravessar as modalidades, seja outra coisa senão auto-causação. Porém, a produção do Conceito é cega, não há como predizer seus caminhos, embora eles precisem ser aclarados e demonstrados ao longo do caminho em direção à ideia absoluta.

¹⁶⁷ Id, p. 107.

¹⁶⁸ Enz., p. 294; Enc., p. 279.

¹⁶⁹ “Através da dialética das coisas e propriedades, da lei, da forma e do conteúdo, do todo e parte, e finalmente do interior e do exterior, descobrimos que toda a conexão necessária não pode ser vista como alguma força separada e /ou por trás do externo múltiplo”. Taylor, C. Hegel, p. 287.

Por isso, concordamos com Luft, quando ele afirma que “o âmbito da contingência inerente ao pensamento não contradiz, mas, ao contrário, reforça a grandiosidade da pretensão da filosofia hegeliana, ao almejar ao mesmo tempo dar conta da finitude e da infinitude da subjetividade”¹⁷⁰. Ele segue afirmando também que “nem é contraditório com as pretensões de Hegel *crer* como possível tal eliminação da contingência via superação imanente da finitude no círculo fechado da Ideia”¹⁷¹. Se a autocausação fosse, ao mesmo tempo, um predicado que pode ser ou não ser, o sistema precisaria se deparar com o fato de que a possibilidade, operada sem limites, coloca em risco a própria estruturação do Conceito. Neste caso, o Conceito poderia assumir certos predicados desde que eles não fossem necessários. Isso produz o risco de que o que se determina como Conceito não possui nada de absoluto.

O risco está, afirma corretamente Luft, de que esses limites (a necessidade absoluta é também um limite) que são postos ao Conceito, por Hegel, acabem por destruir a dimensão crítica da dialética. Defenderemos que embora haja uma linguagem que induza à percepção de que o Absoluto seja uma unidade rígida formada de uma vez por todas, está presente no pensamento hegeliano uma relação muito particular entre finitude e infinitude que repõe o problema que é enfrentado aqui: para que o predicado de absolutidade seja assumido, é preciso atravessar toda a exterioridade que impede o ser de constituir-se como absoluto. Além do mais Cirne-Lima precisa mostrar que a relação entre necessidade e contingência não termina na discussão sobre as modalidades. O enfrentamento da natureza contingente da subjetividade, por exemplo, anima a discussão sobre o que é permanente e o que é passageiro, quando a subjetividade precisa reconstruir a lógica inteira a partir de parâmetros autotélicos.

A etapa de constituição da autocausação coloca a necessidade absoluta como um estágio que antecede o nascimento da substância. Porém, mais do que anteceder o aparecimento do pensamento substancial, a necessidade absoluta produz uma forma diferenciada de leitura de serialização que vimos aparecer até agora. A principal contribuição reside no fato de que a sucessividade implicada nos processos determinantes do conceito não podem ser tratadas como modos pré-determinados, como se o seguimento de etapas assentisse uma produção que tem em vista apenas o cumprimento de um percurso previamente definido. A necessidade absoluta, descrita por Hegel, não conhece o seguimento de sua formação. O conteúdo por ela determinado permanece inconstante e variável.

¹⁷⁰ Luft, E. Sementes da dúvida, p. 183.

¹⁷¹ Idem.

Uma Substância livre?

A lógica enciclopédica escolhe caminhos distintos acerca da exposição do tema das modalidades. Não se tratou de pensar as modalidades absolutas a partir da gramática da efetividade, da possibilidade, da contingência e da necessidade. Elas sequer encontram-se tematizadas na *Enciclopédia*, quando Hegel sugere a transformação das categorias modais reais. O filósofo alemão ignora as modalidades absolutas e segue direto ao problema da causalidade. Talvez por ter percebido que as modalidades absolutas são, desde já, um processo de causalidade, Hegel tenha considerado a exposição das modalidades absolutas desnecessárias ou redundantes. Como ele mesmo afirma na *Grande Lógica*, “Necessidade absoluta é relação absoluta, porque não é o ser como tal, mas o ser que é porque é, ser como a absoluta mediação (*absolute Vermittlung*) consigo mesmo”¹⁷².

Na lógica enciclopédica, a necessidade real, entendida também como necessidade relativa, aparece imediatamente como um problema de relações substanciais (*Substantialitätsverhältnis*). Em princípio, a necessidade relativa surge a partir da dualidade substancialidade e acidentalidade (*Akzidentalität*). De acordo com Hegel: “A substância é, portanto, a totalidade dos acidentes os quais podem ser considerados negatividade absoluta, isto é, é revelada como poder absoluto e, ao mesmo tempo, como a riqueza de todo o conteúdo (*Reichtum alles Inhalts*)”¹⁷³.

Esse gesto hegeliano funda, em seus próprios termos, uma ontologia dos acidentes, cuja multiplicidade, como conteúdo externo, é condicionada por uma unidade substancial. A manifestação dos atributos da substância apenas afirma o que ela é: uma unidade consigo mesma.

Catherine Malabou, do mesmo modo, produz uma definição de ontologia acidental inspirada, dentre outras coisas, pela filosofia hegeliana. De forma corretamente dialética, Malabou insiste que a distinção entre forma e conteúdo produz somente uma identidade da forma. A construção de uma verdadeira ontologia acidental deve implicar, também, em uma implosão da forma, ou ainda, na capacidade da forma refundar a si mesma¹⁷⁴. Por isso, vemos que a forma, tal como exposta por Hegel, ainda encontra seu movimento cessado, uma vez

¹⁷²WL, p. 1025, grifos do original; SL, p. 490.

¹⁷³Enz., p. 294; Enc., p. 280.

¹⁷⁴“A formação de um novo indivíduo é precisamente essa explosão da forma que abre uma saída e permite o ressurgimento de uma alteridade que o agente não pode assimilar completamente”. Malabou, C. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*, p. 12.

que o produto da substância a identifica naquilo que lhe é próprio. Um conteúdo, como accidental, que apenas confirma a igualdade da substância com ela mesma.

Com efeito, o que se encontra posto na ontologia accidental hegeliana, neste momento, é um movimento de transformação da forma da Substância em conteúdos múltiplos, que, por sua vez, reafirmam a identidade da forma.

A Substancialidade é a absoluta atividade da forma (*absolute Formtätigkeit*) e o poder da necessidade (*Macht der Notwendigkeit*), e todo o conteúdo apenas o momento, que pertence apenas a este processo: a transformação absoluta da forma e do conteúdo entre si¹⁷⁵.

Quando Hegel dispõe substância e acidente desta maneira, afirmará os limites da substância espinosista por ser condicionada pelos limites da necessidade¹⁷⁶. A substância é precisamente o lugar no interior do qual a multiplicidade é uma instância que consome sua própria possibilidade interna para garantir a identidade própria de outrem. A multiplicidade emerge apenas como derivação da Substância, reafirmando, assim, sua identidade. A Substância, como é diretamente concebida por Espinosa, dirá Hegel, é

sem mediação dialética prévia, é, como o poder negativo geral, como se fosse apenas este abismo escuro, sem forma (*gestaltlose*), que vaporiza todo conteúdo definido como inerentemente inato, e não apresenta nenhuma consistência positiva em si, produzida a partir de si mesmo¹⁷⁷.

O contingente, enquanto acidente da substância, serve de condição para a formação desta como unidade. Muito embora essa condição não opere qualquer efeito na substância mesma. De acordo com Höhle:

A este respeito, a substância e o acidente não são de todo distintos [...]. Mas os acidentes mudam, de modo que com relação a eles a substância parece ser um poder que cria e destrói, esses dois aspectos (o criador e o destruidor) que são idênticos à medida que um é colocado com o outro. Com base nessa identidade de substância e acidentes, no entanto, "ainda não há diferença real" entre a substância e os acidentes; a absolutez da substância em oposição aos acidentes não é expressa. Hegel, assim, critica criticamente a concepção de substância: nela tudo deve desaparecer - não apenas a diferença, mas também a identidade, que até então persistia como fundamento estável¹⁷⁸.

¹⁷⁵Enz., p. 295; Enc., p. 280.

¹⁷⁶“A substância é um estágio essencial no processo de desenvolvimento da ideia, mas não é em si, nem é a ideia absoluta, mas a ideia *na forma ainda limitada de necessidade (noch beschränkten Form der Notwendigkeit)*”. Enz., p. 295, grifos nossos; Enc., p. 280.

¹⁷⁷Enz., p. 297; Enc., p. 281-2.

¹⁷⁸Höhle, V. II Sistema di Hegel, p. 306-7.

A exposição da substância espinosista serviu para nos mostrar as insuficiências lógicas ligadas à sua formação. Uma vez que ela é relativa aos acidentes produzidos por ela, a ideia de autossustentação não se encontra inteiramente realizada. Não deixa de ser o caso, e Hegel deixa isso claro no texto da *Enciclopédia*, de que a relação entre substância e acidente possa ser também nomeada ou entendida como a relação entre necessidade e contingência, respectivamente.

No entanto, o tratamento da filosofia de Espinosa se mostra mais coerente na *Grande Lógica*, pois nesta se tratava de diagnosticar a substância espinosista como um pensamento externo. Antecipando as conclusões das modalidades, Hegel afirma em Espinosa a incapacidade de conceber o absoluto como um movimento interno. Tudo se passa como se Espinosa estivesse produzindo uma Substância que se compreendia como uma identidade imóvel.

O percurso da *Grande Lógica*, além de apresentar mais adequadamente o tratamento da filosofia de Espinosa, é surpreendentemente mais didático acerca da conversão das modalidades em Substância. No texto da lógica tratou-se de Hegel estabelecer que 1) as modalidades absolutas deságuam no nascimento da substância e 2) que a substância, como algo não condicionado, é o início da apresentação de uma causalidade interna.

De acordo com o programa executado pela *Grande Lógica*, a absoluta necessidade é causalidade. “A necessidade absoluta não é tanto o *necessário*, menos ainda a necessidade, mas *necessidade* - sendo simplesmente reflexão (*Reflexion*). É relação, porque é uma distinção, cujos momentos em si são sua totalidade [...]”¹⁷⁹. Sem a determinação de que a causalidade interna da substância é absoluta, não há como sustentar sua natureza incondicionada. Absoluta necessidade igualmente é a afirmação de que a substância é a tentativa de formação de uma unidade, porque absoluta, já que não se trata, neste momento, de estabelecer relações de condicionamento ou pressuposição. Desde que foi reconhecida a existência do absoluto, este se apresenta como manifestação, aparecimento e demonstração do término de sua relação com a alteridade.

Nada há para além ou aquém da substância. “A substância como essa identidade da aparência (*Identität des Scheinens*) é a totalidade do todo e envolve a acidentalidade, e a acidentalidade é toda a própria substância”¹⁸⁰. Porém, a tentativa de produzir uma identidade consigo mesma ainda não é efetiva, na medida em que a existência substancial não ultrapassou as divisões internas da Essência. A substância consolida uma identidade consigo

¹⁷⁹ WL, p. 1023; SL, p. 489.

¹⁸⁰ WL, p. 1027; SL, p. 491.

mesma, porque incondicionada. Porém, ao manifestar-se através dos acidentes e da pluralidade externa do seu conteúdo, uma identidade consigo mesma só pode existir como indiferença às suas multiplicidades.

A substância não pode ser mais entendida como uma imediatidade irrefletida, como era o caso da aparição da efetividade, ou sequer ela pode ser sustentada a partir das distinções entre a existência concreta (*Existenz*) e a aparência. A substância como idêntica a si mesma não pode sustentar uma relação de igualdade sem que ela produza, ao mesmo tempo, uma multiplicidade que se opõe à identidade.

Nas determinações iniciais das modalidades, vimos que, no caso da possibilidade formal, no processo refutação do princípio de não-contradição, quando algo é idêntico a si mesmo só pode ser determinado como tal se contém internamente sua diferença. Neste momento, a contradição entre identidade e diferença persiste porque não há como tornar-se outro de si, porque essa estratégia resolutiva da contradição pertencia ao Ser finito. Uma vez que estamos expondo as manifestações do absoluto, ele apresenta a estrutura da *Doutrina da Essência*, que é a de determinar-se a partir de um jogo duplo entre um elemento e o seu oposto. No caso da substância, a oposição existe entre unidade e multiplicidade¹⁸¹.

No entanto, essa oposição, porque absoluta, não pode ser entendida em termos de condicionamento. A substância, como a imediatidade refletida em si mesma, ou ainda, existente a partir de uma duplicidade que é relativa e ao mesmo tempo absoluta, não pode existir como tal sem que a multiplicidade seja reconhecida como parte integrante da substância. Melhor dizendo, a multiplicidade dos conteúdos deve ser capaz de revelar algo da própria substância. Ela não persiste mais como o conjunto total que condicionava o aparecimento do efetivo, mas existe como parte integrante do todo.

A substância se manifesta através da efetividade com seu conteúdo, no qual traduz o possível, como *criatividade* (*schaffende*), através da possibilidade na qual ele conduz o real, como poder *destrutivo* (*zerstörende Macht*). Mas ambos são idênticos, destruindo a criatividade, criando destruição; para o negativo e o positivo, a possibilidade e a efetividade estão absolutamente unidas na necessidade substancial¹⁸².

A multiplicidade foi entendida ao final da necessidade absoluta como absoluta negatividade, ou ainda como um movimento sem predeterminações dos caminhos de manifestação do Absoluto, ou ainda, nas palavras de Hegel, efetividade e possibilidade foram

¹⁸¹ “Por ter chegado à efetividade, Hegel agora tem que tornar mais claro o que essa unidade entre a coesão interna da totalidade e sua multiplicidade externa significa”. Taylor, C. Hegel, p. 288.

¹⁸² WL, p. 1028, grifos do original; SL, p. 491.

consideradas como efetividades livres. A posição da substância como identidade e como multiplicidade indica continuidade do enfrentamento desse problema, a saber, a cegueira da substância em relação aos seus acidentes. Estes não podem ser entendidos como uma qualidade da unidade substancial, ou um predicado atribuído a ela, mas como a manifestação de uma só forma. Nas palavras de Hegel:

Este movimento de acidentalidade (*Akzidentalität*) é a *abundante atividade* (*Aktuosität*) da Substância como *o surgimento tranquilo de si mesma*, não é ação em *oposição* a algo, mas apenas contra si mesma, como um simples elemento sem resistência¹⁸³.

Tudo o que resta à substância é manifestar-se. Uma manifestação de uma unidade dividida, que existe ao mesmo tempo como forma e conteúdo, como identidade e multiplicidade. Não por acaso Hegel retoma o processo do tornar-se, na *Doutrina do Ser*, para afirmar que a distância entre o vir-a-ser e o deixar-de-ser, quando mantinha intactas as qualidades do Ser e do Nada, passa a ser abolido na *Doutrina da Essência*.

A substância como identidade é o todo e abarca toda a acidentalidade no interior de si mesma; os acidentes, por sua vez, constituem o seu o todo¹⁸⁴. Nas palavras de Hegel, a substância é

primeiro *devir*, a contingência como a esfera do surgimento e do desaparecimento; pois, após a determinação da *imediatez*, a relação de possibilidade e realidade é a *imediatez conversão* (*unmittelbares Umschlagen*) de si mesmos como *existindo* um para o outro, de cada um em seu outro como apenas um outro.¹⁸⁵

O aparecimento e o desaparecimento dos conteúdos da substância se referem ao poder de criação desta em relação aos acidentes produzidos em sua interioridade. O poder da substância é a tradução da contingência e da necessidade na interioridade do todo, uma vez que “os conteúdos desta [substância] traduzem o possível, como *poder criativo* (*schaffende*), e através da possibilidade que reduz a efetividade, como *poder destrutivo*; a criação é destrutiva e a destruição criativa, porque o negativo e o positivo, possibilidade e negatividade estão na substância como necessariamente unidas”¹⁸⁶.

¹⁸³ WL, p. 1026, grifos do original; SL, p. 490.

¹⁸⁴ “O interior não é agora uma entidade separada, mas um poder sobre eles [acidentes], que é também seu poder. É o poder de criar e destruir, e de destruir para criar de novo. A substância é, portanto, o poder que desdobra e, portanto, elimina entidades subsistentes externas reais, que são, portanto, vistas como seus ‘acidentes’”. Taylor, C. Hegel, p. 288.

¹⁸⁵ WL, p. 1025-6; SL, p. 490.

¹⁸⁶ WL, p. 1028; SL, p. 491.

Desde que a substância foi determinada, tudo o que se passa daqui para frente é, de alguma forma, uma manifestação da liberdade, ou, ao menos, o princípio de uma existência livre. Desde que o pensamento substancial foi considerado absoluto, embora movendo-se por caminhos incertos, ele possui a certeza de que se algo qualquer é manifestado, existe como uma grandeza autotélica. A forma da substância dita a necessidade de sua autocausação.

Com efeito, estamos falando ainda de uma aparição que se apresenta como imediata. Porém, a diferenciação interna da substância consigo mesma ainda não vai ser posta como uma diferença real. Segundo Hegel, “por causa dessa identidade imediata e presença da substância nos acidentes, ainda não há diferença real presente”¹⁸⁷. A divisão que reside, neste momento, já é o suficiente para demonstrar a identidade vacilante da substância, porque presa aos acidentes por ela produzidos. Assim, o pensamento substancial já parece anunciar que a identidade absoluta produzida há pouco já mostra sinais de desgaste. A diferença deve ser enfrentada. Segundo Taylor, a pergunta a ser respondida por Hegel deverá ser: “como unir necessidade interna com a real diferença subsistente?”¹⁸⁸. Para isso, é preciso penetrar a lógica interna das insuficiências conceituais apresentadas pela substância.

Por não ser entendida ainda como uma diferença real, as diferenças que mencionamos acima serão mediadas pelo Poder (*Macht*). É através deste que a unidade entre accidentalidade e substancialidade é produzida. Este vai ser entendido por Hegel como:

necessidade, a insistência positiva do mesmo na negatividade dos acidentes, e seu mero estar em sua subsistência; Assim, esse *meio* [Poder] é a unidade da substancialidade e da accidentalidade, e seus extremos não têm existência própria¹⁸⁹.

A insistência positiva do negativo, na substância, faz com que ela seja entendida apenas como um aparecimento e desvanecimento dos seus conteúdos. A absoluta negatividade da substância (a produção desenfreada de acidentes), que vimos aparecer na necessidade absoluta, mostra o seu desgaste: uma vez que os acidentes respondem pelo todo da substância, eles também sustentam a identidade que ela possui. O desgaste indica, na auto-causação, uma dimensão relativa. Por isso, acaba por ser uma refutação da indiferença da forma em relação aos seus conteúdos.

O que garante a subsistência do Ser, neste momento, é o Poder¹⁹⁰, cuja função é assegurar que as diferenças entre a multiplicidade dos acidentes e a identidade da forma

¹⁸⁷ WL, p. 1029; SL, p. 492.

¹⁸⁸ Taylor, C. Hegel, p. 288.

¹⁸⁹ WL, p. 1029, grifos do original; SL, p. 429.

permaneçam como diferença. Mas por qual motivo Hegel insiste em uma diferença, quando foi reconhecido há pouco que substância significa uma abolição da divisão entre exterioridade e interioridade, entre multiplicidade e unidade, etc.? As divisões servem para denunciar que não é possível considerá-la no seu todo sem pôr em risco sua própria totalidade. A divisão que persiste na substância, neste momento, diz respeito à incapacidade de formação de uma unicidade, uma vez que a permanência do negativo na unidade substancial ainda faz dela uma determinação que carrega a si mesma através de caminhos estranhos e desconhecidos.

Para que a substância seja entendida como um todo, naquilo que sua construção lógica a definiu, pelo menos a princípio, a autotelia não pode ser parcial ou operar apenas em um ou outro elemento. Se as diferenças da substância não podem ser entendidas, elas mesmas, como subsistentes (porque identidade e multiplicidade são dependentes), não há como produzir a partir dessa diferença uma universalidade.

No entanto, de onde vem a substância como Poder? Isso Hegel não deixa muito claro. Parece ser o caso de que o Poder, como absoluto Poder (*absolute Macht*), seja, de algum modo a única forma de ação do Conceito, após sua determinação como absoluta necessidade.

Tudo o que podemos dizer é que o movimento incessante da produção de acidentalidades torna-se Poder. A função, no entanto, é garantir que o negativo não consuma a substância inteiramente, oferecendo a ela um ponto de sustentação; a destruição existe como criação e vice-versa, uma vez que a unidade substancial mostra-se até agora como uma acidentalidade contingente.

A substância se apresenta como uma criatividade, porque é uma possibilidade que passa à efetividade, e destrutividade, uma efetividade que existe somente como possibilidade¹⁹¹. Portanto, uma substância imbuída de Poder.

Temos que ter em mente que as distinções entre termos opostos fica cada vez mais difícil de ser sustentada. Por vezes, parece que Hegel realiza retrocessos que não se apresentam mais viáveis dentro do projeto. Os retrocessos parecem ter a ver com a persistência da multiplicidade e do acaso, uma vez que sempre quando são enfrentados forçam uma reorganização do sistema para englobar qualidades externas. Progressões notáveis e importantes do Ser, como, por exemplo, a chegada deste à condição de *causa sui*, como substância, são facilmente postas em risco, uma vez que, ao serem capazes de converter

¹⁹⁰ “A totalidade, que está presente em nossa dialética desde a saída do Fundamento (*Grund*), passa a ter a qualidade de agência, passa a ser vista como o que postula ativamente a realidade externa, uma característica que estava implícita nela o tempo todo”. Taylor, C. Hegel, p. 287.

¹⁹¹WL, p. 1027-8; SL, p. 491.

as indiferenças em oposição, põe-se a tarefa difícil de tornar o que existe como externo, uma interioridade. Parece ser o caso da nova divisão que reaparece na substância.

Não estamos mais falando de uma diferença entre externo e interno, uma vez que tudo o que se passa desde a apresentação do absoluto é de uma interioridade dividida. Não se trata mais de uma divisão entre unidade e multiplicidade, porque uma não existe sem a outra. A relação entre substância e accidentalidade mostrou como esses termos possuem um atrelamento congênito. Não é mais o caso, também, de uma diferença entre forma e conteúdo, porque a unidade da forma é retomada sempre que um conteúdo é determinado, já que a substância produz, através dos seus conteúdos, uma negatividade que causa a si mesma.

De todo modo, o que persiste como diferença e separação reside na natureza da causalidade própria da substância. Como um problema de identidade, Hegel já demonstrou que não se trata de tomá-la a partir das clássicas relações entre o si mesmo e o outro. O livro da *Essência* é a demonstração do colapso dessa oposição. Entretanto, do ponto de vista da causalidade, por mais que Hegel tenha determinado como absolutamente necessário o fato de que nada há de ser determinado que não seja uma auto-causação, a substância, por mais que possa ser entendida como causa de si mesma, permanece, do ponto de vista da causalidade, uma unidade partida.

Os acidentes são, ao mesmo tempo, substanciais, porque constituem a internalidade da Substância, como uma negação auto-referenciada, mas não são substanciais porque 1) as diferenças entre substância e acidentes não existem como substanciais e 2) porque reaparece aqui uma ligação condicionada: a da substância como causa e, por conseguinte, a aparição de um efeito, como o conteúdo dos acidentes.

Finalmente, tanto no caso da lógica enciclopédia quanto na *Grande Lógica*, Hegel critica implicitamente as ideias de transformação que foram apresentadas no livro I. As ideias de causalidade e das modalidades absolutas são uma crítica de um processo de transformação, como expressão da finitude. Na *Doutrina do Ser*, a questão da contingência poderia ser lida como a instabilidade do movimento de transição de um elemento a outro. Por consequência, a transformação era apenas trânsito de uma existência a outra.

Entretanto, a verdadeira transformação, como movimento necessário, como vimos na *Doutrina da Essência*, não consiste em uma passagem de um a outro, mas de algo tornar-se aquilo que ele é. Há algo de análogo no caso das formações do espírito, quando manifesta o grau mais alto de sua auto-causação,

A idéia abstrata de uma simples mudança é transformada na idéia do espírito manifestando, desenvolvendo e moldando suas forças em todos os lados de sua plenitude. Quais pontos fortes ele tem, aprendemos com a variedade de suas produções e seu treinamento. Nesse gozo de sua própria atividade, ele tem a ver apenas consigo mesmo¹⁹².

Portanto, o problema da transformação extrapola a questão da identidade (se algo é idêntico a si mesmo, ou se se torna outro), visto que não é suficiente a transição de um elemento em outro para produzir uma verdadeira renovação¹⁹³. Não existe modalidade absoluta que não estabeleça uma relação causal consigo mesma, na medida em que o absoluto, como algo não condicionado, só pode recorrer a si mesmo para engendrar processos de mudança e transformação.

Substância como causalidade formal

Será preciso demonstrar qual é o tipo de relação que substância é capaz de estabelecer consigo mesma. Uma relação, como veremos a seguir, tem a ver com a descrição de um processo criativo a partir de uma divisão entre produto e produtor. Além do mais o que o enfrentamento do problema da causalidade demonstrará será a incapacidade de sustentação da ideia de *causa sui* a partir do pensamento substancial.

A causa neste momento é original em relação aos seus efeitos. Ela é igualmente substância e acidente, porque os dois são a absoluta *actuosidade* (*die absolute Aktuosität*), ou ainda, uma abundante atividade. São assim porque a substância, como Poder, determina a si mesma. Ao mesmo tempo em que ela produz conteúdos, é uma supressão da determinação recentemente posta, que tão logo se põe a repetir o mesmo processo. A produção da substância é uma referência negativa, uma ação a partir da qual ela é sempre a afirmação de si mesma, quando produz os seus conteúdos.

Internamente dividida em causa e efeito, o pensamento substancial se apresenta como absoluta *actuosidade*, como a união entre substância e acidente, em sua absoluta atividade, de um lado, e a imediatidade das suas manifestações, como efeito, de outro. Os efeitos são, primeiramente, da mesma natureza que os acidentes, porque existem como manifestações imediatas, porém os acidentes existem apenas como desaparecimento ou como transição.

¹⁹² Leçons sur La philosophie de l'histoire, p. 63.

¹⁹³ Defenderemos no terceiro capítulo que a transformação tem muito mais relação com as categorias de infinito do que com aquelas da identidade.

Os efeitos, por outro lado, não podem ser apenas transitórios, ou absolutamente negativos, sob o preço de que a causa também o seja, uma vez que tanto na causa como no efeito há uma ligação entre substância e accidentalidade. Nas palavras de Hegel:

o acidente como tal é substancial apenas pelo seu desaparecimento, como transitório (*Übergehendes*); mas, como efeito, ser-posicionado é idêntico a si mesmo; a causa se manifesta na ação como uma substância completa, a saber, como refletida no próprio ser como tal¹⁹⁴.

Há aqui posta uma necessidade de ligação entre causa e efeito, que difere, por exemplo, da apresentação cartesiana, na qual a causa não só é original em relação aos efeitos, mas deve ser entendida a partir de uma densidade ontológica muito maior que a dos seus produtos. De acordo com Hegel, há causa no efeito e vice-versa. O efeito jamais poderia suprasumir a transitoriedade dos acidentes sem que ele fosse igualmente causa de si.

É possível também verificar aqui uma posição de limite à absoluta negatividade que vimos emergir na absoluta necessidade. O que antes existia como uma possibilidade, que, ao mesmo tempo, era compreendida como efetividade, negando seus conteúdos em cada nova manifestação de si, adquire um limite: o que antes era um movimento de constante aparecimento e desaparecimento deve ganhar contornos mais nítidos e duradouros. Afinal, Hegel não poderia aceitar a substância como uma forma de aparição finita, mesmo se manifestando como necessariamente autotélica.

Ela passa a adquirir não só a constância da sua autocausação, mas a constância de que os efeitos perdurem, uma vez que são, igualmente, causa. Entretanto, somente o são na medida em que a causa e o efeito existem como ação. Se não forem tomados como movimento, eles retornariam ao estado de uma efetividade indiferente, isto é, a causa e o efeito são relativos um ao outro se e somente se são moventes.

Na causa, como tal, reside o seu efeito e, com efeito, a causa; na medida em que a causa não agiu (*wirkte*) ou na medida em que deixou de agir, não seria causa, e o efeito, na medida em que sua causa desapareceu, não é mais um efeito, mas uma realidade indiferente (*gleichgültige Wirklichkeit*)¹⁹⁵.

A causa é necessidade, ela é uma substância efetiva e exatamente como tal, no ato de objetivar-se, transforma-se em efeito. Uma vez que ela é necessária, e como vimos Hegel ligar intimamente o problema da necessidade àquele da causalidade interna (necessidade é auto-

¹⁹⁴ WL, p. 1032-3, SL, p. 493.

¹⁹⁵ WL, p. 1034; SL, p. 494.

causação), ela subsiste na sua relação com o efeito. Portanto, determinar-se como necessária é autodeterminar-se. A causa liga-se ao efeito, uma vez que esta só pode ser uma identidade na sua ligação com aquela. O efeito, por ligar-se à causa, também é necessário. Somente assim, garantindo que causa e efeito sejam necessários é que eles podem ser, um espelhado no outro, necessidade, identidade e autocausação. Nada há na causa que já não exista no efeito e vice-versa. Uma causa é apenas na medida em que implica em um efeito e este só é como tal se possui uma causa.

O efeito é, portanto, *necessário*, porque é a manifestação da causa ou é essa necessidade que é a causa. Somente como necessidade a causa é movimento, de auto-iniciação sem ser solicitada por outra, deve agir (*wirken*) fonte de produção *auto-subsistente* de si mesma (*selbständige Quelle des Hervorbringens aus sich*); sua originalidade é esta, porque sua reflexão imanente é uma posição que determina inversamente ambos e os dois [causa e efeito] são uma unidade¹⁹⁶.

Tudo se passa como se Hegel estivesse ao mesmo tempo indicando a expiração da grandeza relativa da Essência, uma vez que estamos a poucas sessões de iniciar a *Doutrina do Conceito*, ao mesmo tempo em que insiste na absolutidade da relação entre substância como causa e efeito de si mesma. Ao insistir na repartição interna da substância, Hegel apenas acentua a impossibilidade de que ela possa subsistir como una, mas ao preço de quê? Podemos esperar que essa divisão interna seja superada?

A sessão seguinte, que apresenta a relação de causalidade determinada (seguindo os rastros das modalidades, a causalidade determinada poderia ser entendida simplesmente como uma categoria real), desafia os predicados que foram alcançados até o presente momento: a reparição da diversidade, que havíamos perdido quando Hegel impôs um limite à absoluta negatividade da necessidade. Identidade, necessidade e autocausação serão postas ao exame crítico através daquilo que se determina em oposição a elas.

Hegel já havia alertado anteriormente que causa e efeito, uma vez desprovidos de movimento, tornam-se uma efetividade indiferente. O que é outro jeito de Hegel dizer que o risco do aparecimento de uma multiplicidade como efetividade ainda ameaça a unidade do Ser, como substância¹⁹⁷.

O efeito, ao contrário do acidente, persiste como identidade, uma vez que é graças a ele que a causa pode ser idêntica a si mesma e vice-versa. Se causa e efeito caminham um em

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Vimos anteriormente que quando Hegel fala em indiferença, isso implica também em distinção.

direção ao outro, manifestando-se a partir de características idênticas, talvez seja o caso de não ser mais possível sustentar uma diferença entre os dois. Segundo Hegel:

Nessa *identidade* de causa e efeito, a forma pela qual eles diferem como sendo em si mesmos e como sendo em ser, está agora suspensa (*aufgehoben*). A causa *desaparece* (*erlischt*) em seu efeito; com isso, o efeito também desapareceu, pois é apenas a certeza da causa. Essa causalidade, extinta no efeito, é, portanto, uma *imedição* que é indiferente à relação de causa e efeito e tem uma aparência externa nela¹⁹⁸.

A partir de agora vemos o problema da multiplicidade e da contingência surgir novamente. Se internamente não é mais possível distinguir causa e efeito, a diferença, não obstante, persiste. Ela se manifesta agora externamente. Entretanto, não mais como diferença entre causa e efeito. A diferença que persiste, na verdade é entre forma e conteúdo.

À primeira vista, é pouco claro o motivo que leva Hegel a reavivar as diferenças entre forma e conteúdo. Já tínhamos visto na determinação da necessidade absoluta que essas diferenças já haviam sido abolidas. Nas palavras de Hegel:

Assim, em sua realização, a forma foi permeada em todas as suas diferenças e se fez transparente (*durchsichtig*) e como *necessidade absoluta* é apenas essa simples *identidade consigo mesma de estar em sua negação ou no ser consigo mesmo*, ou relacionada *essencialmente consigo mesma*. - A diferença entre o conteúdo e a própria forma também desapareceu (*Der Unterschied von dem Inhalte und der Form selbst ist ebenso verschwunden*); pois essa unidade de possibilidade na efetividade, e vice-versa, é a forma indiferente a si mesma em sua determinação ou positividade, a coisa cheia de conteúdo sobre a qual a forma da necessidade externamente segue seu curso¹⁹⁹.

O que Hegel toma como pressuposto e não é esclarecido de maneira suficiente é que a superação da distinção entre forma e conteúdo foi atingida apenas internamente, de modo que a absoluta necessidade, porque é a união entre forma e conteúdo, possa expressar-se enquanto manifestação necessária de sua autodeterminação. Externamente à necessidade absoluta seguia-se desordenadamente a determinação de conteúdos diversos. A necessidade absoluta era indiferente à multiplicidade de conteúdos que eram produzidos por ela.

Com efeito, como toda identidade, na *Doutrina da Essência*, é também um agente de divisão²⁰⁰, a substância não pode ser identidade sem admitir que exista externamente uma

¹⁹⁸WL, p. 1034-5, grifos do original; SL, p. 494.

¹⁹⁹WL, p. 1018, grifos do original; SL, p. 486-7.

²⁰⁰ Isso acontece também no espaço da história universal, pois esta “resulta do desenvolvimento, que é um curso progressivo, de uma série de novas determinações de liberdade que emanam do conceito da coisa. A natureza lógica ou, melhor ainda, dialética do conceito em geral, que é determinar a si mesmo, coloca determinações em si mesmo e as separa novamente, adquirindo do próprio fato dessa separação uma determinação afirmativa certamente mais e mais concreta”. LSPH, p. 56.

multiplicidade em curso. Por isso a “*identidade* da causa em seu efeito é a abolição do seu poder e negatividade, daí a unidade indiferente às diferenças de forma, o *conteúdo*”²⁰¹.

O que existia como exterioridade indeterminada, na absoluta necessidade, começa a ganhar contornos mais definidos, uma vez que assistimos, neste ponto, o enfrentamento conceitual entre o idêntico e o múltiplo. A substância tensiona a oposição não determinada entre multiplicidade e unidade de tal modo que a unidade substancial, como *causa sui*, parece resolver esse problema. Porém, na medida em que a substância era a disposição de uma identidade, de um lado, e de outro, uma indiferença dos conteúdos por ela produzidos, a indiferença parece anunciar o seu desgaste e passa a ser nomeada como oposição.

A absoluta necessidade, como a forma da produção de um conteúdo imediato, era capaz de produzi-lo na medida em que este era indiferente à identidade responsável pelo seu engendramento. Já sabemos o que indiferença quer dizer e aqui ela também significa multiplicidade, porque, até o momento, tudo aquilo que apareceu como indiferente era entendido como tal em oposição a uma identidade. O que existe como indiferente à identidade entre causa e efeito só pode existir como uma multiplicidade de conteúdos. Mas eles serão desgovernados, como era o caso dos conteúdos da absoluta necessidade?

Por ainda não ser um conteúdo definido ou direcionado, a relação entre forma e conteúdo permanece aqui como uma causalidade contingente. Melhor dizendo, exteriormente, a relação entre forma e conteúdo é apenas acidental. Quando forma e conteúdo se determinam exteriormente eles são ambos “definidos como *distintos*, e a forma com respeito ao conteúdo é em si mesma imediatamente efetiva, uma causalidade *contingente*”²⁰².

Lembremos que aqui é a tentativa de Hegel em determinar a causalidade em geral, donde nasce a autonomia da substância, uma vez que ela só pode existir como tal se ela é *causa sui*. A causalidade externamente determinada apresenta o problema característico de toda multiplicidade que confrontamos até agora: são por demais instáveis e cegas. E mesmo que seja possível admitir que elas sejam o aparecimento de infinitos elementos, em uma cadeia de determinação, elas ainda permanecem presas à finitude.

Vimos, por exemplo, que a relação entre Ser e o Nada era a forma inicial da finitude porque era o movimento incessante de criação e falecimento. Portanto, o infinito, para Hegel, não é simplesmente aquilo que não tem fim, mas o que se determina em oposição à finitude, a partir de uma limitação interna que a impede de ser o movimento incessante de aparecimento e desaparecimento.

²⁰¹WL p. 1036. grifos do original; SL, p. 494.

²⁰²Idem.

Causalidade determinada: a tautologia da Substância

Enfrentemos, com Hegel, a contraparte exterior à identidade da substância. A causalidade, como conteúdo, é a forma da finitude. Como forma, a causalidade é Poder (*Macht*) e infinita, porque produz manifestações de si a si, como pura manifestação, ou necessidade. A causalidade, como conteúdo, por outro lado, “tem um dado conteúdo e se estende como uma diferença externa (*äußerlicher Unterschied*) a este idêntico, que em suas determinações é uma e a mesma substância”²⁰³. A identidade substancial, quando passa à exterioridade, arrasta a identidade da forma à dimensão do conteúdo, como expressão da união entre causa e efeito.

A transição da substância, como causalidade interna, ao conteúdo externo, poderia ser justificada a partir dos apontamentos que Hegel ofereceu na apresentação da identidade entre causa e efeito. Neste momento, Hegel mostrou como a diferença entre causa e efeito se esvanece e a forma adquire o sentido de uma *causa sui* (a causa é efeito de si).

Quando causa e efeito passam para o lado exterior, no conteúdo, não há como simplesmente ignorar o que havíamos determinado, de antemão, na forma. A identidade que existia como forma, passa a existir no conteúdo, embora condicionado exteriormente pela forma. Portanto, uma identidade que se mantém apenas exteriormente.

De qualquer modo, há uma duplicação da relação entre forma e conteúdo e da causa e do efeito no conteúdo. Na forma, temos a identidade entre forma e conteúdo, entre causa e efeito, cujo produto é uma substância auto-causada, e a relação necessária desta consigo mesma. No conteúdo, a identidade entre causa e efeito ainda é marcada pelo aparecimento de multiplicidades que, como conteúdo, se refere à forma como distinta deste.

Do ponto de vista da forma, a relação entre forma e conteúdo é necessária, mas do ponto de vista do conteúdo, a relação entre forma e conteúdo é contingente. Desse modo, “o conteúdo como definido é um conteúdo diverso em si mesmo; e a causa é determinada de acordo com seu conteúdo, e assim, também o efeito”²⁰⁴. A substância é infinita porque é Poder e manifestação, de acordo com a forma, mas, ao mesmo tempo, finita, porque, como conteúdo é a negação daquilo que lhe faz produção e criação. Tudo o que o conteúdo da substância pode ser, torna-se o que é através da repetição. Segundo Hegel, “apenas um e o mesmo conteúdo é repetido (*wiederholt*); Na causa, não há mais nada além do efeito”²⁰⁵.

²⁰³WL, p. 1036; SL, p. 495.

²⁰⁴WL, p. 1036; SL, p. 494.

²⁰⁵WL, p.1037; SL, p. 495.

Portanto, temos a seguinte dualidade posta na substância: de um lado a forma e a criação, do outro lado, o conteúdo e a repetição. Com efeito, o que tínhamos na causalidade formal era a relação de dois aspectos de uma mesma coisa. A causa e o efeito eram duas partes de uma mesma existência. Na causa determinada, a relação é, ao contrário, de uma multiplicidade de coisas. Dito de outro modo, a causalidade formal liga os aspectos distintos de uma mesma existência, já a causalidade determinada liga a pluralidade de existência em um sistema²⁰⁶.

Por exemplo, na causalidade formal, não há como aceitar que um bastão e uma bola sejam entendidos ambos como duas coisas distintas. Na causalidade formal, o que interessa é a relação da substância do bastão e dos acidentes do bastão. A causalidade determinada, ao contrário, tem o papel de união de duas coisas distintas. Sua preocupação não se restringe apenas ao bastão, mas na relação do bastão e da bola. Como uma ação do bastão em outra coisa que não ele mesmo pode resultar numa causalidade²⁰⁷.

Além de múltipla, a exterioridade determina-se como indiferente às diferenças da forma, isto é, do conteúdo, ou ainda, uma multiplicidade que não se reconhece como tal. O que significa que toda forma de multiplicidade, como todo o começo determinado do múltiplo, é uma multiplicidade não ordenada e não articulada.

Uma vez estabelecida a identidade de conteúdo, tudo o que aparece como tal, se determina a partir de proposições analíticas. Por isso, “Através dessa identidade de conteúdo, essa causalidade é uma proposição analítica (*analytischer Satz*).”²⁰⁸. Segundo Kant²⁰⁹, uma proposição analítica é aquela segundo a qual seu engendramento é dependente de uma análise de conceitos. Nada há para determinar sobre o conceito que já não esteja nele contido. Mais especificamente, sobre o problema da causalidade, nada há na causa que já não esteja incluída no efeito.

A igualdade entre causa e efeito, quando posta exteriormente, produz o conteúdo da substância como repetição. A multiplicidade que se apresenta é o resultado das determinações da forma, como identidade. Como oposta à forma, o conteúdo se apresenta como multiplicidade em vez de identidade. Ele se manifesta como contingência, em vez de necessidade, e se apresenta como condicionado em vez de subsistente.

²⁰⁶Cf. McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic. p.175.

²⁰⁷Idem.

²⁰⁸WL, p. 1036; SL, p. 495.

²⁰⁹Kant, I. Crítica da razão pura, A 718/B 746.

Portanto, Hegel dispõe as divisões da substância de acordo com a diferença entre forma e conteúdo. De um lado o infinito autocondicionado da forma, de outro a finitude condicionada e múltipla do conteúdo. Nas palavras de Hegel:

Como formal, é a relação infinita do poder absoluto, cujo conteúdo é pura manifestação ou necessidade. Por outro lado, como causalidade finita, ela tem um dado conteúdo e segue como uma diferença externa neste idêntico, que em suas determinações é uma e a mesma substância²¹⁰.

Tudo se passa como se Hegel estivesse tentando caracterizar a tautologia da substância a partir de um estado de igualdade consigo mesma. A insuficiência da causalidade, no entanto, não é somente a de apresentar-se como tautológica. Ao se determinar como exterioridade, porque transição da interioridade da forma à exterioridade do conteúdo, ela admite a possibilidade de que haja um agente externo à relação de causalidade que condicione o conteúdo a partir desta.

De um lado, a proto-liberdade da Substância como causa de si mesma, necessária e idêntica. De outro, a multiplicidade contingente, indiferente à própria diversidade de conteúdo e condicionada à identidade da forma.

Para melhor compreendermos as dificuldades enfrentadas por Hegel nesta seção, talvez seja necessário ressaltar referências implícitas utilizadas pelo filósofo alemão. Carlson²¹¹ resalta, de modo correto, que existem duas referências não reconhecidas por Hegel no tratamento da causalidade. A primeira delas é Hume. Quando Hegel nos apresenta a identidade do conteúdo e a forma da repetição como manifestação exterior da substância, ele diz:

Uma vez que estas determinações da forma são reflexões *externas*, é a consideração tautológica de um entendimento *subjetivo* para determinar uma aparência como um efeito, e ascender a partir dela para sua causa, a fim de compreendê-la e explicá-la²¹².

Ou seja, aqui a causalidade é posta como um costume subjetivo; ela existe não só como repetição, mas como antecipação. Uma antecipação contingente, uma vez que a necessidade de uma forma causal nada mais é do que um hábito.

A outra referência implícita é Kant, na apresentação do *Terceiro conflito das ideias transcendentais*, na qual o autor dispõe a seguinte antinomia: como tese, temos uma

²¹⁰WL, p. 1036; SL, p. 494-5.

²¹¹Carlson, D. Commentary on Hegel's Science of Logic. p. 420.

²¹²WL, p. 1037, grifos do original; SL, p. 495.

causalidade conforme liberdade, de um lado e, como antítese, de outro lado, a causalidade como condição.

Do ponto de vista da causalidade, como o conjunto total das leis da natureza, Kant indica como limite lógico do pensamento causal a impossibilidade de pensar, do interior desta, uma ideia de começo. Tudo que se pode fazer, ao obedecer à relação causal linear é supor que todo efeito tenha uma causa e que esta seja o efeito de outra causa, sucessivamente. De acordo com Kant, “[...] haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes das outras”²¹³.

Ao lado do conjunto total das leis da natureza, somente é possível uma existência contrária à lei da causalidade. A liberdade, é verdade, implica um distanciamento de toda forma de coação, mas, igualmente, é uma libertação de todo tipo de regras. Dirá Kant que “[...] não se pode dizer que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza, pois se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, seria tão só natureza”²¹⁴. A liberdade é, pois, uma ilusão, uma vez que ela rejeita as condições sob as quais um engendramento de uma experiência possível se liga a um conjunto de regras. Assim, Kant desafia a capacidade de inteligibilidade da liberdade. Sem submeter-se a um quadro de regras, a liberdade correria o risco de ser irracional.

A antinomia brevemente descrita acima é precisamente o meio no qual a posição da causalidade, em Hegel, como determinada, aparece: de um lado temos, como tese da suposta antinomia, o conteúdo causado por uma substância primeira e de outro lado temos, como antítese, a causalidade interna da substância, isto é, de uma forma incondicionada e interminável de causação. Entretanto, Hegel transforma essa antinomia em oposição, porque o filósofo não pode aceitar que a liberdade seja incongruente à organização racional do Conceito.

A causalidade, como forma determinada, ao enfrentar a exterioridade que foi imposta ao pensamento pelas insuficiências da integridade da substância, é posta nos termos comuns, ou da maneira como foi apresentada pela física newtoniana: dois corpos que são considerados na sua interação imediata, apenas apresentam uma causalidade na medida em que suas causas são aproximadas.

²¹³Kant, I. Crítica da razão pura, A 446/ B 474.

²¹⁴Idem.

Se o movimento (*Bewegung*) de um corpo é considerado um efeito, sua causa é uma força *impulsionadora* (*stoßende Kraft*); mas é o mesmo quantum de movimento que existe antes e depois da propulsão, a mesma existência que o corpo empurrado conteve e comunicou ao colapso; e tanto quanto ele comunicava, perdia em igual medida²¹⁵.

A interação que um corpo opera em relação a outro é uma transferência de energia para que seja assegurado o esgotamento do impulso primeiro que motivou o contato entre corpos distintos. Hegel está muito próximo das descrições do Kant pré-crítico que afirmava: “Dessa maneira, as coisas entre as quais uma é considerada negativa da outra são, cada uma delas e consideradas por si mesmas, positivas, porém ligadas num sujeito, a consequência é zero”²¹⁶. O que Kant defende neste texto é a consideração de que toda grandeza negativa implica apenas uma relação de oposição a sua contraparte positiva. Portanto, toda cadeia causal possui, necessariamente, uma somatória nula. Uma grandeza *A* origina necessariamente $-A$ e a consequência dessa interação deverá ser zero. “Logo, a mudança que daí se segue no todo do mundo, segundo suas consequências reais ou potenciais, só pode ser igual a zero”²¹⁷.

Segundo a concepção comum de causalidade não só *A* causa *B*, mas uma mudança em *A* significa também uma mudança em *B*²¹⁸. Nada pode contar além daquilo que é posto dentro da relação de causalidade. Como a unidade entre causa e efeito, esta só pode existir como a indiferença à multiplicidade de outros conteúdos entre causa e efeito. Toda relação entre um condicionado e um condicionante será reduzida à sua manifestação imediata.

Se um pintor, ao colorir uma tela, produz a relação de causalidade entre a tinta e o pigmento, tudo aquilo que concerne à figura do agente é irrelevante ao processo de determinação da pintura. Ou ainda, todo o tipo de propriedade externa ao agente do movimento, em um determinado corpo, não conta para determinar a natureza do seu movimento²¹⁹. Dito de outro modo, a tautologia, como meio para determinar a causalidade de um corpo, é, também, um reducionismo²²⁰.

Marx apresentou, igualmente, a tautologia como um problema deletério à produção do capital. Para que este obtivesse sucesso em produzir as formas de acumulação, que, por sua

²¹⁵ WL, p. 1038, grifos do original; SL, p. 495.

²¹⁶ Kant, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia, p. 64.

²¹⁷ Ibid., p. 86-7.

²¹⁸ Cf. McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic, p. 175.

²¹⁹ Cf. WL, p. 1038

²²⁰ De todo modo, como um reducionismo, a causalidade dos fatos do mundo, dirá Hegel, não pode ser a confusão entre causa e efeito. No caso específico das sobreterminações, os efeitos, na regressão infinita às causas que lhe deram origem, não podem produzir uma identidade. Isso aparece de maneira mais clara no caso específico das coisas vivas. Isso porque nelas as causas não chegam aos seus efeitos sem que haja uma transformação das últimas. Tudo se passa como se as coisas vivas não permitissem às causas um percurso tranquilo, que vai da origem do efeito até a efetividade deste.

vez, geram desigualdade, é preciso que haja uma distinção entre o trabalho como tautologia e o trabalho como acumulação. O primeiro caso é ilustrado a partir das atividades do mundo natural, na qual uma quantidade de trabalho X se traduz na produção de X produtos²²¹. Uma abelha não poderia, segundo Marx, exercer uma quantidade de trabalho maior do que a sua necessidade de consumo. Por isso, a produção do mel é a igualdade quantitativa entre a força de trabalho e o produto. O que impulsiona a transição de um trabalho natural para um trabalho humano é a relação de desigualdade entre necessidade e produção. A desigualdade é ao mesmo tempo a gênese do capital e pavimentação do caminho para uma superação dos seus modos de produção.

Hegel nota, no entanto, que a tautologia só ocorre quando apresentadas as relações causais aproximadas. “Deve-se notar, em consideração a *esta tautologia* da relação de causalidade, que ela não parece ocorrer na causa de um efeito que não é aproximada, mas *causa distante*”²²².

No que concerne às causas remotas, a tautologia não se sustenta mais. O efeito *B* tem como causa não somente *A*, mas, *C, D, E, F...*, por isso mesmo uma infinitude aproximativa à causa primeira. Esta é, geralmente, o tipo de causalidade que está em jogo quando determinamos fatos da natureza física, orgânica e cultural.

Da determinação do conteúdo, como causalidade, vimos que eles são uma forma de reducionismo porque excluem o que reside fora da relação causal imediata. São assim, porque a determinação do conteúdo consiste exatamente na indiferença à presença do próprio conteúdo. Não há reconhecimento de uma multiplicidade como multiplicidade. Do aspecto determinado, Hegel passa ao reconhecimento da sobredeterminação: a de uma relação de causalidade, que como tendência ao infinito, se determina do seu efeito até a causa primeira. Essa multiplicidade, uma vez reconhecida, não pode realizar uma forma silogística porque é somente *uma tendência* à causa primeira. Ou seja, é um infinito indeterminado.

Finalmente, o conteúdo que aparece como multiplicidade, como condicionado e como contingente, como conteúdo de uma forma, existe através de uma imediaticidade, uma identidade existente. Tudo o que conteúdo se resume a “algo que tem múltiplas determinações

²²¹“No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade”. Marx, K. O capital: Vol I, p. 237.

²²² WL, p. 1038, grifos do original; SL, p. 496.

de sua existência, incluindo, entre outras coisas, que, em alguns aspectos, é causa ou efeito”²²³.

Quando a substância havia se determinado como uma grandeza absoluta, vimos que as diferenças internas que nela residiam não apresentavam ainda a característica de uma diferença real, porque eram mediadas pelo Poder (*Macht*). Por esta razão, elas precisavam exteriorizar essa diferença para que assumissem uma determinação que lhes fosse própria. A diferença, que persistiu como a distinção entre forma e conteúdo, em oposição à identidade da forma, desafia a própria relação de identidade entre causa e efeito, uma vez que causa e efeito, desde o seu aparecimento no conteúdo, são apenas exteriormente conectados.

Se a repetição, ou a tautologia, pode ser entendida como a constante produção da substância como um conteúdo múltiplo e indiferente a si mesmo, ela também reside no fato de que a diferença entre a causalidade como exterioridade e interioridade é o constante vai-e-vem entre identidade e diferença. É idêntico, porque a subsistência de algo é somente na medida em que este é igual a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é diferença porque a determinação do seu conteúdo implica na admissão de um conjunto de causas que somente existem exteriormente a si mesmas. A substância é tautológica na sua forma, porque repetição, e a substância é tautológica no seu conteúdo porque implica sempre na restauração dos seus estados originais, uma vez que os conteúdos nada mais são do que o espelhamento exterior de uma interioridade idêntica a si mesma.

Mas a causalidade é também sua [Hegel faz referência a uma pedra], isto está presente porque sua existência substancial é sua relação idêntica a si mesma; mas isso agora é determinado como sendo algo dado (*Gesetzsein bestimmt*), por isso é ao mesmo tempo uma relação negativa consigo mesmo. Sua causalidade, que é dirigida a si mesma como sendo dada ou como algo externo, consiste portanto em supressão-la (*aufzuheben*) e devolvê-la a si mesma através do seu apagamento, e assim não ser idêntica a si mesma em seu ser - mas apenas sua a restauração da originalidade abstrata (*abstrakte Ursprünglichkeit wiederherzustellen*)²²⁴.

O que Hegel parece querer dizer é que a multiplicidade do conteúdo é sempre chamada a retornar ao Ser. A diferença do conteúdo é somente como tal enquanto organizada pela identidade da forma que lhe é exterior. De maneira pouco usual ao texto, Hegel nos oferece um exemplo que aclara essa consideração.

O exemplo que Hegel nos apresenta é o da chuva como causa do molhado (*Nässe*). Como a chuva é água, o estado desta até a chuva implica numa multiplicidade de causas

²²³WL, p. 1042; SL, p. 497.

²²⁴WL, p. 1043-4; SL, p.498.

(pressão atmosférica, gravidade, densidade da gota, evaporação da água, etc). Outras forças que não participam da relação causal imediata (chuva → molhado) são excluídas para sustentar a identidade entre a causa e o efeito. A preservação da identidade original da causalidade em jogo implica no reducionismo do fenômeno. Tal constância da identidade resolve o problema do regresso ao infinito, mas o preço pago por resolver o problema de uma cadeia causal sem fim deságua no admissão de um reducionismo.

Se a substância, enquanto forma é liberdade, autocausação e necessidade, e se a substância, como conteúdo, é multiplicidade, causalidade condicionada e contingência, a liberdade da forma, ou a forma da liberdade, é insuficiente. O conteúdo, como subsistência de um si num outro, é apenas enquanto submissão à condição de ser ligado externamente pela forma. Ou a liberdade é universal, ou ela é submissão.

Neste momento, a multiplicidade impõe um ensinamento à identidade da forma: não há como contornar o problema da multiplicidade, é preciso atravessá-lo. E por esta razão, Hegel define o programa de tomar a multiplicidade como tal reconhecendo que o regresso ao infinito (um efeito que possui uma causa, que, por sua vez, possui uma causa e assim sucessivamente) só pode existir como tal porque a causa é igualmente infinita.

A diferença que era posta na causalidade formal existia apenas implicitamente e não podia ser entendida como uma diferença real. Por isso, o trânsito da causa em efeito implica na exaustão da substância como exterioridade. Quando a diferença real adentra o interior da identidade substancial e elimina a relação de indiferença gerada na causalidade formal, a diferença entre causa e efeito mostra o desgaste da identidade substancial.

A unidade da forma está em risco, como é sempre o caso quando ela se confronta à multiplicidade. Ela foi posta à prova pelo conteúdo múltiplo, que havia se colocado exteriormente como conteúdo, e como tal não resistiu ao poder negativo da multiplicidade. O papel que ela encontrava como causa primeira das manifestações múltiplas do conteúdo também não poderia, com a intrusão da multiplicidade, ficar intacto.

Afirmar que apenas é o caso de que há um desvanecimento de uma causa no efeito e vice-versa, é afirmar o que já havíamos visto na causalidade formal, cuja natureza era exatamente a de determinar uma causa e efeito como duas partes de uma mesma existência. Na causalidade formal, a causa é efeito e efeito é causa. Uma se esvanece na outra, assim que a causa torna-se efeito, ela deixa de ser causa e vice-versa.

A diferença da forma é, portanto, a primeira determinidade, ainda não a determinabilidade definida como determinante, é a sua alteridade existente (*seiendes*

Anderssein). A reflexão finita, por um lado, permanece nesse imediato, retira a unidade da forma e a faz causa, de um lado, e efeito, de outro; Por outro lado, transfere a unidade da forma para o infinito e através da sua infindável progressão expressa sua impotência para poder alcançá-la e mantê-la²²⁵.

Havíamos indicado que a diferença da forma, na causalidade formal, aparecia apenas como uma referência implícita. A diferença não era real, porque causa e efeito eram ligados exteriormente através da identidade da forma. O que Hegel não diz é que a diferença real aparece na causalidade como determinação, objetivada na diferença entre a imediatidade e a relação do conteúdo consigo mesmo. Quando o conteúdo deixa de ser imediato, pois a relação que havia na identidade da forma se exterioriza no conteúdo, ela produz um material ambíguo entre a imediatidade e a relação. Toda relação implica, em algum nível, uma diferença, caso contrário uma relação não seria sequer possível. Por isso, “[...] o efeito que a causa *tem*, e o efeito *que ela é*, assim como a causa, que *tem* o efeito, e a causa *que é*, são diferentes (*verschieden*)”²²⁶.

A diferença, como unidade de si e da identidade, é uma diferença *determinada em si mesma*. Ela não é transição (*Übergehen*) para um outro, tampouco está relacionado a outras coisas além dela; ele tem seu outro, a identidade, em si mesma. Assim como o ela, tendo entrado na determinação da diferença, não se perdeu nela como seu Outro, mas se preserva nele, em seu reflexo em si e em seu momento²²⁷.

A diferença real que aparece na causalidade determinada não é uma simples diferença, mas uma de tipo refletido, que contém dentro de si identidade e diferença. Além disso, identidade e diferença permanecem relacionadas no interior da diferença. A diferença real, quando aparece objetivada na causalidade enquanto determinação, implica não somente que a causa se desvanece no efeito, como era o caso da causalidade formal. Nesta era o caso de que um infinito tautológico produzia a finitude, como repetição e como regresso ao infinito, na qualidade de uma forma exterior de si mesma.

Com efeito, não é mais o caso, neste momento, de que a causalidade seja uma eterna retomada de si mesma em outro. Um eterno começo que produz um efeito fora de si mesma. O desfecho da causalidade determinada é que ela não é apenas um desvanecimento da causa em um efeito e vice-versa, mas um eterno recomeço, não na produção de um conteúdo que lhe seja externo, mas é um recomeço operado internamente. O que temos aqui “[...] não é uma

²²⁵WL, p. 1045; SL, p. 499.

²²⁶WL, p. 1047, grifos do original; SL, p. 499-500.

²²⁷WL, p. 746, grifos do original, p. 326.

*transição (Übergehen) externa de um substrato a outro, mas o tornar-se outro (Anderswerden) como sua própria posição (ihr eigenes Setzen)*²²⁸.

Causalidade é produção, mas não como a posição de um algo que seja exterior ao agente produtivo. Causalidade é produção de si.

Temos, portanto, duas importantes determinações até aqui demonstradas: a primeira delas é que a absoluta necessidade é causalidade de si para si mesma. Embora cega, a absoluta necessidade impõe ao Conceito que se há alguma forma de determinação posta deste ponto em diante, ela terá de obedecer a esse princípio de auto-causação. A causalidade, no entanto, respeitou esse princípio apenas parcialmente, porque a absoluta necessidade ainda pressupunha que o conteúdo não era da mesma natureza que a forma. A produção cega da absoluta necessidade tinha como resultado um conteúdo desordenado e indeterminado.

O aspecto de auto-causação da forma, quando exteriorizado, não pode produzir nada além de uma tautologia. Ora, se se obedece ao princípio de *causa sui* legado à substância pela necessidade absoluta, e se a identidade substancial é apenas a forma da produção, é necessário também que ela se determine como tautologia, porque, ao espelhar no conteúdo sua identidade, a forma é apenas a afirmação de igualdade. Porém, como tautológica, a forma é determinante e auto-dirigida.

Essa propriedade de ser auto-condicionada, para Hegel, é uma proto-liberdade. Uma vez posta como privilégio da forma, e não como conteúdo, a liberdade pode tornar-se rapidamente submissão. A liberdade da substância, como forma, é o aspecto da submissão do conteúdo a esta, uma vez que não há síntese, no conteúdo, capaz de ligar causa e efeito. Esta tarefa deverá ser realizada pela substância, como forma. A desordem do conteúdo implica que toda forma de determinação deste seja lida e interpretada pela ordenação prévia da substância, como forma, ou ainda, ela deve ser entendida como a causa primeira e original.

Hegel, por sua vez, insiste no problema da multiplicidade e vimos que ela pode ser mais do que simplesmente uma maneira de produção cega, que vimos aparecer no conteúdo da substância. Ao transformar o acidente em efeito, a desordem da multiplicidade torna-se repetição e uma vez como tal, a relação de diferença que havia implicitamente à forma, quando produziu um conteúdo como causa e efeito, se objetiva no próprio conteúdo. Por isso, a diferença como grandeza real faz do conteúdo, ele mesmo, relação: uma ligação do que

²²⁸WL, p. 1048, grifos do original; SL, p. 500.

existe nele como imediato e como estreitamento entre causa e efeito. A produção não existe mais ligada à tirania da substância²²⁹, que produzia a si mesma a despeito de seu conteúdo. A produção é produção de si mesma, uma vez que cada vez que a causa se desvanece no efeito e cada vez que o efeito desvanece na causa, eles são, ao mesmo tempo, desaparecimento de si e produção de si, sem resultado externo.

Conceito e a necessidade

Uma vez que o Conceito, como substância, se determina como um começo de si mesmo, na mesma medida em que é um desvanecimento, Hegel mostrará que esse apagamento de si e criação de si é o Conceito Absoluto. A absoluta necessidade, entendida como uma tautologia cega, não oferecia ao Conceito nenhuma direção predeterminada. O porvir do Conceito era incerto e obscuro.

Tão logo a necessidade absoluta se transforma em causalidade, as diferenças entre forma e conteúdo se acentuam e passam ao conteúdo. Ao insistir no problema da multiplicidade e reconhecer o seu poder criativo na determinação da causalidade determinada, Hegel é capaz de atribuir à existência da finitude não só como uma parte do Conceito, mas como a forma verdadeira da auto-causação, embora o preço que se pagou para tal transição tenha sido o de deixar de lado o infinito da forma. Um infinito que, de maneira retrospectiva, já anunciava a sua insuficiência, pois era uma infinitude apenas como repetição sem fim.

O desfecho da *Doutrina da Essência*, cuja proximidade se anuncia, retoma o que havíamos mostrado no início da apresentação do Absoluto. Como tal, o Absoluto deveria ser determinado como um tipo de Ser que apresenta a ausência de um fora. Tudo nele está contido, inclusive aquilo que o corrói internamente.

A substância, como Conceito, é tanto uma duplicação dela mesma, porque, como vimos ao final da causalidade determinada, não há nenhuma infraestrutura externa que garanta a união entre causa e efeito, como também a abolição do papel da substância como a origem para a qual o conteúdo sempre retorna.

Não há Ser puro, ou uma substância primeira. O Ser, desde que foi iniciado no Livro primeiro da *Ciência da Lógica* só pode ser, em primeiro lugar, a perda de si mesmo. Para falar em termos dialéticos, o que se apresenta daqui para frente em relação ao Ser como puro, ou

²²⁹O ato de violência, que implica uma submissão, é melhor descrito na seção seguinte *Wirkung und Gegenwirkung*. Nela está descrito o processo através do qual a substância, internamente dividida entre passiva e ativa, realiza o ato de submissão daquela enquanto Poder (*Macht*). A dominação da substância ativa em relação à substância passiva é um ato de violência necessário, cujo resultado é o ato vindicativo da substância passiva, que abandona a posição de ser apenas submissa e passa a ser, ela mesma, ativa. Cf. WL, p. 1049-54.

como Ser simples, não é a perda do Ser na sua autenticidade ou virtude, mas a perda da perda²³⁰. A Substância

[...] em *primeiro lugar*, contém o *desaparecimento* dessa *persistência* primordial da *imediata* Substancialidade. Em *segundo lugar*, o *surgimento* (*Entstehen*) da *causa* e, portanto, a *originalidade* (*Ursprünglichkeit*), é a mediação consigo mesma através da sua *negação*²³¹.

É negada à substância a sua existência como fato original que, por sua vez, condiciona o conteúdo múltiplo a partir de uma identidade. Se o que é original é uma substância auto-causada, *não há* nenhuma origem para a qual o Ser deva retornar.

Finalmente as diferenças entre forma e conteúdo são abolidas. Se essas diferenças deixam de operar, a nomeação forma/conteúdo se mostra, desde já, antiquada. A substância, desde que permitiu ser posta ao exame crítico pela diferença que ainda persistia no conteúdo, gerou, como resultado, um movimento duplo e auto-dirigido de aparição e desvanecimento. A identidade substancial é ela mesma a criação de si e a negação de si.

Por essa razão, a causalidade não tem mais um *substrato* (*Substrat*) ao qual é *inerente*, e não é uma forma de determinação contra uma identidade, mas em si mesma a substância; o original é apenas causalidade (*das Ursprüngliche ist nur die Kausalität*)²³².

Como não há mais rigorosamente a diferença entre causa e efeito, a substância passa a ser dividida na função dupla que ela possui. De um lado, como criação, de outro como destruição. A identidade substancial que surge no atravessamento dos problemas da causalidade formal, não pode se opor mais a um mero conteúdo externo. A identidade da substância “enfrenta o poder da acidentalidade como a própria *atividade substancial* (*substantielle Tätigkeit*)”²³³. A acidentalidade também é Poder.

Como tal, não existe mais a relação de tranquilidade que era posta quando a substância, como forma, determinava-se como Poder desgastando sua criatividade como conteúdo externo. A acidentalidade como ação confronta-se ao Poder da identidade.

²³⁰ “Ou, para mudar um pouco o tom, podemos ler a ‘negação da negação’ de Hegel como uma negatividade auto-relacionada também no sentido dessa posição de desespero absoluto, quando o sujeito não apenas assume uma perda radical, mas é privado dessa perda em si não no sentido de recuperar o que foi perdido, mas no sentido mais radical de se encontrar em um vazio radical depois de perder as próprias coordenadas que tornavam a perda significativa?”. Žižek, S. *Less than nothing*, p. 478.

²³¹ WL, p. 1055; SL, p. 503.

²³² WL, p. 1049-50, grifos do original; SL, p. 502.

²³³ WL, p. 1049; SL, p. 500.

Nesse sentido, ela sofre violência. - Violência é a aparência de poder ou poder como exterioridade. Externamente, no entanto, o poder é apenas na medida em que a substância causadora de sua ação, ao pressupô-la, coloca-se, ao mesmo tempo, como suprassumida (*Aufgehoben*). Inversamente, portanto, o ato de violência é igualmente um ato de poder. É apenas um outro pressuposto por si mesmo, sobre o qual age a causa violenta; seu efeito é relação negativa com ele mesmo, ou seja, a manifestação de si mesmo. O passivo é o autosubsistente, que é apenas um postulado (*Gesetztes*), uma autodestruição (*selbst Gebrochenes*), uma efetividade que é uma condição, a condição agora em sua verdade, a saber, uma efetividade que é apenas uma possibilidade ou, inversamente, uma interioridade, que abriga a certeza de ser apenas passivo²³⁴.

As duas substâncias, uma como identidade e a outra como negação de si mesma, vão ser tanto o embate de dominação e submissão²³⁵, como uma forma de interação (*Wechselwirkung*). Embora essa interação seja, pelo menos até agora, uma causalidade finita. O resultado será um condicionamento de uma substância em relação à outra, de modo que as duas sejam, passiva e ativa. “Como ambos são passivos e ativos, todas as diferenças já foram suprassumidas; ele é uma aparência completamente transparente (*ein vollig durchsichtiger schein*); são substâncias apenas porque são a identidade do ativo e do passivo”²³⁶.

Unidas a partir desse duplo condicionamento, as duas substâncias agem não mais como efeito, mas como causa uma da outra. A liberdade, antes existente apenas no domínio da substância, como o condicionante original de um conteúdo, se generaliza como totalidade, na relação entre a dupla substância que surgiu a partir do apaziguamento da violência entre a substância passiva e ativa.

Com efeito, Hegel retoma a ligação que ele próprio havia estabelecido nas modalidades reais²³⁷, a respeito da ligação da necessidade e liberdade. Esse passo já tinha sido reconhecido na determinação da necessidade real, cuja lógica interna era a de estabelecer uma conexão entre necessidade e contingência.

A necessidade, desse modo, é a identidade interior, a causalidade é a manifestação de si mesma, na qual a aparência, como alteridade substancial (*des substantiellen Anderssein*), se suprassumiu (*aufgehoben*) e a necessidade é elevada (*erhoben*) à liberdade²³⁸.

No entanto, como vimos, a liberdade dessa construção encontrou problemas em sustentar-se porque falhou em determinar-se como universal.

²³⁴ WL p. 1051; SL, p. 501.

²³⁵ Cf. WL, p. 1051.

²³⁶ WL, p. 1055; SL, p. 503.

²³⁷ Hegel destaca as modalidades reais, porque a causalidade entre a substância dividida entre passiva e ativa fazem uma causalidade finita.

²³⁸ WL, p. 1057; SL, p. 504.

O final da causalidade determinada mostrou que aquilo que existia na substância como *causa sui* da forma *versus* a multiplicidade do conteúdo, ou ainda, de uma forma que recomeça indefinidamente seu processo de determinação, torna-se também uma determinação do conteúdo enquanto *causa sui*. A totalidade da substância é exatamente o processo de um eterno recomeço, de uma causa que se desvanece no efeito e que funda a si mesma novamente, como forma e ao mesmo tempo como conteúdo.

Na interação (*Wechselwirkung*), a causalidade se apresenta como surgindo através da sua própria negação. Esse tornar-se (*Werden*) não é, naturalmente, o processo de um algo que encontra o sentido de ser no outro que produz. O tornar-se é o trânsito entre a substância dupla (passiva e ativa) e já não é mais o tornar-se, simplesmente. Na interação, “A transição para outro é reflexo em si mesma”²³⁹.

A necessidade, como uma identidade, cuja aparição se deu ao longo de todas as modalidades (da formal à absoluta), produziu-se como uma identidade interna e a causalidade era apenas manifestação. A diferença entre causalidade e necessidade, como a absoluta substancialidade das diferenças (substância ativa) e a identidade imediata (substância passiva), respectivamente, sustentavam-se a partir da finitude da causalidade determinada. A partir da abolição das diferenças externas que ambas apresentavam uma em relação à outra, substância passiva e ativa passam a referirem-se uma a outra e formam, portanto, uma relação infinita.

Essa primeira causa, aquela que age primeiro e recebe seu efeito de volta a si mesma como uma reação, surge novamente como uma causa, por meio da qual a atividade que na causalidade finita se depara com a progressão infinita [mau infinito] é dobrada (*Umgebogen*) e se torna uma ação que retorna para si mesma, uma ação recíproca infinita (*Wechselwirken*)²⁴⁰.

Logo, a necessidade como havíamos determinado nas modalidades deixa de ser, já que ela só pode existir ante a exigência de não só ser necessária, mas múltipla. Uma multiplicidade que não é mais a externalização de uma interioridade, mas uma multiplicidade *enquanto* interioridade. Nas palavras de Hegel:

A necessidade não chega a ser a *liberdade* pelo desaparecimento (*verschwindet*), mas pelo fato de ainda manifestar sua identidade *interior*; e essa *manifestação* é o movimento idêntico imanente dos diferentes lados [identidade e multiplicidade], o reflexo imanente do brilho como brilho. Inversamente, a *contingência* passa a ser, ao mesmo tempo, *liberdade*, pois os lados da necessidade, que têm a forma de

²³⁹ WL, p. 1057; SL, p. 504.

²⁴⁰ WL, p. 1054; SL, p. 503.

realidades independentes e livres que não refletem uns nos outros, são agora *postulados como uma identidade*, de modo que agora essas totalidades de reflexão imanente, em suas diferenças, também *brilham como idênticas*, em outras palavras, elas também são postas como apenas uma e a mesma reflexão²⁴¹.

A contingência, ao longo das modalidades do Ser, foi entendida como idêntica à necessidade. Porém, a identidade que se fez entre contingência e necessidade gerou divisões que se opunham à identidade: de um lado a necessidade e contingência como identidade e do outro a contingência como multiplicidade. Foi a partir dessa divisão que foi possível entender a necessidade absoluta como produção cega.

Da necessidade absoluta até a ação recíproca, trata-se da história do trabalho do negativo e da assimilação da diferença, da contingência e da multiplicidade no interior do Conceito. Tudo aquilo que existia como mera manifestação externa de uma identidade passa a ocupar o lugar de uma manifestação interna²⁴². Necessidade e contingência passam a ser dois lados de uma mesma moeda. Se antes elas operavam dois tipos de existências ligadas intimamente (o necessário que é contingente e vice-versa) aqui elas passam a ser a mesma existência apresentada de formas distintas.

Em outras palavras, todo esse movimento da demonstração da negação da necessidade enquanto grandeza interior e da contingência como manifestação exterior é simplesmente a tentativa de Hegel de pôr a substância como um modo de existência, cujos elementos múltiplos não subsistem fora dela mesma, mas são apresentados, unicamente, como seu produto interno. Esse passo é a realização do que Hegel já havia reconhecido na primeira aparição do Absoluto, embora, naquela altura, este não apresentou condições de justificar a ausência da exterioridade na totalidade.

Quando a necessidade deixa de existir apenas internamente, ela deixa, também, de ser cega. Ela cessa de existir como tal porque a multiplicidade do conteúdo existia internamente apenas como indiferença a si mesma e incapaz de reconhecer-se como múltipla. Portanto, quando a necessidade torna-se liberdade, a indiferença é convertida em uma relação. As duas substâncias (antes existentes como a oposição entre forma e conteúdo), como tais, ligam-se uma a outra e nessa ligação reconhecem-se como tais. Cada uma contém em si mesma a identidade imediata de estar ligada a outra e se põem simplesmente e exclusivamente como idênticas a si mesmas. Segundo Hegel: “A transição da relação de substancialidade ocorre

²⁴¹WL, p. 1058; SL, p. 504.

²⁴²“A *unidade* da substância é sua relação de *necessidade*; mas assim é apenas uma *necessidade interna*; Ao fixar-se no momento da negatividade absoluta, torna-se *identidade manifesta* ou *postulada* e, portanto, *liberdade*, que é a identidade do conceito”. WL, p. 1073; SL, p. 512.

através de sua própria necessidade imanente e nada mais é do que a manifestação de si mesma. O conceito é sua verdade e a liberdade é a verdade da necessidade”²⁴³.

Ao não ser mais entendida como o movimento exclusivamente interno e cego, a substância, ao exteriorizar-se, tornar-se Conceito. Assim, “o conceito é a verdade da substância, e na medida em que o modo relacional determinado da substância é a manifestação da necessidade, a liberdade se revela como a verdade da necessidade e como o modo de relação do conceito”²⁴⁴.

Finalmente saímos do domínio cego que havia sido posto pela absoluta necessidade. Somente agora podemos afirmar que o aparecimento do Conceito e da subjetividade suprimem as determinações internas dispersas a partir das quais eram expressas, desde o aparecimento da necessidade absoluta. “Mas o Conceito como uma fórmula conceitual interna que produz um mundo de acordo com sua própria necessidade interior, nos levou além do domínio da necessidade cega para o da subjetividade, da liberdade”²⁴⁵.

Conceito como reino da liberdade

O nível que foi demonstrado produziu finalmente uma forma da liberdade que existe a despeito das relações de submissão, características da duplicação da substância. Essa etapa mostra a importância do processo de assimilação operado pela substância e de como a inclusão de conteúdos externos não poderia ser apenas uma adição aos conteúdos internos de uma categoria.

O que antes era determinado como livre apenas do lado da identidade interna da necessidade, ou ainda, uma liberdade porque era uma auto-causação, determina-se no Conceito como a identidade entre identidade e multiplicidade (autorreferência negativa).

O que Hegel deseja demonstrar é que agora tudo o que se apresenta como diferença é, na realidade, uma manifestação interna do Conceito. “A superação dessa relação assimétrica contraditória significa compreender que a diferença não é algo puramente negativo, mas momento necessário da automediação, ou seja, compreender que a relação com o outro é relação a si mesmo, é auto-relação”²⁴⁶.

²⁴³WL, p. 1070; SL, p. 511.

²⁴⁴WL, p. 1065-6; SL, p. 509.

²⁴⁵Taylor, C. Hegel, p. 295.

²⁴⁶Oliveira, M. Para além da fragmentação, p. 202.

De acordo com Luft, o processo da autodeterminação possui uma característica que o autor denomina como *teleologia do incondicionado*²⁴⁷. O que imprime ao Conceito uma certeza interna do seu desenvolvimento, já que o devir dialético e as mediações características do Conceito são predeterminadas por este. Ou seja,

não apenas o fim, mas todos os atos de pensamento prévios que conduzem ao fim almejado, desde o primeiro ato que visava expressar o “ser” como determinação de pensamento e se desdobrava no “devir”, são agora concebidos como momentos necessários, prefigurações necessárias do Conceito hegeliano²⁴⁸.

Se por predeterminação Luft entende que o Conceito seja capaz de “olhar” para trás e perceber que tudo aquilo que o antecede se situa na esfera da necessidade, a interpretação é correta²⁴⁹. Já vimos que as modalidades reais são exatamente a demonstração de que a possibilidade, quando cumpre todas as condições de existência de um efetivo, torna-se *a posteriori* necessária. O fato de que a necessidade não exista como condição prévia da subsistência do Conceito, mostra-se mais próxima da revelação, tal como apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, do que a ideia de uma determinação que é, desde já, garantia.

A revelação pode ser entendida quando “o espírito é conhecido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta por ser ela mesma. A natureza divina é o mesmo que a humana, e é essa unidade que é intuída”²⁵⁰. Ou ainda, um conceito de espírito que sabe sobre si mesmo como espírito. Analogamente, a determinação da necessidade, neste ponto em diante, sabe sobre si mesma como necessidade.

Com efeito, não é trivial que as constatações das predeterminações do Conceito sejam entendidas apenas ao final de um longo percurso. Caso fosse possível dizer das determinações do Conceito como algo que antecede o processo de revelação, a crítica interna do pensamento mítico, a renúncia do mistério do mundo, produzido pelo entendimento e o auto-condicionamento do Conceito seriam apenas formações do pensamento que existem como um

²⁴⁷ Luft, E. A lógica como metalógica, p. 215.

²⁴⁸ Luft, E. Lógica como metalógica, p. 215.

²⁴⁹ Concordamos com a interpretação de Slavoj Žižek a respeito da necessidade e sua natureza retrospectiva, uma vez que é capaz de preservar a qualidade imanente do Conceito. Inversamente, a predeterminação, ou a antecipação, como veremos adiante, segundo o próprio Hegel, será entendida apenas como um conteúdo produzido de acordo com lógica representacional. “[H]á uma história a ser contada se houver uma história a ser contada. Ou seja, se, devido à contingência, uma história surgir no final, ela aparecerá como necessária. Sim, a história é necessária, mas sua necessidade é ela mesma contingente”. Žižek, S. *Less than nothing*, p. 225.

²⁵⁰ PhG, p.530 ; FE, p. 497

Deus ex-machina. Como tal, esses elementos poderiam ser situados na filosofia de Hegel a partir do “dever de decodificar para compreender”²⁵¹.

De todo modo, o Conceito se põe diante de um processo de diferenciação interna, porque, como vimos, existem duas tendências que se determinam como antagônicas: de um lado, o Conceito como identidade e de outro como negação. Esses dois princípios determinam o Conceito, em sua totalidade, já que, como mostramos anteriormente, ele é o eterno começar de si mesmo (é identidade e ao mesmo tempo a negação dessa identidade).

Mas como a multiplicidade poderá se apresentar como interioridade? A primeira diferenciação do Conceito é ser essa generalidade. Hegel descreve esse tipo de existência como *Allgemeine*, que é corretamente traduzida como Universal, mas pode significar também um tipo de formação geral, ou ainda, uma forma comum entre elementos distintos. Esse momento universal existe como “essa *relação* de determinação de si para si mesma, como o encontro de si consigo mesma (*das Zusammengehen derselben mit sich*), é também a negação dessa determinação. Por isso, o conceito, como essa igualdade (*Gleichheit*) consigo mesma, é o universal”²⁵².

Essa era a aspiração do Absoluto desde a sua primeira aparição. Curiosamente era essa mesma sugestão que Sócrates, através de Platão, no diálogo *Parmênides*, faz a Aristóteles²⁵³ quando pergunta qual é a natureza do Ser. Ao fazê-lo, Platão se pergunta: o Ser como totalidade deve conter tudo aquilo que ele é, mas ao se determinar como essa totalidade, o Ser também deverá conter tudo aquilo que nele carece²⁵⁴. Hegel responderá a essa sugestão afirmando que Platão estava correto: o Absoluto, que aparece como Conceito, é exatamente a identidade de si mesmo e ao mesmo tempo a negação dessa determinação. Esses princípios gerais do Ser, quando convivem internamente a este, é o Universal.

Como Hegel demonstrou, no entanto, a convivência desses dois princípios (do Ser como a identidade positiva, de um lado, e a negação da identidade, de outro) implica que esse Universal constitui também um processo de diferenciação. A identidade é um agente de uma divisão interna e o produto dessa divisão opõe-se à soberania do Universal. Como oposição, é ao mesmo tempo negação e a fundação do Singular (*Einzelnes*).

²⁵¹ Lebrun, G. A paciência do Conceito, p. 89.

²⁵² WL p. 1074, grifos do original; SL, p. 513.

²⁵³ “não o filósofo, mas um homem que se tornou um dos Trinta Tiranos após a rendição de Atenas a Esparta na conclusão da Guerra do Peloponeso”. Rickless, S. *Plato’s Parmenides*, p. 1.

²⁵⁴ “Portanto, se o um deve ser igual a si mesmo, ele não será um consigo mesmo; e portanto será o um e o não um. Mas isso é certamente impossível. Portanto, o um não pode ser nem diferente de outro, nem igual a si mesmo [...] Assim, o um não pode ser diferente nem igual a si ou a outro”. Plato. *Parmenides*, p. 374.

Cada um deles (Singularidade e Universalidade), contém a determinação do outro em si mesmo e, portanto, essas totalidades (*Totälitäten*) são *unas (eine)* na mesma medida em que a unidade (*Einheit*) é a separação violenta (*Diremtion*) de si mesma na aparência livre da reflexão de sua dualidade²⁵⁵.

A unidade, como Universal, ao separar-se em dois, produz a diferenciação característica do movimento interno do Conceito: de um lado, o Universal, de outro, a divisão dele em Universal, Singular e Particular.

Um Universal, como idêntico a si mesmo, é o estabelecimento de uma existência geral entre um e demais elementos. A categoria da identidade, demonstrada anteriormente, na *Doutrina da Essência*, nos mostrou que a identidade é sempre uma relação. Apontar ligações de similaridade entre *A* e *B* não é somente dizer que *A* é igual a *B*, mas mostrar quais elementos esses dois termos apresentam em comum.

A relação causal entre *A* e *B* implica não só no que concerne *A* e *B*, mas nas próprias relações de causa que posicionaram *A* e *B* no campo da efetividade. A singularidade, como o próprio nome diz, indica num elemento o que ele possui de único em relação a outro elemento. Ao estabelecer a diferença, por exemplo, entre *A* e *B*, somos obrigados a estabelecer o que existe em um e que carece em outro. *A* é tanto o que ele possui de idêntico a *B*, como o que se diferencia de *B*. Só assim posso estabelecer a relação de igualdade $A=A$.

O Universal, como tal, é exatamente essa equação na qual consta o conjunto de todas as similaridades dos elementos uns em relação aos outros, por isso é uma identidade, mas também inclui todas as relações de diferença que esses elementos possuem em relação a outros. Por isso, Universalidade e Particularidade são uma perfeita oposição (*vollkommener Gegensatz*).

No entanto, o Conceito deve ser instanciado. Sem uma objetivação da formalização atingida, cujo papel cabe ao Singular (*Enizelheit*), ele é apenas uma forma vazia e Hegel utiliza exemplos de existências determinadas para demonstrar a necessidade da objetivação do Conceito, encontrando, para tal, a figura da autoconsciência (*Selbstbewußtsein*). Embora o Particular, como o Eu, seja o Conceito na sua efetividade e a ele seja atribuída pelo próprio Hegel uma figura que remete a uma Antropologia, o filósofo não está querendo dizer que o Conceito é produto da mente²⁵⁶. Várias outras existências são capazes de produzir essa categoria do Eu como pura autoconsciência, embora a única capaz de enunciar esse fato seja a

²⁵⁵WL, p. 1074, grifo do original; SL, p. 513.

²⁵⁶ “[...] não se pode, por pretensa humildade, limitar-se à própria finitude e limitar a consciência a conteúdos apenas finitos sem fazer da finitude enquanto tal, e sobretudo, da finitude do ser humano e de seu próprio eu, o Absoluto, ou seja, colocá-lo de fato no lugar de Deus”. Oliveira, M. Para além da fragmentação, p. 196.

existência humana. A autoconsciência, como Hegel mesmo afirma na *Fenomenologia do Espírito*, em seu aspecto Singular, é consciência operante (*tuendes Bewußtsein*)²⁵⁷.

A perfeita oposição do Universal e do Particular encontra-se, portanto, interposta pelo Singular, cuja necessidade de objetivar o Conceito como conceito não poderia deixar a dualidade perfeitamente complementar intacta. “[U]m Universal é uma noção que une coisas existentes, uma noção Particular é uma noção que divide coisas existentes”²⁵⁸. Pelo fato de que o Particular seja também parte do Universal, essa diferenciação interna não anula o fato de que esses termos se refiram a si mesmos. O Conceito é esse movimento interno que afirma identidades, reconhece diferenças e as objetiva.

No primeiro capítulo vimos o nascimento das modalidades, cujo papel foi demonstrar, no Ser, que a efetividade não poderia ser a emergência de outro a partir de si mesma. Isso porque desde que a efetividade surge como desdobramento da ideia do absoluto, cabe a ela manifestar-se. O enfrentamento das modalidades inaugura, na condição de constituição de um si mesmo, o reconhecimento e um trabalho de inclusão do que reside fora do absoluto. Atravessar as modalidades significou mostrar que o Ser, como Essência, não pode ser entendido como uma totalidade sem que sejam considerados os elementos que nele permanecem de fora. Mais ainda, Hegel nos mostra que o trabalho de fazer do exterior uma interioridade implica não só uma mudança de lugar (de que simplesmente o externo se localize internamente), mas uma transformação da qualidade do próprio Ser.

Quando Hegel, na *Doutrina da Essência*, refutou o sistema de identidade, como uma simples relação de igualdade, a objeção do filósofo alemão não era tanto em relação à figura da identidade ela mesma²⁵⁹, mas acerca da definição clássica do termo. Quando Hegel havia considerado a emergência de uma relação de igualdade como um processo tardio e nunca pressuposto, ele confere à identidade o poder de ser entendida como uma conjunção da diferença e da identidade. Como vimos anteriormente, para que seja possível afirmar a existência de uma igualdade de tipo $A=A$, é preciso que seja reconhecida a diferença que já implica na disposição de um elemento em relação a si mesmo.

Quando atravessamos as modalidades, pudemos também verificar a insistência do acaso e da multiplicidade, sempre interpostos no caminho do Ser rumo à relação de igualdade

²⁵⁷Cf. FE, p. 215.

²⁵⁸McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic. Cambridge University Press: Londres, 1910, p. 197.

²⁵⁹Por exemplo, em um momento posterior, Hegel dirá que, dentre outras coisas, o movimento do juízo tem por tarefa restaurar (*herzustellen*) a identidade do Conceito. Cf. WL, p. 1161; SL, p. 556.

consigo mesmo. Afinal, desde que Hegel apresentou o absoluto, ele disse também que tudo nele está contido. Se a totalidade contém todas as coisas, a identidade é, desde já, o anúncio de um processo de divisão. Isso porque sempre que uma relação de igualdade era efetivada, ela era imediatamente posta em risco por aquilo que ainda residia exteriormente ao Ser.

O idêntico, portanto, anunciou a si mesmo de maneira vacilante e só foi capaz de assumir sua absolutidade, na *Doutrina da Essência*, mostrando-se indiferente àquilo que ele próprio produzia. De um lado, uma forma absoluta, de outro, um conteúdo condicionado. Essa relação marca as críticas de Hegel a Espinosa e anunciam, desde já, as insuficiências lógicas da substância.

Porém, a substância nos apresentou uma função que até então não havia surgido na *Ciência da lógica* e que é fundamental ao processo de constituição da subjetividade: a de que os processos produtivos do Conceito, neste estágio, ou etapa, precisam de uma sustentação, uma vez que não podem simplesmente suceder uma cadeia de desenvolvimento apagando o que havia sido deixado para trás, como era o caso da *Doutrina do Ser*. “O conceito do Ser é exatamente isso, o que é tão simples que desaparece imediatamente no seu oposto (*das in seinem Gegenteil unmittelbar verschwindet*); é o tornar-se (*Werden*)”²⁶⁰ e “Consequentemente, a determinação qualitativa pereceu como tal em seu outro e teve como verdade uma determinação diferente dela”²⁶¹. O sentido da *Aufhebung*, na substância, exprime muitíssimo bem sua ambiguidade. Na substância, os conteúdos são a negação desta, mas, ao mesmo tempo, sua conservação. O conteúdo simultaneamente distancia-se da forma, mas igualmente afirma a identidade da substância.

Por mais que a identidade assumia essa posição vacilante, que se reconstrói a cada encontro com a alteridade, ela não pode ser, por isso, uma formação trivial ou de menor importância. Hegel não pretende, ao reconhecer a fragilidade da identidade, tematizada ao longo da *Doutrina da Essência*, retirá-la da discussão filosófica. Pelo contrário, o intuito é o de fortalecer conceitualmente o caráter de igualdade que o Conceito é capaz de produzir consigo mesmo, embora para isso, a própria definição de identidade precise modificar-se.

Quando Espinosa havia dito que “a substância é, por sua natureza, anterior a todas as suas modificações”²⁶², ele estava afirmando também que a existência de Deus deveria preceder os modos e os atributos por Ele produzidos, visto que a divindade seria a única causa livre possível, ou pelo menos, ela seria a condição de liberdade de tudo aquilo que ela produz.

²⁶⁰ WL, p. 1110; SL, p. 530.

²⁶¹ WL, p. 1112; SL, p. 531.

²⁶² Spinoza, B. Ethics, p. 102.

Deus, desta forma, permanece idêntico a si mesmo, uma vez que uma eventual mudança indicaria uma imperfeição ontológica²⁶³.

Com efeito, o caráter imutável de Deus implica que Ele deve estabelecer uma relação de igualdade consigo mesmo, uma vez que permanece qualitativamente o mesmo ao longo de toda a cadeia produtiva que dá origem aos seus modos e atributos. A estabilidade que surge a partir da relação da substância consigo mesma a eleva à condição de imanência. Isso porque “[...] nada, muito menos isso [a substância], deseja a sua própria ruína, tudo que a desfaz vem de fora”²⁶⁴.

Hegel procura abandonar o caráter condicionado das formações produtivas da substância e ao fazê-lo busca conservar a relação de sustentação que o produto encontra no seu produtor, legado este deixado pela substância. Como quisemos deixar claro, Espinosa não é apenas um precursor do absoluto no sentido de que ele faz parte de uma história do pensamento que antecede o projeto hegeliano, apenas. Espinosa é talvez um dos filósofos mais importantes para Hegel, assim como Aristóteles, pela importância dada à ideia do absoluto.

No entanto, levando a sério a proposição de Espinosa a respeito da impossibilidade de o absoluto desejar sua própria destruição, Hegel faz das palavras de Espinosa suas. Se a substância não pode vislumbrar a possibilidade de que ela própria desvaneça, ela precisa transformar-se. É uma transformação porque deste ponto em diante a substância torna-se sujeito; é uma conservação porque os predicados de auto-causação e produção, por exemplo, devem ser carregados adiante, uma vez que sem uma produção auto-causada, o absoluto jamais poderia ser determinado como tal.

Do ponto de vista da substância, o Conceito é uma cadeia produtiva cuja origem reside em uma *causa sui*. Do ponto de vista do Conceito, a substância não conhece a negação e, portanto, é uma unidade imóvel. Dela surgem as multiplicidades que compõem o circuito de auto-causação.

A insistência hegeliana de produzir a ideia de subjetividade no interior da lógica pode ser entendida de duas maneiras. O primeiro entendimento se dá através da célebre referência hegeliana à conjunção entre substância e sujeito. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel dirá

²⁶³ “Agora, uma vez que as leis da natureza (como mostramos) são infinitas em seu escopo e são concebidas por nós como tendo uma qualidade eterna, e como a Natureza opera de acordo com elas em uma ordem fixa e imutável, as próprias leis nos dão algumas indicações do infinito, eternidade e imutabilidade de Deus”. Spinoza, B. Theological-Political Treatise, p. 448.

²⁶⁴ Spinoza, B. Ethics, p. 39.

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender (*aufzufassen*) e exprimir (*aufzudrücken*) o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*²⁶⁵.

Portanto, o que se anuncia nesta frase é uma antecipação do que se encontra demonstrado na *Ciência da Lógica*, quando a substância converte-se em subjetividade. Neste sentido, Popper²⁶⁶ estaria correto, neste ponto especificamente, em diagnosticar a dialética como uma filosofia antecipatória, porque se tratou, de cumprir um roteiro prévio ao desenvolvimento do pensamento. Naturalmente, deve-se seguir à substância o aparecimento da subjetividade. Porém, o exame de Popper da filosofia hegeliana implica sempre em considerar as formas de sucessão como anúncios prévios, como se Hegel ocupasse o papel de um místico que através do exame crítico do pensamento presente é capaz de projetar a história do futuro.

Insistimos que a apreciação da filosofia hegeliana, se lida a partir desses termos, não pode nos oferecer nada além de uma maneira de tratar o futuro a partir de categorias de representação, pois como Hegel afirma acerca da possibilidade, o efetivo, caso não seja localizado no interior de qualquer pensamento, passa a depender apenas do entendimento para justificar sua existência.

A história que Hegel está a descrever é menos do que uma sucessão de fatos que culminam na produção de uma racionalidade capaz de prever as formas de conteúdo que surgirão de um pensamento. Vejamos no caso específico da citação exposta acima. O conceito deve existir, para Hegel, como subjetividade, *mas também* como substância²⁶⁷. O que significa que não é suficiente considerar a subjetividade na sua capacidade de desbancar a substância de modo a apagá-la do pensamento filosófico, porque incapaz de engendrar a forma verdadeira da auto-causalidade. Como veremos adiante, parece ser o caso de que a substância não seja inteiramente apagada no fundamento (*Grund*); ao tornar possível a emergência do conceito, a substância é retomada por uma linguagem que se refere ao pensamento substancial, na definição do conceito universal. O *mas também* sugere que o processo de determinação do pensamento substancial não subscreva inteiramente a natureza do fundamento. Isso parece ter dois tipos de consequência: a primeira delas é que a história do conceito não é uma sucessão histórica finita e em segundo lugar, como temos defendido neste trabalho, desde o início, a substância não é só mais uma das categorias que auxiliam o

²⁶⁵ PhG, p. 20; FE, p. 32.

²⁶⁶ Popper, K. What is dialectic?

²⁶⁷ Essa intuição nos foi fornecida por um dos avaliadores da banca de defesa, Gabriel Tupinambá.

conceito a encontra-se consigo mesmo. Portanto, uma história cumulativa capaz de explicitar o aspecto infinito do conceito é necessária para dar conta de apresentar condições elementares e gerais de sua determinação.

Com efeito, o surgimento da subjetividade pode ser visto como única saída possível à substância para a sustentação de sua coerência lógica, visto que os conteúdos, quando adentram o interior da identidade substancial não podem mais existir na condição de um modo ou atributo, mas passam a existir igualmente como parte da totalidade substancial. Uma vez reconhecida a necessidade de que a substância possua uma parte de si mesma como negação, a calmaria que constitui o pensamento substancial não pode mais ser utilizada para descrever um processo que nega a si mesmo. “O movimento dialético da substância através da causalidade e da relação recíproca (*Wechselwirkung*) é, portanto, a gênese imediata do conceito (*die unmittelbare Genesis des Begriffes*) em virtude do qual seu devir é exibido”²⁶⁸. Somente a partir daí, temos o nascimento da subjetividade, isto é, um modo de existência que na condição de si mesmo é, ao mesmo tempo, a operação de uma auto-negação. Dito de outro modo, uma identidade operada na conjunção entre identidade, diferença e na instanciação dessa unidade.

A partir desta unidade renovada, ou ainda, uma identidade que não se traduz mais em um sistema de identidade simples, Hegel construirá o pensamento da substância a partir da negação que passou a fazer parte da subjetividade.

O capítulo seguinte terá o objetivo de mostrar a construção da identidade a partir de um critério de negação e também em mostrar como se refaz, na *Doutrina do Conceito*, as etapas que existiam na substância. Como pode haver um sistema de sustentação que se furte dos condicionamentos que vimos persistir no pensamento substancial?

²⁶⁸ WL, p. 1065; SL, 509.

Capítulo 2 – A Totalidade como subjetividade

A Totalidade e o Conceito

Ao atravessar as inconsistências que vimos surgir no interior da substância, a ultrapassagem do pensamento substancial exige que exista a operação de uma subversão. Porém, uma subversão estará completa apenas se ela não se realizar inteiramente. As constantes tentativas de internalização das grandezas negativas que surgiram para confrontar as formações identitárias da substância agem de modo a transformá-la. Ao deparar-se com o que lhe é externo, a substância, ao assimilar esse caráter de exterioridade, é capaz de mudar radicalmente sua economia interna. Essa operação produz a ideia de subjetividade porque a formação da lógica subjetiva imprime a necessidade de que haja internamente o funcionamento de uma forma de negação.

As etapas que levam até a formação da subjetividade, portanto, não se determinam a partir de uma fórmula $n+1$ característica de uma sucessão algébrica em que seja possível antecipar a ordenação numérica a partir da inclusão de um critério definido e fixo juntamente aos elementos que fazem parte da sucessão. A substância não é algo mais a subjetividade. Mostramos no capítulo anterior que a substância é destituída e transformada qualitativamente em subjetividade. Uma transformação que só pode ser realizada se e somente se a substância também está implicada como um produto dessa transformação. Uma nova ideia de etapas parece emergir deste processo, sobretudo porque o caráter de inclusão da substância deve reconhecê-la como um fundamento (*Grund*) ou ainda embrenhada, como um resíduo que a sustenta as formações subjetivas ao fundo (*Abgrund*) destas.

Quando chegamos ao domínio do Conceito, somos forçados a admitir que as determinações que o haviam precedido, o Ser e a Essência, eram apenas momentos do seu tornar-se (*Werden*). Ao deparar-nos com a insuficiência lógica da substância e com a extinção da exterioridade do Conceito, passamos a ver a terceira parte da *Ciência da Lógica*, como “[...] fundamento (*Grundlage*) e verdade ao modo de uma identidade na qual eles [Ser e Essência] afundaram e na qual estão contidos”²⁶⁹. Isso porque não é possível produzir um pensamento verdadeiro rejeitando inteiramente um sistema, de onde se pode afirmar a verdade apenas em oposição a ele. No caso da lógica substancial, não se pode rejeitar Espinosa apresentando um sistema alternativo que existe como negação integral de seu pensamento²⁷⁰.

²⁶⁹ WL, p. 1065; SL, p. 508.

²⁷⁰ A exposição de Espinosa, segundo a qual determina “todo o conteúdo da filosofia na forma de um sistema dedutivo unitário, que pretendia ter o mesmo rigor que os sistemas matemáticos, de tal modo que todas as

Ao contrário, “É com base no contexto em que o sistema de Spinoza é apresentado aqui que podemos ver seu verdadeiro ponto de vista e perguntar se o sistema é verdadeiro ou falso”²⁷¹.

Por esta razão, Hegel passa a considerar na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência* etapas necessárias que antecedem o Conceito e condições de sua manifestação. Segundo Hegel

[...] no que diz respeito à relação do entendimento ou conceito com os níveis (*Stufen*) pressupostos por ele, a determinação da forma dessas etapas depende de qual ciência está sendo considerada. Em nossa ciência, que é pura lógica, eles são Ser e Essência²⁷².

O Conceito deve elevar-se à condição de uma verdade autossustentada já que ao final da *Doutrina da Essência* ele se liberta de qualquer relação de subordinação. A expectativa de que a Razão, na filosofia kantiana, pudesse produzir uma filosofia autocondicionada é frustrada, dirá Hegel²⁷³. E será, a partir do fracasso da filosofia transcendental, que o projeto hegeliano ganhará corpo na terceira parte da lógica: o de rerepresentar a *Doutrina do Conceito* e a subjetividade sem as amarras de uma teoria condicionada, ou ainda, fundar os critérios de verdade a partir do Conceito ele mesmo.

Isso porque a identidade tardia engendrada pelo Ser e Essência, realizada na forma do Conceito, não deve ser entendida a partir de um projeto correspondencionista, no qual o Conceito deverá achar o ponto de apoio de sua verdade em algum elemento exterior, da maneira como Kant havia construído a dedução transcendental. Neste momento, o Conceito permanece incompleto não porque se põe ante a expectativa de confirmação de sua lógica interna, como se com isso, a verdade dependesse da autorização de um elemento fora de Si²⁷⁴. Já vimos que esse tipo de construção lógica não pode mais ser evocada para apresentar a organização interna do Conceito. Essa incompletude (*Unvollständigkeit*) que ainda parece se anunciar neste momento se dá pelo “[...] fato de o conceito ainda não ter dado a si próprio sua própria realidade, que ele gera a partir de si mesmo”²⁷⁵.

disciplinas filosóficas foram deduzidas de um princípio único”. Oliveira, M. Para além da fragmentação, p. 189. Tal empreendimento é parcialmente correto, pois tratou de fazer aparecer a natureza própria do absoluto como substância.

²⁷¹ WL, p. 1070; SL, p. 511.

²⁷² WL, p. 1081; SL, p. 517.

²⁷³ Cf. WL, p. 1089; SL, p. 520.

²⁷⁴ Para Kant, “[...] de acordo com a definição em que se baseia, não é o conteúdo que constitui a verdade, mas a concordância (*Übereinstimmung*) dela com o conceito”. WL, p. 1096; SL, p. 524.

²⁷⁵ WL, p. 1092; SL, p. 522.

A identidade, que havia sido constantemente reconstruída na *Doutrina da Essência*, é posta (*Gesetzsein*) no Conceito como uma existência determinada e como diferenciação. Neste momento,

Esse pôr-se (*Gesetzsein*) constitui a diferença do conceito no próprio conceito; e porque o conceito está imediatamente sendo-em-e-para-si, suas diferenças são em si o conceito inteiro - universal em sua determinação e idêntico em sua negação²⁷⁶.

O sentido que havíamos encontrado na identidade simples, desfeito através do trabalho de inclusão da exterioridade, na *Doutrina da Essência*, transformou qualitativamente a própria ideia de igualdade. A unidade posta pelo Conceito, dividida de acordo com uma disposição tripartite, como já havíamos indicado ao final do primeiro capítulo, constitui, de agora em diante, a totalidade e o absoluto do Conceito. Tudo aquilo que se segue não obedece mais uma reflexão exterior, ou uma estrutura de condicionamento externo. O Ser, como Conceito, converteu tudo o que residia fora de Si, fazendo do fora um elemento próprio. Tudo está contido no Conceito: todas as formas de existência, suas infinitas formas de diferenciação, o conjunto de similitudes e a soma de todas as diferenças dos elementos entre si mesmos, a necessidade de instanciar esse caráter de uma unidade autonegadora e a ausência de um fora.

Havíamos apresentado muito resumidamente o que implicava a nova totalidade atingida pelo Conceito: a formação de uma estrutura una, mas, ao mesmo tempo, tripartite, dividida como Universalidade, Singularidade e Particularidade. No entanto, é preciso dizer mais do que havíamos reconhecido quando apresentamos essa divisão pela primeira vez. Tratou-se, naquele momento, de reconhecer apenas que o projeto de produção de uma identidade não havia sido abandonado e que a crítica da identidade simples por Hegel não menospreza a importância de composição de uma unidade.

O que marca a diferença desses dois momentos (o final da apresentação do pensamento substancial e o início do trabalho nocional que está prestes a iniciar) é que quando falamos da Universalidade, Singularidade e Particularidade, estávamos ainda presos ao ponto de vista da substância. O que a internalização dessa divisão tríplice implicava para o pensamento substancial era o de estabelecer uma reflexão que não fosse mais disposta como uma operação exterior. Apresentaremos agora uma universalidade disposta em três partes, desta vez do ponto de vista da subjetividade. Uma verdadeira totalidade, sem a indiferença exterior que era característica do pensamento substancial. Uma vez reconhecida essa

²⁷⁶ WL, p. 1101-2; SL, p. 526.

totalidade, seremos capazes de entender como as estruturas de sustentação operam, não mais como condicionamento, mas disponíveis como elementos autotélicos. Entretanto, uma vez considerada na sua apresentação imediata, devemos ser capazes de reconhecer a distância que ela ainda possui de uma subjetividade absoluta.

O Conceito Universal

O primeiro elemento da divisão do Conceito é a Universalidade. Uma definição bastante genérica e sem elementos capazes de dar ao universal um tom mais específico. O que é coerente com a própria ideia de Universal, já que como dissemos acima, *Allgemeinheit* significa o todo, mas também pode ser entendido como um tipo de existência genérica²⁷⁷. Da forma como é apresentado, o Universal opera uma função de conjunção em relação a todos os elementos contidos no Conceito, ou ainda, uma dimensão que abriga relações de similaridade entre todos os elementos que nele habitam.

Assim, o conceito é auto-identidade absoluta, sendo primeiramente exatamente isso, a negação da negação ou a unidade infinita da negatividade consigo mesma. Essa auto-referência pura do conceito (*Diese reine Beziehung des Begriffs auf sich*), que é tal que se coloca através da negatividade, é a universalidade do conceito²⁷⁸.

O entendimento da natureza do Universal passa a ser ligado a um processo de autonegação, porque, do ponto de vista do Conceito, quando se olha para trás, tudo aquilo que antecipou o seu aparecimento teve de ser submetido a um processo de ultrapassagem, não de um outro, mas de si mesmo. O espaço de razão que justifica a aparição do Conceito não se deposita mais de acordo com uma lógica relativa. Muito embora uma negação absoluta, Hegel admite na construção do Universal uma característica positiva, a de que a despeito de conter toda diversidade e diferença no seu interior, ele permanece o mesmo. O Universal é, portanto, “essa identidade do negativo consigo mesmo”²⁷⁹.

O Universal não se perde nos processos de transformação através dos quais ele se determina. Ele permanece inalterável, mesmo submetido aos revezes do tornar-se.

É a alma (*Seele*) do concreto em que habita, sem obstáculos e igual a si mesma em sua multiplicidade e diversidade. Não é varrida pelo devir (*Werden*), mas persiste

²⁷⁷ “O pensamento considera tudo sob o aspecto geral, e é conseqüentemente a atividade e produção do geral”.

Leçons sur La philosophie de l’histoire, p. 335.

²⁷⁸ WL, p. 1109-10, SL, p. 530.

²⁷⁹ WL, p. 1112; SL, p. 531.

imperturbável através dele, dotada do poder de autopreservação (*Selbsterhaltung*), inalterável (*unveränderlicher*) e imortal (*unsterblicher*)²⁸⁰.

Portanto, o Universal é a substância de sua própria determinação, uma vez que não se trata mais de considerá-lo como uma existência que conhece a si mesma na relação que possui com a alteridade. Vimos que a *Doutrina da Essência*, por mais que tenha oferecido as condições lógicas do aparecimento de uma causalidade autodirigida, persistiu, ao longo de sua cadeia determinante através da manutenção de uma reflexão externa. O Conceito não conhece tampouco produz as relações de exterioridade características do pensamento do Ser e da Essência. Neste momento, o Conceito apenas põe-se como tal.

Nessa medida, o universal também é a substância de suas determinações, mas de tal maneira que o que para a substância como tal foi um acidente (*was für die Substanz Zufälliges war*), é a própria mediação do próprio conceito, sua própria reflexão imanente²⁸¹.

Quando havíamos reconhecido a substância como poder (*Macht*), estávamos indicando sua capacidade de produção, que naquele estágio de determinação, era uma competência cega e sem direção. A substância era indiferente às produções por ela engendradas. O Universal, por outro lado, é um poder livre (*freie Macht*²⁸²), uma vez que não se trata de uma produção cega, porque agora é autodirigida. Como tal, o Universal é a totalidade do Conceito. “Cada momento do conceito e, ele mesmo, o conceito todo”²⁸³.

Como totalidade, o Conceito é a afirmação de Si mesmo como tal, mas também reconhecimento de uma divisão interna, uma vez que Hegel não considera nos processos de individuação do Conceito uma homogeneidade qualitativa, daí a cautela que devemos ter ao considerar Hegel um monista²⁸⁴. Por esta razão e por ser considerado como totalidade, o Universal não é apenas a afirmação de uma positividade que lhe serve de substância, mas como absoluta negatividade, é o reconhecimento da negação de Si mesmo. Ele torna-se Particular (*Besonderes*).

Com efeito, se há algum tipo de diferenciação do Conceito neste momento, ela não pode ser operada como movimento de individuação sem que essa negação aja no Conceito

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ WL, p. 1112-13; SL, p. 532.

²⁸² Cf. WL, p. 1113; SL, p. 532.

²⁸³ Enz., p. 311; Enc., p. 297.

²⁸⁴ “É da maior importância, tanto para o conhecimento como para nosso proceder prático, que não seja confundido o [que é] simplesmente comum, com o verdadeiramente geral, com o universal”. Enc., p. 312; Enc., p. 297. Cf. Longuenesse, B. Hegel’s critique of Metaphysics, p. 193.

mesmo, ou ainda, que essa ação seja “o reflexo dessa negação em si mesmo”²⁸⁵. Isso porque “O universal verdadeiramente superior (*Das wahrhaft höhere Allgemeine*) é aquele em que o direcionamento exterior é redirecionado para o interior”²⁸⁶.

O Conceito Particular

O Particular, como processo de diferenciação do Conceito, não é o outro do Universal, tampouco se encontra circunscrito pelas categorias do dever-ser (*sollen*) e do limite²⁸⁷ (*Grenzen*). “Nenhum verdadeiro ‘outro’ se impõe ao Conceito. Suas diferenciações são criações próprias”²⁸⁸. O Particular, ao expressar-se como uma multiplicidade distinta entre si, possui sua substância, ou ainda, encontra apoio no Universal. Com efeito, por não possuírem a mesma qualidade, Universal e Particular, apesar de habitar a mesma Substância, são concebidos como distintos entre si. Essa distância e diferença é uma forma de separação que não significa o encobrimento do Conceito. De acordo com Hegel:

É esta a inseparabilidade *posta* dos momentos em sua diferença (§ 160) — a clareza do conceito, em que cada diferença não produz interrupção (*Unterbrechung*), perturbação alguma, mas é igualmente translúcida (*durchsichtig*)²⁸⁹.

Mesmo sendo negação, o Particular não pode ser considerado fora do Universal, e fora dos limites da substância que este constrói para si e para suas respectivas diferenciações²⁹⁰, uma vez que todos os particulares partilham de um mesmo Universal.

O particular é o próprio universal, mas é sua diferença ou referência a outro, seu brilho que reflete externamente; mas não há outro em que o particular seja diferenciado (*sein Scheinen nach außen, es ist aber kein Anderes vorhanden*) do que o próprio universal.

Portanto, no domínio da totalidade e de suas diferenciações, está posto um campo que se encontra determinado inteiramente por si mesmo. Não como um processo de transição, cujo desdobramento se deu na *Doutrina do Ser*, tampouco como dependência, cuja ligação e condicionamento foi demonstrada longamente na *Doutrina da Essência*. A diferença,

²⁸⁵ WL, p. 1114; SL, p. 532.

²⁸⁶ WL, p. 1116; SL, p. 533.

²⁸⁷ Pelo menos não é um limite dado por uma figura de alteridade.

²⁸⁸ Carlson, D. *Commentary on Hegel's Science of Logic*, p. 450.

²⁸⁹ Enz, p. 314; Enc., p. 299.

²⁹⁰ Cf. WL, p. 1120; SL, p. 534.

portanto, é apresentada aqui em sua verdade, já que não se determina mais nos termos de uma correlação.

Com efeito, neste momento, o Conceito é não somente o poder livre, mas um poder absoluto (*absolute Macht*). O poder da substância apresentava a divisão realizada entre forma e conteúdo, cuja síntese era apenas encontrada no interior da forma e externa ao conteúdo. Por isso, a produção era a repetição de um Si mesmo em uma diversidade indiferente à instância produtora. O diverso e o múltiplo eram cegos. A virtude da produção da substância era eclipsada pelo fato de que, embora houvesse uma infinidade de conteúdos produzidos, as finalidades destes não diziam respeito àquelas da instância produtora.

De modo análogo à natureza²⁹¹, a substância perdeu-se ante a cegueira da diversidade por ela produzida. O objeto por excelência da natureza e da substância são precisamente o irracional²⁹², isto é, aquilo que jaz exteriormente às suas capacidades lógicas. Ou ainda, o que se recusa a converter-se em interioridade.

O Conceito é um poder livre e absoluto precisamente porque pode deixar-se levar pela diversidade de suas expressões sem perder a si mesmo. E o que vimos aparecer como o tortuoso enfrentamento da substância para com sua exterioridade (a multiplicidade, o acaso, a arbitrariedade, etc) não eram nada além do lado abstrato do nada (*Nichtigkeit*). Além de ser o aparecimento da diferença do Conceito no interior de Si mesmo, o Particular é “nada mais do que universalidade determinada”²⁹³.

A aparição do Particular impõe ao absoluto, que havíamos reconhecido na figura do Universal, o risco de que ele não seja mais entendido como tal. Ao dispor Particularidade e Universalidade a partir de uma relação essencial, na qual um elemento não poderia determinar-se sem a presença do outro, Hegel não estaria admitindo, desde já, uma impossibilidade lógica à ideia de autocondicionamento construída no final da *Doutrina da Essência*?

É preciso dizer que a exterioridade neste momento do Conceito difere inteiramente do que Hegel havia apresentado nos dois primeiros livros. Isso porque “não há nenhum outro à disposição a partir do qual o Particular poderia ser diferenciado do Universal ele mesmo”²⁹⁴.

²⁹¹ “Os múltiplos gêneros e espécies da natureza não devem ser considerados nada além de noções arbitrárias do espírito envolvidas em representações pictóricas”. WL, p. 1222; SL, p. 536.

²⁹² Esta dimensão que rejeita um lugar na determinação do Conceito, para Heidegger, seria, ela mesma, o material da reflexão filosófica. Não como a imposição de um esforço para a criação de um domínio que a inclua, mas a reflexão deveria, ao contrário, manter a distância entre princípios determinantes e o que escapa à razão. Cf. Heidegger, M. *Identität und Differenz*.

²⁹³ WL, p. 1123; SL, p. 537.

²⁹⁴ WL, p. 1119; SL, p. 534-5.

Não obstante, a relação essencial entre Particular e Universal demarca a diferença que há entre esses dois elementos do Conceito. A diferença, que também é uma separação, determina um momento abstrato e o que havíamos tomado como um Conceito determinado é, na verdade, um Universal abstrato. Da perspectiva do Conceito Particular, a abstração²⁹⁵ que este realiza no Universal é a condição de esclarecimento do mal entendido que se impõe ao pensamento, quando toma as noções do Conceito por aquelas do Particular.

Além disso, a abstração não poderia ser, segundo Hegel, uma determinação vazia de conteúdo. O que reside internamente ao conteúdo da abstração é exatamente a relação essencial entre Particular e Universal, ou ainda, um conteúdo que subsiste como “a essência mais elevada (*höchste Wesen*)”. Assim, “a pura abstração, tem por determinação a indeterminação, como acabamos de mencionar; mas a indeterminação é uma determinação”²⁹⁶. Uma subsistência universal de um lado e suas infinitas maneiras de diferenciação consigo mesmo.

Veremos mais adiante, no Singular, o aprofundamento da abstração, através da exteriorização da diferença, cujo processo pode levar a impressão de que suas instanciações não concernem nada além de si mesmas, porque autocontidas. Naturalmente se essa expressão é realizável, Hegel não vai entendê-la como se fosse apenas a ilusão do entendimento ante a verdadeira Universalidade encoberta pelas limitadas capacidades da razão. O entendimento é precisamente a faculdade de tal Conceito abstrato.

O caráter abstrato do Particular, através do entendimento, não pode ser reduzido àquilo que ele possui de verdadeiramente Universal. Lembremos, por exemplo, a demonstração das determinações do par aparência/essência. O resultado do esclarecimento dessa oposição não resulta em uma antinomia. O produto das reflexões dessa oposição não conclui, na aparência, a necessidade de reduzi-la àquilo que ela possui de constante, como essência. A aparência, como uma multiplicidade de desvanecimentos e aparecimentos, quando interposta à essência, invade-a com seu poder negativo.

Atravessar a abstração da Universalidade, quando posta nos termos do Particular, significa pôr em questão sua própria natureza universal. Isso porque a separação que acontece, através da diferença posta entre Particular e Universal, não é um empecilho da exposição da verdade do Conceito, mas, ao contrário, não poderia existir sem ela. Nas palavras de Hegel:

²⁹⁵ A abstração não pode ser entendida a partir da função do sujeito, mas como uma operação que subsiste ao Conceito ele mesmo.

²⁹⁶ WL, p. 1125; SL, p. 537.

[...] devemos prestar o devido respeito à força infinita do entendimento (*unendliche Kraft des Verstandes*), ao dividir o concreto em determinações abstratas e canalizar a profundidade da diferença - essa força que sozinha é o poderoso poder que causa a transição das determinações.

Uma vez na *Doutrina do Conceito*, embora autotélico, o pensamento que emerge no interior deste não é capaz de apagar a indiferença do processo criativo da multiplicidade do Particular, como poder absoluto. É verdade que a superação da indiferença não implica em nenhum tipo de transição, uma vez que a interioridade a qual chegamos neste ponto não apresenta uma exterioridade ao modo como havia sido possível ao pensamento do Ser e da Essência. Hegel indica na apresentação dessa Universalidade abstrata, através do Particular, apenas uma determinação do indeterminado (*die Bestimmtheit der Unbestimmtheit*²⁹⁷), ou ainda, um Conceito não conceitualizável (*begrifflose Begriff*²⁹⁸).

O Particular é exprimido como multiplicidade de diferenciações e incapaz de dispor essa cadeia de distinções como uma reflexão sobre si mesmo. O que imprime à lógica subjetiva, neste momento, um aspecto contingente, como afirma McTaggart²⁹⁹. Ora, se todas as coisas particulares possuem alguma característica em comum, uma vez que partiram do Universal, qualquer sistema de classificação com o objetivo de unir duas ou mais diferenças, no Particular, é igualmente válido, não importa que tipo de critério seja realizado para juntar duas dessemelhanças. “Uma similaridade é tão boa quanto qualquer outra”³⁰⁰. Seria a mesma coisa que tentar estabelecer um critério de semelhanças entre duas pessoas a partir de características por demais genéricas. Por exemplo, definir um critério de semelhança tendo em vista a esclera ou os pares de membros inferiores ou superiores. É um tipo de semelhança que não confecciona nenhum modo de universalidade.

Como é próprio das multiplicidades, além de suscitar o problema da contingência, elas sempre engendram um processo de indiferença. Os elementos variados que decorrem de uma produção sempre iniciam sua cadeia produtiva sem conjunção aos demais componentes. Na expressão do Particular, por exemplo, no “concreto da intuição (*Anschauung*) é uma totalidade, mas uma totalidade sensível, um material real que subsiste no espaço e no tempo, parte extra parte, cada um indiferente ao outro”³⁰¹.

No entanto, devemos perceber duas mudanças importantes na gênese da indiferença neste ponto da demonstração se comparada às demais expressões localizadas na *Ciência da*

²⁹⁷ WL, p. 1125; SL, p. 537.

²⁹⁸ WL, p. 1124; SL, p. 537.

²⁹⁹ McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic, 197.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ WL, p. 1127; SL, p. 539.

Lógica: a primeira delas é a mudança na gramática usada por Hegel para referir-se aos modos de produção do Conceito e do aparecimento da indiferença que é própria do surgimento da multiplicidade. Esta subsiste através de uma linguagem que tem como projeto reescrever a filosofia kantiana. Já havia sido demonstrada no preâmbulo à *Doutrina do Conceito* a necessidade de reconstrução da filosofia da subjetividade. Hegel havia deixado claro, desde o início, que o intuito não era tomar o Conceito “[...] como um pressuposto subjetivo (*subjektive Voraussetzung*), mas como fundamento absoluto (*absolute Grundlage*)”³⁰². Isso porque não se trata de tomá-lo a partir de seu significado comum e Hegel reconhece a necessidade de “indicar como nosso resultado se encaixa com outras maneiras de representá-lo ou defini-lo”³⁰³.

O Conceito é tomado do ponto de vista da subjetividade, como a forma lógica de uma pura referência consigo mesmo (*diese reine sich auf sich beziehende Einheit*)³⁰⁴. Portanto, o Eu ao qual Hegel se refere tantas vezes nessa passagem do livro não é uma faculdade ou uma propriedade, como um “substrato indeterminado (*unbestimmten Substrate*) que não é o solo verdadeiro (*wahrhafte Grund*) ou o fator determinante [desta] propriedade”³⁰⁵.

As referências a Kant, neste ponto em diante são várias, mas ao invés de posicionar-se criticamente como havia feito no início do livro diante das inúmeras reservas ao caráter da reflexão exterior operada pelo juízo, Hegel reconhece na filosofia kantiana um dos seus aspectos mais importantes³⁰⁶. A consideração de que há na operação da dedução transcendental uma síntese primordial da autoconsciência, melhor dizendo, é apresentado, na intuição, como uma multiplicidade que se unifica através da síntese da apercepção. Não apenas uma síntese do espaço no tempo, como se se tratassem apenas de faculdades sensíveis, que vimos ser apresentadas na estética transcendental, mas como a unidade do pensamento. Não como a síntese do objeto ou como uma unidade sensível, mas uma unificação do próprio Eu.

a compreensão conceitual de um assunto consiste em nada mais do que o “eu” tornando-se ele próprio, permeando-se e trazendo-se para sua própria forma, isto é, para uma universalidade que é imediatamente determinável, ou para uma determinabilidade que é universalidade imediata³⁰⁷.

³⁰² WL, p. 1064; SL, p. 508.

³⁰³ WL, p. 1075; SL, p. 514.

³⁰⁴ Cf. WL, p. 1076; SL, p. 514.

³⁰⁵ WL, p. 1077; SL, p. 515.

³⁰⁶ “Assim, de acordo com Hegel, a principal descoberta da filosofia kantiana é que, por um lado, não há objetividade, exceto através do conceito, e por outro lado, para entender qual é o conceito, devemos entender a natureza do eu”. Longuenesse, B. Hegel’s critique of Metaphysics, p. 204.

³⁰⁷ WL, p. 1079; SL, p. 516.

Portanto, ao voltar-se para a filosofia de Kant, Hegel não está interessado no que faz do pensamento do Eu um modelo filosófico a ser seguido, mas a intenção é, ao contrário, voltar-se para a natureza do Eu e a partir dele compreender a formação do Conceito.

Para Kant, segundo Hegel, o Conceito

é considerado algo meramente subjetivo, e não podemos extrair dela a realidade, pois pela realidade a objetividade deve ser entendida, uma vez que a realidade é contrastada com a subjetividade. Além disso, o conceito e qualquer coisa lógica são declarados como algo meramente formal que, uma vez que abstrai do conteúdo, não contém a verdade³⁰⁸.

Com efeito, agora que o Eu pode revelar algo da natureza do Conceito, a distância que Hegel toma em relação ao espinosismo se acentua. Isso porque o Eu não vai ser tratado como um produto de uma substância, uma diferenciação que retoma a forma lógica da unidade que funda o Eu como se se tratasse de uma autorreferência espelhada na *causa sui* da substância. O Eu não será considerado como uma das várias formas de expressão da totalidade simplesmente, pois a unidade negativa do Eu não é um produto de uma unidade, mas a expressão da unidade ela mesma.

A indiferença que o Particular expressa, na diferença que ele opera em relação ao Universal, faz referência, na verdade, a uma gramática própria à subjetividade. Difere, por exemplo, do conjunto de multiplicidades que havíamos indicado quando apresentamos a insuficiência da qualidade e o aparecimento da quantidade na ordem do Ser. A indiferença se refere à produção da intuição, através do entendimento, de uma separação entre a multiplicidade da experiência sensível e da enformação conceitual operada pelo entendimento. O entendimento, como a universalidade dividida entre o Universal e o Particular faz referência ao Eu, já que o entendimento não é a multiplicidade das experiências sensíveis, mas a totalidade objetiva, como Conceito, das sensações³⁰⁹.

Com feito, o entendimento produz não somente a abstração do Universal no Particular, mas revela também, como intuição, a separação entre existência externa e o Conceito. “O que a intuição, como tal, deveria ter sobre o conceito é a realidade externa, a realidade que carece do conceito e só recebe valor através do conceito”³¹⁰.

³⁰⁸ WL, p. 1081; SL, p. 517.

³⁰⁹ “Mas se por intuição entendemos não apenas um material sensível, mas a totalidade objetiva, então a intuição é intelectual [...]”. WL, p. 1128; SL, p. 539.

³¹⁰ WL, p. 1128; SL, p. 539.

A multiplicidade das intuições que se deixa mostrar através do trabalho do Conceito, enquanto entendimento, põe a indiferença que havíamos indicado anteriormente, ou seja, um processo que se dispõe como uma cadeia produtiva incapaz de gerar uma unidade. O entendimento é a força infinita que divide o Universal em infinitos particulares.

Uma força infinita incapaz de produzir uma unidade. Porém, tal incapacidade não poderia estar ligada à maior virtude do Conceito, quando toma o lugar da substância, isto é, a habilidade de finalmente ter transfigurado a exterioridade em um conteúdo interior? A autotelia censura o Conceito de operar uma transição, que havia garantido, ao menos, no Ser e na Essência sua economia negativa³¹¹ Isso porque o entendimento é a “força infinita que determina o universal”, e, ao mesmo tempo, “é o entendimento, através da forma da universalidade que transmite uma subsistência estável (*fixe Bestehen*) a instabilidade inerente da determinidade [...]”³¹². Como veremos mais adiante, para Hegel, a libertação da rigidez do Conceito não se dá pela superação da estabilidade que ele é capaz de carregar do Universal abstrato, mas, ao contrário, pela superação da finitude.

Neste momento, no Conceito, ocorre uma tensão entre duas oposições. De um lado a estabilidade da Universalidade, que é a substância do Conceito, a forma de subsistência, a estabilidade e a unidade. De outro lado, o Particular e as infinitas divisões do Universal, capazes de engendrar apenas uma universalidade abstrata.

Com efeito, a garantia dos processos de transição no primeiro e no segundo livro, quando posta a diferença entre a instância produtiva e a produção, fundava o processo de transformação, que consistia na passagem de uma oposição à outra. A dispersão da multiplicidade se deu, por exemplo, na *Doutrina do Ser*, quando vimos surgir a criação incessante de unidades incomunicáveis entre si. Na *Doutrina da Essência*, inúmeras vezes, a multiplicidade foi interposta por um limite que era externo a ela. Essa manobra, contudo, não poderá mais ser usada neste momento do Conceito, já que este “não é uma determinação limitada por um além-de-si”³¹³. Não há transição possível porque não há uma alteridade que seja capaz de impor um limite e reunir a dispersão em uma unidade.

³¹¹ “O Entendimento fixa proposições. Ele propõe universais abstratos. Mas esses universais abstratos também contêm o Universal genuíno, e por essa mesma razão a fixidez do Entendimento não permanece fixa”. Carlson, D. *Commentary on Hegel’s Science of Logic*, p. 448. A sugestão de Carlson parece ser a de que a fixidez do Universal abstrato é a responsável por impor a rigidez do Conceito. Hegel, pelo contrário, indicará, como veremos abaixo, que o Universal abstrato não é a impossibilidade do movimento do Conceito, mas condição dele.

³¹² WL, p. 1128; SL, p. 539.

³¹³ Carlson, D. *Commentary on Hegel’s Science of Logic*, p. 449.

Segundo Hegel, a única saída para este problema é, em primeiro lugar, reconhecer a impotência da razão subjetiva³¹⁴, já que tomar a subjetividade como uma grandeza finita parte de uma distinção entre interioridade e exterioridade³¹⁵. O entendimento foi capaz de fornecer apenas um conceito rígido do Ser, porque a multiplicidade “que chega à intuição é mais do mesmo, um outro igualmente alterável (*ein anderes ebenso Veränderliches*) - não o universal que se esperaria que aparecesse e ocupasse seu lugar”³¹⁶. É, portanto, a expressão de uma força infinita que não chega a romper inteiramente com a finitude.

A incapacidade de fundar uma unidade das intuições sensíveis, através do entendimento, não ocorre por conta da existência de uma Universalidade capaz de garantir a estabilidade do Conceito. Na verdade, essa estabilidade é uma qualidade sem a qual não há o Universal. No início da descrição deste, Hegel havia dito que o Universal é a substância do Conceito. Logo, a garantia de uma estabilidade não justifica sua rigidez. O elemento que garante a operação da rigidez conceitual do Universal abstrato, neste momento, é a pobreza lógica da razão subjetiva, logo, da finitude, e não da estabilidade que o Universal abstrato foi capaz de conceder ao Particular. Isso porque ao longo dos processos cumulativos conceituais o percurso final de uma cadeia determinante precisa ser marcado por uma estabilidade conceitual, de modo tornar consistente o atravessamento das etapas que tornaram um caminho contingente necessário e determinado.

O legado do Universal abstrato mostra, ao menos duas coisas: a primeira delas é que há a necessidade de percorrer algumas etapas para dar cabo do processo de abstração. O Universal genuíno, ou seja, um Universal concreto, precisa de certas formações estáveis para poder aparecer. Em segundo lugar, não só o Universal abstrato fornece o suporte para o aparecimento de uma universalidade genuína, que não era possível de ser produzida na esfera do Ser e da Essência, como concede ao Conceito, uma “dureza do Ser (*Härte des Seins*)”³¹⁷. Ao mesmo tempo, o Universal abstrato espiritualiza (*begeistet*) a esfera do Ser, como Conceito, finalmente permitindo a conversão, no domínio conceitual, da finitude em infinito.

³¹⁴ Uma impotência da razão subjetiva não significa abandonar a possibilidade de ligação entre entendimento e razão, mas tal ligação só será possível de ser concebida se, de início, compreendermos “[...] o vazio de razão”, na razão subjetiva, como “uma incapacidade da razão em se reconhecer no conceito”. WL, p. 1130; SL, p. 540. Pois o entendimento, “contém o conceito diante de si e o nota como nada menos do que o que o conceito é em si mesmo”. WL, p. 1133; SL, p. 542.

³¹⁵ Schelling já havia percebido que o risco de dividir sujeito e objeto é o de reencenar, com isso, uma filosofia da finitude. Cf. Schelling, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

³¹⁶ WL, p. 1127; SL, p. 539.

³¹⁷ WL, p. 1129, SL, p. 539

[...] através dessa simplificação [que fixa as proposições do Ser em uma rigidez], ele [o Universal abstrato] ao mesmo tempo o espiritualiza e o aviva, de modo que somente nesse ponto ele tem a capacidade de se dissolver e passar para o seu oposto [do finito ao infinito]³¹⁸.

Lembremos a definição de espírito para Hegel é a do

[...] movimento do Si (*Bewegung des Selbsts*), que se extrusa de si mesmo e se submerge em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito, e se adentrou em si, convertendo-a em objeto e conteúdo, quanto suprassume essa diferença entre objetividade e conteúdo³¹⁹.

A força do espírito consiste, portanto, em permanecer em uma relação de igualdade consigo mesmo nas diferenças postas por seus processos de determinação. Não como a posição das diferenças no “abismo do absoluto (*Abgrund des Absoluten*)”³²⁰ e deste lugar ser capaz de formar uma identidade, mas mais como uma “aparente inatividade (*scheinbaren Untätigkeit*)”³²¹ que contempla a diferença mover-se nela mesma e retornar à sua unidade

Hegel precisa defender no seu sistema o que ele próprio havia declarado como ausente em Espinosa. A totalidade hegeliana possui movimento. Portanto, ela não poderia ser, de acordo com o próprio Hegel, um Conceito enrijecido. Espinosa, por outro lado, como havíamos destacado anteriormente, não é capaz de reconhecer o negativo agindo na substância ela mesma e por isso a transição para a lógica subjetiva é necessária. De acordo com Hegel

Suas determinações [as do Conceito] não são coisas inertes (*Totliegenden*) [...] eles são momentos vivos (*lebendige Bewegungen*); as diferenças de determinação, de um lado, são imediatamente, ao mesmo tempo, a interioridade do outro lado; o que seria uma completa contradição para números e linhas é essencial para a natureza do conceito³²².

Por isso, para garantir a economia negativa própria do Conceito, Hegel precisa assegurar que existe um processo em curso que trata as categorias como um processo de reorganização interna com vistas à suplementação de suas insuficiências lógicas. A passagem de uma categoria a outra é parte fundamental do sistema hegeliano. Muito embora devemos destacar e insistir que o caráter de transformação não é capaz, por si só, de garantir, no Conceito, seus predicados mais importantes, a saber, sua subsistência e sua liberdade, uma

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ PhG, p. 563; FE, p. 528.

³²⁰ Idem.

³²¹ PhG, p. 564; FE, p. 529.

³²² WL, p. 1140-1; SL, p. 544-5.

vez que a transformação só toca o problema da liberdade e da auto-organização de maneira lateral. É perfeitamente possível que haja transformação sem liberdade e autonomia (a exemplo da *Doutrina do Ser*). Poderíamos dizer até que a transformação só pode obedecer a uma lógica nocional se ela possui um limite interno. As diferenciações postas, na *Doutrina do Ser*, são infinitamente possíveis, porém não oferecem à cadeia determinante a capacidade de substanciar a sua própria mudança. Na lógica do Ser, até mesmo a transformação não é capaz de carregar-se adiante.

Finalmente, é preciso reconhecer a necessidade de superação da finitude. Para isso é preciso romper com a repetição responsável por instanciar o finito. Isso porque a repetição, como tautologia, que é própria à finitude, não é um empecilho da sua ultrapassagem, mas a própria condição dela. Hegel, na seção dedicada à finitude, dirá que

O finito não se altera apenas, como acontece com algo em geral, mas *perece* (*Vergeht*), e seu perecer não é apenas uma mera possibilidade, como se pudesse estar sem perecer. Antes, o ser como tal de coisas finitas é ter o germe dessa transgressão em seu próprio ser (*Insichsein*): a hora de seu nascimento é a hora de sua morte³²³.

Com efeito, a operação que se põe em curso é a de dissolução da finitude. A firmeza das determinações a partir das quais o entendimento parece se deparar, na realidade, é uma existência autorreferida, como abstração, isto é, a separação do Particular de sua sustentação Universal. Uma divisão, porém, que espiritualiza o Conceito e o carrega adiante. Por essa razão, o que se encontra expresso é um princípio de extinção da finitude.

O Conceito Singular

Antes de tudo, é preciso insistir na ambiguidade na qual Hegel situa o Conceito, neste ponto: a de que não há, por um lado, nenhum processo de transição, uma vez que essa divisão tríplice do Conceito não anula o fato de que ele, neste momento, é um consigo mesmo. Porém, por outro lado, como um processo de diferenciação e individuação em curso, é preciso destacar que não há, mesmo como identidade, uma coincidência qualitativa das divisões internas do Conceito. As propriedades dos elementos internos do Conceito não se confundem entre si. Segundo Hegel

³²³ WL, p. 191-2; SL, p. 101, gifo do original.

E esta a inseparabilidade posta (*gesetz Ungetrenntheit*) dos momentos em sua diferença — a clareza do conceito (*Klarheit des Begriffes*), em que cada diferença não produz interrupção, perturbação alguma, mas é igualmente translúcida³²⁴.

O Singular, quando direcionado internamente, é apresentado por Hegel como um “brilho duplamente reflexivo (*Doppelschein*)”³²⁵, ou ainda, como um Universal. Porém, quando direcionado externamente, o Singular é uma existência determinada. O que o Singular mostra ser é apenas uma posição na forma de uma determinação autorreferida das dimensões do Particular e do Universal. Afinal, o Particular, como multiplicidade, se apresentou como uma cadeia infinita de sucessão. Como repetição, o Particular precisa de uma autorreferência para escapar do processo sem fim de sua apresentação, o Singular é esse limite que põe a ordem da repetição na efetividade. Forma-se, portanto, uma unidade negativa do encadeamento do Particular, como negação do Universal; uma negação da negação, ou ainda, negatividade imediata, a reflexão do negativo em si mesmo (*auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich*)³²⁶.

Na lógica enciclopédica³²⁷, Hegel destaca a equivalência da Universalidade à Identidade, da Particularidade à Diferença e da Singularidade ao fundamento (*Grund*). É simples a compreensão das duas primeiras relações de paridade. O Universal se relaciona à identidade porque é o idêntico consigo mesmo na significação de que ele contém, dentro de si mesmo, o Universal e o Particular. Este, por sua vez, é atribuído à Diferença porque é uma existência que atribui significado a si mesma na sua relação com o Universal e seus respectivos processos de diferenciação. Nada surpreende o estabelecimento dessas relações. Porém, ao Singular é atribuído a equivalência de ser um fundamento. O que justifica essa relação?

O fundamento, como propriedade da *Doutrina da Essência*, é uma das determinações da Essência. É, nas palavras de Hegel, “determinado como determinação suprasumida”³²⁸. O que é outra expressão para uma determinação autorreferida e negativa, porque a posição do fundamento é uma maneira de mostrar no Conceito, como Essência, sua capacidade de oferecer suas próprias razões ou justificativas de existência. Ao fazê-lo, ele é uma autorreferência, porque, ao produzir a forma precária de uma subsistência causal, o único papel que cabe ao fundamento é ser uma mediação consigo mesmo.

³²⁴ Enz., p. 314; Enc., p. 299.

³²⁵ WL, p. 1143; SL, p. 546.

³²⁶ WL, p. 1148; SL, p. 548.

³²⁷ Cf. Enz., p. 314; Enc., p. 299.

³²⁸ WL, p. 797-8; SL, p. 386.

A essência retorna a si mesma à medida que nega; portanto, ao voltar a si mesma, dá-se a determinação de que, precisamente por essa razão, é o negativo auto-identico, é uma posição subsumida e, conseqüentemente, como a auto-identidade da essência como fundamento, igualmente existente³²⁹.

Com efeito, a Singularidade, como fundamento, é não só a posição de uma mediação do Conceito consigo mesmo, porque é o tornar-se da Particularidade e do Universal, mas é a razão da própria separação tríplice que encontramos ser apresentada no Conceito. A Singularidade, portanto, é uma reação à multiplicidade desordenada da diferenciação do Particular em relação à identidade do Conceito, realizando uma unidade negativa consigo mesma, da mesma forma que o fundamento (*Grund*) havia operado na *Doutrina da Essência*, igualmente, uma unidade negativa. Como tal, o singular é uma apresentação do infinito na lógica subjetiva. No âmbito da antropologia, essa unidade negativa, no homem, deriva da capacidade de instanciar e ajuizar a respeito da verdade de uma maneira refletida. Uma forma de consciência, que é ao mesmo tempo, um estilo de existência capaz de expor o conceito na sua forma infinita e verdadeira.

O animal não pensa, mas apenas o homem, então somente ele é livre e só porque pensa; sua consciência contém o que o indivíduo apreende a si próprio como pessoa, ou seja, em seu ser singular, como uma coisa universal em si mesma, capaz de abstração, de renunciar ao indivíduo e, conseqüentemente, algo em si mesmo infinito³³⁰.

Como o fundamento, na *Doutrina da Essência*, surgiu apenas como um produto tardio a partir da dispersão das aparências, a Singularidade, como fundamento, igualmente surge como um produto que oferece uma razão para a repartição interna da unidade conceitual. É um fundamento que não se utiliza da natureza pressuposta conhecida e realizada pela tradição transcendental e que opera a justificação da separação do Um do Conceito em Universal, Particular e Singular.

A abstração, que fazia parte do Particular por ser a divisão da totalidade do Conceito, se aprofunda no Singular como a “partição (*Trennung*) do concreto e o isolamento de suas determinações”³³¹. Isso porque a abstração, como havíamos destacado no Particular, espiritualiza o Conceito.

³²⁹ WL, p. 800; SL, p. 387.

³³⁰ LSPH, p. 61.

³³¹ WL, p. 1145; SL, p. 547.

Como a singularidade é a volta do conceito como um retorno negativo para si mesmo, esse retorno da abstração, que no seu voltar-se é realmente subsumido, pode ser colocado como um momento indiferente ao lado dos outros e ser contado com eles (*ein gleichgültiges Moment neben die anderen gestellt und gezählt werden*)³³².

Não só o Singular é o aprofundamento da abstração que havíamos apresentado no Particular, mas a abstração própria ao Conceito. O aparecimento da Singularidade, como etapa importante à justificação da tripartição do Conceito, ao aprofundar a abstração mostrada no aparecimento do Particular, é a espiritualização do Pensamento. Isso porque a abstração, ou ainda, a partição dos elementos internos do Conceito, é uma reflexão da infinita sucessão do Particular, mas também é capaz de pô-lo na dimensão da efetividade. “Por meio da singularidade, onde é interno a si mesmo, o conceito se torna externo a si mesmo e entra na efetividade”³³³. Assim, a Singularidade pode ser entendida como a fixidez da diferença, ou ainda, uma abstração posta como efetiva.

Como abstração posta na sua exteriorização, o Conceito é um *isso*. Essa exposição nos lembra do início da *Fenomenologia do Espírito* quando enfrenta a ingenuidade da experiência sensível como medida do conhecimento do absoluto. Entretanto, Hegel nos avisa de antemão que o *isso* não possui, neste momento, “a referência excludente ao outro característica do ser-para-si, na esfera da qualidade”³³⁴.

Ao deparar-se com a ausência de uma referência excludente, a abstração começa a mostrar seus limites. Isso porque da mesma maneira que o absoluto precisou dar conta de sua exterioridade que teimava em aparecer colocando em risco a identidade que havia sido estabelecida, o Conceito, neste momento, ao reconhecer o aprofundamento da abstração, anuncia a necessidade de atravessá-la. O Conceito, cuja natureza é aquela de ser concreto, não pode permanecer preso a um processo de abstração.

A posição do *isso* não pode repetir a relação de sucessão que era própria à particularidade. O enfrentamento da abstração tem de ser contrário à serialização de *issos*. A Singularidade, como abstrata, é a exclusão do Universal de si mesmo, partição de seus elementos, mas ao mesmo tempo, porque possui o Universal como momento de si, refere-se a ele a partir de uma conexão positiva.

³³² WL, p. 1146; SL, p. 547.

³³³ WL, p. 1147; SL, p. 548.

³³⁴ WL, p. 1149; SL, p. 549.

eles não são singulares que apenas existem um ao lado do outro; uma pluralidade desse tipo pertence ao ser; a singularidade que se coloca como determinada não se coloca em uma diferença externa, mas em uma diferença do conceito³³⁵.

Mais uma vez o Conceito precisa se deparar com a função crítica da multiplicidade em relação à identidade que foi posta no Universal, porque o Singular é a perda da unidade posta pela universalidade e se determina como a subsistência das partes que compõem o todo. O Singular é um momento do Universal, mas também “uma liberdade radical da alteridade”³³⁶. Uma liberdade radical que “subsiste por sua conta através da reflexão imanente do Conceito ou através de sua Singularidade”³³⁷, mas que, ao mesmo tempo, é uma unidade do Conceito que reside na conexão das instanciações do Singular, cuja totalidade é o juízo.

Descrevemos aqui o processo de divisão da totalidade, do ponto de vista objetivo. Primeiramente, ele deu-se como reconhecimento de uma totalidade, que ao existir como identidade, é a certeza de que o si mesmo seja preservado ao longo de uma cadeia determinante. Como a substância do Conceito, o Universal é a garantia de que, não importa quantas formas de diferenciação sejam postas, ele mantém-se o mesmo. Em segundo lugar, desde a *Doutrina da Essência*, uma totalidade não pode ser considerada como tal se, no interior desta, não sejam estimados os elementos de diferenciação que a compõem. A função crítica da multiplicidade³³⁸ sempre acaba por colocar em risco toda e qualquer tentativa de identidade ou constância, porque emprestam sua economia negativa ao Conceito. Contudo, elas não só revelam a insuficiência lógica da totalidade, como acabam por transformá-la, após uma crítica interna, em uma ideia mais robusta de identidade. Como mencionamos anteriormente, Hegel não se opõe ao pensamento identitário. Sua oposição é em relação à formação de uma identidade simples, cujo valor repousa em uma relação de igualdade entre

³³⁵ WL, p. 1149-50; SL, p. 549.

³³⁶ Carlson, D. Commentary on Hegel's Science of Logic, p. 458.

³³⁷ WL, p. 1152; SL, p. 550.

³³⁸ De certo modo, a leitura de Adorno da dialética situa Hegel, de forma correta, como uma lógica da desintegração. “Seu movimento não tende à identidade na diferença entre cada objeto e seu conceito; em vez disso, suspeita de toda identidade. Sua lógica é de desintegração: de desintegração da forma preparada e objetivada dos conceitos que o sujeito cognitivo enfrenta, primariamente e diretamente.” Adorno, T. *Negative Dialectics*, p. 145. O que Adorno não parece reconhecer, no entanto, é que embora toda transformação seja a realização do Conceito naquilo que ele possui de mais radicalmente negativo, os processos de renovação precisam ser instanciados e positivados. O Conceito precisa substanciar sua mudança.

dois elementos. Já mostramos anteriormente que a identidade só se afirma como tal na diferença.

O Conceito, enquanto Particularidade, é exatamente a realização de um idêntico que circunscreve internamente sua semelhança consigo mesmo a partir de suas diferenciações. Não só as diferenças habitam a substância Universal do Conceito, como também precisam ser postas no campo da efetividade, cujo papel é cumprido naquilo que o Conceito possui de Singular.

Contudo, o movimento interno do Conceito, que se divide nas noções de Universalidade, Particularidade e Singularidade, depara-se com um problema. De agora em diante, não é mais possível usar a mesma linguagem de transição que era empregada na *Doutrina do Ser* e da Essência. O poder absoluto do Conceito não implica mais em depositar o poder de transformação na alteridade. Portanto, tudo o que diz respeito à abstração e o seu enfrentamento, ou seja, a separação do produtor e da produção por ele realizada, deve ser executado sem depositar esperanças no poder transformador da alteridade.

Ao não permitir mais a utilização da gramática da transição³³⁹, o Conceito impõe um novo problema que não havia surgido na *Doutrina da Essência*. As instâncias das produções da substância ficavam subordinadas à forma desta. Os conteúdos, por outro lado, eram cegos e podiam apenas compor uma unidade, desde que ligados ao pensamento substancial. De fora do conteúdo, a substância animava o processo produtivo sem, contudo, deixar-se afetar pelos aspectos negativos da multiplicidade produzida por ela. Assim, a gramática da transição ainda admitia, diante do enfrentamento das insuficiências lógicas do pensamento substancial, a existência de um outro. Uma alteridade cujo papel era exatamente o de garantir a persistência do negativo, uma vez que a necessidade de passagem à oposição era o campo lógico de enfrentamento da rigidez da substância. Somente em oposição a ela, o pensamento substancial poderia encontrar o caminho para a suprassunção de si.

A extinção da alteridade, embora nos ofereça uma estrutura lógica capaz de sustentar a si mesma, implica também na reorganização dos processos de transformação operados pelo Conceito. Não se trata mais de apostar nas ideias de um dever-ser (*sollen*) para ultrapassar os limites (*Grenzen*) de um espaço lógico. Quando Hegel nos mostrou o aparecimento do absoluto, tudo o que o Ser podia realizar daquele ponto em diante era mostrar-se. Ao fazê-lo,

³³⁹ “no ser, há transição para um outro; em essência, há o reflexo que brilha em um outro que manifesta a necessidade de uma conexão. Essa transição e esse brilho reflexivo passaram agora para a divisão originária do conceito de julgamento, e essa divisão, ao trazer o singular de volta à própria essência de sua universalidade, determina igualmente o universal como algo efetivo. Esses dois são o mesmo - a posição da singularidade em sua reflexão imanente e do universal como determinado” WL, p. 1159-60; SL, p. 554.

o Ser, como Conceito, não pode tornar-se outra coisa que não ele mesmo. Tudo o que permite a transformação da lógica interna do Conceito, deste momento em diante, passa a não depender de nada além do que já se encontra no seu interior.

Ainda que haja a permanência de uma exterioridade, o Universal precisa instanciar, na efetividade, sua diferença. Porém, neste caso, a alteridade não obedece às mesmas coordenadas a partir das quais ela havia sido apresentada nas doutrinas do Ser e da Essência. Isso porque ao seguir as etapas do absoluto, tudo o que é apresentado nas noções de Universalidade, Particularidade e Singularidade diz respeito ao Universal. Todo o conteúdo do interior da Universalidade é expressão da divisão que é operada pela abstração característica, deste momento, do Conceito. Porque dividido, o Conceito pode agir e posicionar-se no campo da efetividade. Porém, é uma divisão que se apresenta também como uma conexão positiva, porque, embora dividido, o Conceito é, na sua partição, uma expressão do todo.

Como Hegel havia dito, o Universal é a substância do Conceito. Mesmo expressando múltiplas diferenciações, através do Particular, o Universal permanece como identidade e como uma referência a si mesmo. A noção Universal serve de razão ao absoluto, quando este se tornara uma manifestação apenas de si mesmo. Isso porque, se no absoluto encontra-se o aniquilamento da alteridade, é exatamente porque, no Universal, vimos aparecer um tipo de subsistência que se mantém una a despeito do aparecimento de suas diferenças.

Com efeito, a linguagem substancial é persistente porque é através da constância do Universal que o Singular pode ser considerado, abstratamente, como uma existência autônoma. A subsistência da noção Universal é carregada ao longo de todas as divisões do todo: na autorreferência do Universal, na relação essencial com o Particular e na abstração do Singular quando, ao aprofundar a separação com os demais elementos do Conceito, produz a impressão de uma autossubsistência. Esta é apresentada como tal exatamente porque o Universal, ao aferrar-se no Singular, produz uma ligação entre as diferenças, como efetividades.

Contudo, é ainda pouco claro como Hegel pode justificar a permanência de uma dureza no Ser (*Härte des Sein*), capaz de torná-lo constante o suficiente a ponto de suportar as mudanças por ele produzidas, sem perder sua subsistência. Pode-se ainda falar de etapas, ou pontos de apoio, quando adentramos a gramática do Conceito, quando tudo o que reside na interioridade do processo de determinação não se situa mais a partir de uma relação de condicionamento?

O silogismo como totalidade

Na seção que precede a apresentação do silogismo, Hegel havia tomado, como é o caso de quase todo o desenrolar das categorias da lógica formal contidas na *Doutrina do Conceito*, Kant como adversário ao apresentar a tábua das funções lógicas do juízo. A maior diferença entre Hegel e Kant consiste, não só na intenção do primeiro em enfrentar todas as formas de representação, como também no fato de que o filósofo dialético tem por objetivo construir uma ligação entre as formas das atividades judicativas e seus respectivos conteúdos. Hegel reescreve a tábua dos juízos atribuindo aos tipos de atividade judicativa um gradiente que vai do juízo mais abstrato até um juízo que é incapaz de sustentar a exterioridade da atividade de julgar.

Para Kant, a demonstração da tábua dos juízos significa insistir na distinção que eles possuem com relação à forma. Ao contrário, Hegel considerou, nas diferentes apresentações dos juízos, uma ligação entre todas elas, porque se tratava de “diferentes momentos do desdobramento da forma, quer dizer, diferentes momentos na atividade do conceito, ou ainda, diferentes momentos da atividade de julgar, na autodivisão, *Ur-teilung*, do conceito”³⁴⁰. O que se segue da mediação das separações das formas do juízo é a construção do silogismo, que ao suceder a divisão das formas de julgamento, subsiste como “a verdade do juízo”, que, por sua vez, “é a conclusão silogística”³⁴¹.

Por silogismo, Hegel entenderá que se trata de uma estrutura de ligação, que reúne dois extremos de uma relação. A conclusão (*schließen*) silogística, para Hegel, “é uma forma universal das coisas todas”³⁴². E por essa razão, é um pensamento que não se restringe ao exercício subjetivo formal³⁴³. Assim, o pensamento silogístico, para Hegel, não poderia estar restrito ao domínio da subjetividade, manifestando-se também como uma função de certos fenômenos naturais. Uma apresentação do silogismo, segundo Hegel, poderia ser também observada no magnetismo. Segundo Hegel, “o ímã, que no meio-termo, em seu ponto de indiferença, concatena (*zusammenschließt*) seus pólos, que assim são imediatamente um só em sua diferenciação”³⁴⁴.

³⁴⁰ Longuenesse, B. Hegel’s critique of metaphysics, p. 214.

³⁴¹ WL, p. 1250; SL, p. 595-6.

³⁴² Enc., p. 81; Enz., p. 84.

³⁴³ O que é, desde já, uma crítica às formas usuais de utilização do silogismo, pois a deficiência do pensamento silogístico consiste “no fato de que simplesmente estaciona na forma que o entendimento dá ao silogismo e na qual as determinações do conceito são tomadas como determinações formais abstratas”. WL, p. 1272; SL, p. 605.

³⁴⁴ Enc., p. 81; Enz., p. 84-5.

Portanto, o silogismo é o resultado do atravessamento das divisões existentes no juízo. Como um operador de uma unidade a partir das constantes separações entre sujeito e predicado realizadas na seção do juízo, o conceito, no silogismo, será “manifestamente ele mesmo, seu outro, e a unidade entre si e outro”³⁴⁵. O elemento essencial do silogismo consistirá na unidade de dois termos a partir de um terceiro. Como tal, essa forma racional apresentada por Hegel será a apresentação não só da constituição das condições formais da racionalidade dialética, mas para, além disso, o que faz dos objetos da razão racionais, ou ainda mais radicalmente, “conceito, julgamento e silogismo devem ser tratados em uma ontologia”³⁴⁶.

O diálogo com Aristóteles faz uma referência direta aos *Analíticos Anteriores*. Um silogismo, nas palavras de Aristóteles é “uma forma de fala na qual certas coisas são estabelecidas, e desse algo segue a sua necessidade por uma causa, sem que seja necessário qualquer outro termo [além das premissas do raciocínio] para justificar a conclusão”³⁴⁷. Dessa definição geral, Aristóteles subdivide o raciocínio silogístico em duas formas. De um lado, uma perfeita, que consiste em um tipo de raciocínio “que não precisa de nada além de suas premissas para tornar a conclusão evidente”³⁴⁸; do outro lado, os silogismos imperfeitos seriam uma forma de raciocínio que “precisam de uma ou mais afirmações necessárias aos termos fornecidos, mas que não foram assumidas por meio de premissas”³⁴⁹.

Traduzido em linguagem hegeliana, o silogismo imperfeito é uma forma de reflexão externa³⁵⁰ enquanto o silogismo perfeito seria uma reflexão como *causa sui*. Porém, Hegel não pode aceitar uma afirmação imediata deste tipo. A distinção entre um silogismo e outro precisa não somente ser provada como também precisa subsistir como uma transição.

Além da interlocução com Aristóteles, cujo trabalho de traduzir o problema do silogismo em uma linguagem filosófica não o escusou de pôr em destaque o silogismo como um problema apenas formal, Hegel se opõe à utilização da relação silogística por Leibniz. Há uma censura da utilização leibniziana do silogismo por tratá-lo ao modo de um cálculo combinatório. Segundo Hegel, Leibniz comete os mesmos equívocos do pensamento

³⁴⁵ Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 497.

³⁴⁶ Höslé, V., Il sistema di Hegel, p. 135.

³⁴⁷ Aristotle. Prior and posterior analytics, p. 287.

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ Neste caso, “o sujeito é concluído-junto (*zusammengeschlossen*) com uma *outra* determinidade; ou seja, o universal subsume, por essa mediação, um sujeito que lhe é exterior”. Isso porque, “nas coisas finitas, a subjetividade como coisidade (*Dingheit*) é separável de suas propriedades, de sua particularidade; igualmente separável de sua universalidade, seja enquanto essa é a simples qualidade da coisa e sua conexão com outras coisas, seja enquanto é seu gênero e conceito”. Enc., p. 316-7; Enz., p. 333-4.

matemático em geral, ao ignorar diferenças qualitativas entre a forma do silogismo e o conteúdo empírico da análise combinatória. “Vemos aqui as determinações do silogismo, assim, colocadas na mesma classe que os pontos dos dados e o cartão de ombre^{351 352}”. E por essa razão, do mesmo modo que a matemática, vemos o racional ser tratado como “algo morto e vazio de conceito”³⁵³. Isso porque o sentido do conceito é o de superação de suas determinações imediatas.

Outra objeção que Hegel atribui a Leibniz é a crítica à ideia de *characteristica universalis* dos conceitos. Esta ideia consiste na construção de uma linguagem padrão na qual cada conceito seria apresentado em conexão a outros conceitos. Tarefa na qual vemos aparecer com atenção na *Doutrina da Essência*, ou seja, o segundo livro da *Ciência da Lógica* trata, sobretudo de relações entre conceitos. Contudo, para Leibniz, “como na racionalidade combinatória [...] um conteúdo ainda manteria as mesmas determinações que possui quando disposto isoladamente”³⁵⁴. Hegel não poderia aceitar que na relação de oposição há a conservação da qualidade dos elementos que se dispõem um em relação ao outro. Foi por conta deste aspecto do pensamento leibniziano que Hegel confronta a monadologia, ao final da seção do ser-partir-si, na *Doutrina do Ser*³⁵⁵. Isso porque o caráter de isolamento do ser-para-si, na figura da unidade não poderia existir senão como indiferença³⁵⁶. É por esse motivo também que os modos de sucessão da história de determinação do conceito, do mesmo modo que a crítica à monadologia, não pode dar-se simplesmente como afirmação de qualidades. A multiplicidade quando estabelece uma relação dos modos da diferença consigo mesmo opera necessariamente uma mudança de qualidade.

Tendo esse horizonte como o critério de apresentação das figuras silogísticas, Hegel apresentará (do silogismo da existência até o silogismo disjuntivo) uma forma de ligação, ou concatenação de um processo lógico capaz de unir elementos distintos sem a perda de uma identidade. Ou ainda, parte-se de uma forma imediata e externa até a demonstração de uma forma absoluta do silogismo.

Com efeito, Hegel já havia considerado, na formação dos conceitos universais, particulares e singulares, que deveria haver no interior do universal o curso de um processo de

³⁵¹ Jogo de azar do séc. XVII.

³⁵² WL, p. 1276; SL, p. 607.

³⁵³ WL, p. 1276-7; SL, p. 607.

³⁵⁴ WL, p. 1277; SL, 608.

³⁵⁵ Sobre Leibniz, Hegel dirá que “Nesse sistema, portanto, a alteridade é suspensa; espírito e corpo ou as mônadas em geral não são um para o outro, não se limitam, não têm efeito um no outro; todas as relações baseadas em uma existência desaparecem em geral” WL, p. 258; SL, p. 130.

³⁵⁶ O que, como vimos, na discussão sobre a teoria modal hegeliana, indiferença sempre quer dizer, na realidade, uma multiplicidade conceitualmente insuficiente.

diferenciação. Este que deveria ganhar a forma lógica na particularidade e na singularidade. No silogismo, Hegel carregará esse predicado da totalidade adiante, insistindo na ideia de que o silogismo não é uma racionalidade abstrata e vazia. A razão infinita, porque Hegel tem de considerar e determinar a existência de pensamentos infinitos no conceito é, portanto, uma

universalidade cumprida, o conceito que é determinado e está realmente de posse de sua determinação, ou seja, no sentido de se diferenciar internamente e é a unidade de suas diferenças assim inteligíveis e determinadas. Somente dessa maneira a razão se eleva acima do finito, do condicionado, do sensível ou do modo que alguém possa defini-lo, e é nessa negatividade essencialmente repleta de conteúdo, pois como unidade é a unidade de extremos determinados. E assim o racional nada mais é do que silogismo³⁵⁷.

Contudo, como todos os processos na *Ciência da Lógica*, o silogismo existirá primeiramente como imediato e insuficiente para depois ser elevado ao nível de uma racionalidade, que de acordo com Hegel, constitui não somente as faculdades do entendimento, mas relacionam-se à própria organização interna dos objetos. As etapas apresentadas cumprirão o itinerário que parte das categorias formais até as categorias absolutas. Hegel, portanto, reconstruirá a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência* através da forma subjetiva do silogismo: um caráter imediato e exterior, passando pela forma relacional até a determinação de um silogismo que estabelece o fim do pensamento silogístico.

Silogismo da existência³⁵⁸ (ou silogismo qualitativo)

As figuras que constituem o silogismo da existência se configuram a partir de uma relação que apenas se liga aos extremos do raciocínio silogístico por mediação externa. Hegel descreverá essa ligação exterior a partir de quatro figuras: S-P-U (singular-particular-universal), P-S-U (particular-singular-universal), S-U-P (singular-universal-particular) e finalmente, UUU.

³⁵⁷ WL, p. 1235; SL, p. 589.

³⁵⁸ *Dasein*.

A primeira figura do silogismo: S-P-U

Uma primeira dificuldade em apresentar as figuras silogísticas seria a de explicar o que Hegel entende por particular, singular e universal. A apresentação desses três termos, ao final da exposição do pensamento substancial e na apresentação à *Doutrina do Conceito*, implicou em afirmar que essa tríade permanece ao mesmo tempo distinta, porque a qualidade dos termos não pode ser reduzida a uma figura una, e como ligação. A Universalidade seria a substância do conceito, a ordem de constância das diferenciações internas, a particularidade seria a apresentação da cadeia infinita dos modos de distinção interna do conceito consigo mesmo e finalmente a singularidade seria a instanciação do processo de efetivação do conceito, particular e universal. Contudo, de acordo com McTaggart

a distinção entre as noções Particular e Universal no começo [da seção sobre subjetividade] não se aplica ao meio termo e ao termo principal do silogismo da primeira figura, e se Hegel atribui outro significado para os termos Universal e Particular, ele não nos diz o que seria³⁵⁹.

Como o objetivo de Hegel é o de reescrever o resultado do pensamento substancial de acordo com a recém-descoberta interioridade subjetiva, a tríade universal-particular-singular vai ser tomada como uma grandeza imediata, porque o caráter apenas objetivo das conclusões do que elas eram, no pensamento substancial, não é suficiente para justificar seu aspecto nocional.

A primeira disposição S-P-U significa apenas que o termo do meio (particularidade) medeia os termos que se dispõem nos extremos do silogismo (singularidade e universalidade). As ligações que ocorrem nas extremidades ficam condicionadas ao particular, “a um terceiro termo que é diferente deles (singularidade e universalidade)”³⁶⁰.

O significado geral da primeira figura silogística é o de que a singularidade, como forma autorreferente emerge à existência graças à mediação da particularidade. Constitui assim, “uma universalidade em que não pertence mais a si mesma, mas permanece em conjunção externa (*äußerem Zusammenhange*)”³⁶¹. A significação objetiva do silogismo é, portanto, apresentada apenas superficialmente, porque a determinação que lhe é possível não

³⁵⁹ McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic, p. 222.

³⁶⁰ WL, p. 1243; SL, p. 591.

³⁶¹ Idem

se constitui como uma unidade. A apresentação da essência da inferência silogística só é executável através de procedimentos auxiliares.

Como Hegel havia antecipado na *Enciclopédia*³⁶², o silogismo de existência é uma forma do entendimento com todos os prejuízos característicos do pensamento formal. “O silogismo ainda é algo subjetivo, na medida em que o significado abstrato que seus termos têm não existe em si mesmo, mas é apenas uma consciência subjetiva e, portanto, é isolado”³⁶³.

O que torna essa figura insuficiente é o fato de que cada determinação dos termos do silogismo não se encontra enriquecida no interior dessa separação. O sujeito, como autorreferência, se eleva à universalidade não como tal, mas apenas na relação que possui com o particular. A forma S-P-U é o silogismo aristotélico e como tal, “o universal está contido no particular; o particular está contido no singular; logo, o singular contém o universal”³⁶⁴.

Além da insuficiência operada pelo caráter formal do entendimento, há um aspecto contingente a ser enfrentado nesta forma de silogismo. O que se encontra expresso é a repetição de uma relação de subsunção dos extremos pelo termo do meio e do último pelo extremo. Isto é, ao invés de ser uma relação entre três termos, a forma aristotélica do silogismo é, na verdade, uma ligação contingente entre duas formas de subsunção. O que justifica, portanto, a operação externa que caracteriza esse tipo de raciocínio. Como vimos nas modalidades absolutas, a necessidade é uma autocausação, o que parece justificar, por si só, o trânsito da contingência, e suas operações exteriores, à autotelia da necessidade. Este tipo de silogismo, segundo Hegel, “trata-se de uma reflexão meramente subjetiva que divide a conexão dos termos em premissas isoladas e uma conclusão distinta delas”³⁶⁵.

Para Hegel, a conjunção entre particularidade/universalidade e singularidade/particularidade não é uma ligação necessária. Tomemos o exemplo clássico do silogismo utilizado por Hegel³⁶⁶: Todos os homens são mortais (PU), Gaius é humano (SP), logo, Gaius é mortal (SU). Da premissa menor, “todos os homens são mortais”, até a premissa maior “Gaius é humano” não há nada de necessário na conclusão “logo, Gaius é mortal”.

³⁶² “O silogismo do ser-aí (*Der Schluß des Daseins*) é simples silogismo-de-entendimento (*Verstandesschluß*), e certamente enquanto aqui a singularidade, a particularidade e a universalidade, se contrapõem de modo totalmente abstrato, uma a outra” Enc., p. 318; Enz., p. 335.

³⁶³ WL, p. 1244; SL, p. 591.

³⁶⁴ Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 499.

³⁶⁵ WL, p. 1244; SL, p. 592.

³⁶⁶ Cf. WL, p. 1244; SL, p. 592.

O primeiro diagnóstico da forma clássica do silogismo, como já indicamos anteriormente, é feito por Hegel quando o filósofo nos diz que “Essa inferência silogística de uma proposição separada da outra não passa de uma forma subjetiva; a natureza do fato é que suas várias determinações estão unidas em uma unidade de essência”³⁶⁷. Por unidades de essência Hegel entende as relações mediadas pela particularidade (com o singular e o universal), que subsistem como relações, mas ao mesmo tempo conservam-se distintas umas das outras, já que a relação entre PU e SP, cuja unidade é SU, é puramente contingente.

Em segundo lugar, porque o singular tem uma infinidade de determinações que pertence à particularidade (os homens são muitas coisas além de mortais), qualquer uma delas poderia substituir a premissa menor. Por sua vez, através de um meio termo contingente (pois poderia ser qualquer coisa que atribui qualidade a Gaius), o singular também se liga ao universal. Esta ligação se dá “através de cada uma de suas propriedades”, e assim, “ele [o silogismo] entra em diferentes arranjos e contextos de existência”³⁶⁸. Isso porque através do “meio termo o singular pode ligar-se a diferentes universais”³⁶⁹. De acordo com Hegel,

Em geral, portanto, é inteiramente acidental e arbitrário qual das muitas propriedades de uma coisa são tomadas com a finalidade de conectá-la a um predicado; outros meios termos são transições para outros predicados, e mesmo o mesmo meio termo pode ser, por si só, a transição para diferentes predicados, pois, como um particular em oposição ao universal, contém várias determinações³⁷⁰.

O caráter de multiplicidade que permitiu uma ligação contingente e inconstante é elevada à condição de oposição, porque “esses silogismos que concernem o mesmo sujeito deve também deparar-se com contradições”³⁷¹. Isso porque a “diferença como tal, que é em primeiro lugar uma diversidade indiferente, é, em essência, igualmente oposição”³⁷². Porque múltiplo e empiricamente determinado o meio termo do silogismo pode ser preenchido por muitos predicados. “Quanto mais um objeto é concreto, tanto mais lados tem, que lhe pertencem e podem servir de *medius terminus*”³⁷³. Aqui está posta a diferença, no silogismo, entre forma e conteúdo, uma vez que a contradição sinaliza, no interior dos predicados, a

³⁶⁷ WL, p. 1245; SL, p. 593.

³⁶⁸ WL, p. 1246; SL, p. 593-4.

³⁶⁹ WL, p. 1246; SL, 594.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ WL, p. 1247; SL, p. 594.

³⁷² WL, p. 1247; SL, p. 594.

³⁷³ Enc., p. 319; Enz., p. 336.

existência não só de uma forma (embora permaneçam, na sua natureza, formais³⁷⁴), mas também um conteúdo empírico.

Como tal, essa particularidade abstrata, o meio termo, é empregada ao acaso ou de forma arbitrária.

Não importa quão elegantemente uma dedução seja realizada através de inferências desse tipo, por mais que sua correção seja concedida, tudo isso ainda não é nada, pois ainda existe a possibilidade de que outros termos médios possam ser encontrados, dos quais o oposto pode ser deduzido com igual exatidão³⁷⁵.

Esse tipo de asserção se parece muito com a discussão feita na dialética das modalidades a respeito da categoria da possibilidade formal, discutida aqui neste trabalho, cujo desdobramento culminou na proposição “tudo é possível”. Naturalmente, a construção da multiplicidade neste silogismo não é tão radicalmente vazia, porque toda proposição, por mais diversa que seja, está limitada por um sujeito. Que o homem seja mortal tanto quanto uma infinidade de outros predicados, ele não pode ser qualquer coisa, ou ainda, não comporta qualquer predicado. Mas de qualquer modo, mesmo sendo limitada por um sujeito, a infinidade de predicados, no meio termo, ainda é sujeita a uma concepção por demais contingente de validade. Seja qual for o ponto de vista da particularidade abstrata, lá poderá ser posto um predicado válido. O que leva Hegel a indicar que todos os três termos da ordem S-P-U são abstratos. Uma singularidade abstrata imediata e concreta, um meio termo igualmente abstrato, como particularidade. No outro extremo, um universal abstrato³⁷⁶.

Este problema, que se aprofunda nos silogismos de reflexão, é uma retomada das objeções de Platão e Aristóteles a respeito dos limites da razão silogística. Isso porque qualquer tentativa de conclusão de premissas requereria outras inferências para comprová-las. Um conhecimento incondicionado é requerido para transcender esse aspecto da finitude do pensamento silogístico, cujo papel, segundo Aristóteles e Platão, é o de

empregar uma compreensão intuitiva dos primeiros princípios, aqueles dados privilegiados que supostamente têm um imediatismo absoluto mediando tudo o mais que pode ser e ser conhecido. Tal cognição intuitiva daria poder ao silogismo para inferir o que se seguiria dos primeiros princípios³⁷⁷.

³⁷⁴ “A insuficiência e a contingência de uma inferência não devem ser atribuídas, nesses casos, ao conteúdo, como se fossem independentes da forma e somente este último fosse a preocupação da lógica. Pelo contrário, está na forma do silogismo formal que o conteúdo é uma qualidade unilateral; o conteúdo é destinado a essa unilateralidade por causa da abstração da forma”. WL, p. 1249; SL, p. 595.

³⁷⁵ WL, p. 1248-9; SL, p. 594-5.

³⁷⁶ Cf. WL, p. 1249; SL, p. 595.

³⁷⁷ Winfield, R. From Concept to Objectivity, p. 107

Entretanto, se os princípios imediatos são questionados, consequência que se segue do projeto de crítica à metafísica clássica realizado por Hegel, não há como proteger as premissas do silogismo imediato das avaliações do método dialético. Se os princípios da intuição imediata do entendimento são condenados, não há outro caminho para a razão que não seja o de atravessar os silogismos³⁷⁸, uma vez que Hegel tentará encontrar o incondicionado através da implosão lógica do pensamento formal.

Além de determinar-se a partir de um critério mínimo que encontra algum limite no sujeito da proposição, a construção desse silogismo ordinário peca pela necessidade de justificação infinita de suas premissas. Já vimos que elas subsistem como contingentes: não há nenhuma razão necessária, dirá Hegel, que liga, no silogismo apresentado, as premissas maiores, as premissas menores e a conclusão. Portanto, se esse caráter contingente se instaura no silogismo, é preciso admitir que o silogismo S-P-U é verdadeiro se as premissas que o compõem também são.

Consequentemente, a expectativa normal é que as premissas sejam provadas, ou seja, que elas também devam ser exibidas como conclusões. As duas premissas, portanto, produzem mais dois silogismos. Mas esses dois novos silogismos juntos produzem quatro premissas que requerem quatro novos silogismos; eles têm oito premissas cujas oito conclusões produzem dezesseis conclusões para suas dezesseis premissas, e assim por diante numa progressão geométrica para o infinito³⁷⁹.

Porém uma progressão ao infinito não possui mais lugar na *Doutrina do Conceito*. “A verdade da progressão infinita é a suprassunção da forma que a própria progressão já determinou como deficiente (*mangelhaft*)”³⁸⁰. Porque a mediação da particularidade produziu a progressão ao infinito, a contradição entre a qualidade do ser e a impotência de um dever-ser que o transcende, é preciso testar duas mediações alternativas à Particularidade.

A segunda figura do silogismo: P-S-U

A apresentação desta forma de silogismo é o seguimento da confrontação do aspecto subjetivo e contingente assinalado na primeira figura. Seguiu-se do primeiro silogismo que a mediação da particularidade produz, em primeiro lugar, uma ligação entre o singular e o particular, em seguida entre o particular e o universal. O que essas duas premissas nos

³⁷⁸ Cf. Winfield, R. From Concept to Objectivity, p. 107-8.

³⁷⁹ WL, p. 1451; SL, p. 596.

³⁸⁰ WL, p. 1252; SL, p. 596.

mostram é, que, na verdade, o singular é o universal. A ligação, como vimos, ocorre “por meio de uma contingência ou em uma singularidade”³⁸¹.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que todo silogismo será, daqui pra frente, a supressão da imediatidade que caracterizou a primeira figura silogística. Quando vimos a forma S-P-U, ela se determinou através de uma relação de duas formas imediatas: a ligação entre singularidade/particularidade e a ligação entre particularidade/universalidade. O produto dessa relação de imediatidade foi a ligação exterior entre os dois primeiros silogismos. Quando a indiferença exterior transforma-se em oposição, Hegel não poderá mais admitir uma relação entre termos imediatos. Portanto, “[...] o imediato constitui a base da conexão e, portanto, a mediação; nessa medida, o singular é na verdade o meio termo”³⁸².

De acordo com a nova exposição, a forma P-S-U, possui apenas na primeira premissa uma relação imediata. Logo, há uma relação entre PS e SU. “Os dois extremos são determinados um em relação ao outro, como particular e universal”³⁸³. O universal retém o lugar, como predicado, que havia ocupado a primeira figura. O que muda de posição é o singular, pois agora ocupa o lugar de meio termo. Porque não existem mais como imediatidades, eles “não são mais, portanto, os imediatos abstratos que eram no primeiro silogismo”³⁸⁴.

Ao longo da disposição desta forma de silogismo a universalidade encontra-se ligada, na conclusão, à particularidade³⁸⁵. Porém, não como um particular determinado, mas como a “totalidade dos seus particulares”³⁸⁶. No entanto, por estabelecer uma relação com a particularidade, o universal só poderá ser apresentado como *uma* forma particular, pois ele “é uma de suas espécies”³⁸⁷ através da mediação da singularidade”³⁸⁸. Na verdade, o que a particularidade realiza no universal é uma totalidade de particulares somente a partir de uma relação de exclusão. “O particular não é por sua parte imediatamente, e em si mesmo, o universal; a unidade negativa é, antes, o que remove dela a determinação e, assim, a eleva à

³⁸¹ WL, p. 1255; SL, p. 597.

³⁸² Idem

³⁸³ WL, p. 1255; SL, p. 598.

³⁸⁴ WL, p. 1256; SL, p. 598.

³⁸⁵ P-S (primeira premissa), S-U(segunda premissa), P-U (conclusão).

³⁸⁶ WL, p. 1256; SL, p. 598.

³⁸⁷ “No entanto, U só pode ser revelado no Silogismo da Existência como uma das espécies que compõem o gênero. Quando uma espécie é criada como U, todas as outras espécies (igualmente U) são suprimidas”. Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of logic, p. 501.

³⁸⁸ Idem.

universalidade”³⁸⁹. O que implica em afirmar que a realização do universal no particular é exatamente o abandono da sua condição de universal.

O que é posto nesta forma de silogismo é uma alteração do sentido clássico da forma concebida por Aristóteles, uma vez que “o verdadeiro significado da falta de conformidade desse silogismo com a forma geral do silogismo é que a última foi superada, pois sua verdade consiste em ser um conjunto subjetivo e contingente de termos”³⁹⁰. O que permaneceu apenas implicitamente contingente, no primeiro silogismo, mostra-se como posto de forma declaradamente contingente, no segundo silogismo.

Com efeito, não só uma forma subjetiva, mas também uma operação exterior. Hegel compara o segundo silogismo à forma da *Doutrina do Ser*³⁹¹, cuja lógica interna era a de expulsar sua própria qualidade, na forma da repetição, e situá-la no exterior, dando início a quantidade. “Do ponto de vista da presente consideração, a transição desse silogismo era como a transição de ser uma alteração em outro³⁹² (*Anderswerden*), pois sua base é qualitativa; é o imediatismo da singularidade”³⁹³. O produto final desse silogismo é uma forma de suprassunção da particularidade na conclusão PU. Hegel conclui não apenas afirmando o seu caráter abstrato, uma vez que vimos que a realização do universal como um particular é, na verdade, sua não realização, mas que “os extremos não são conjugados pelo conectivo específico que eles tem no meio termo; esse termo não é, portanto, sua unidade determinada, e a unidade positiva que ainda lhe pertence é a universalidade abstrata”³⁹⁴.

A terceira figura do silogismo: S-U-P

A posição do universal como meio termo nesta figura silogística imprime um novo significado à ligação exterior produzida nas duas primeiras formas de silogismo. Estamos mais próximos das descrições feitas por Hegel, na apresentação à *Doutrina do Conceito*, cuja introdução nos mostrou uma ligação interna entre particularidade, universalidade e

³⁸⁹ Idem.

³⁹⁰ WL, p. 1258; SL, p. 599.

³⁹¹ “Hegel compara essa transição com as transições do reino de Ser. Lá, o Ser-para-si expulsou todo o seu conteúdo de si mesmo e se tornou Quantidade”. Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 502.

³⁹² O sentido de *Anderswerden* não é simplesmente o de alteração, mas um tornar-se outro.

³⁹³ WL, p. 1260; SL, p. 600.

³⁹⁴ WL, p. 1260-1; SL, p. 600.

singularidade. “O meio desse silogismo é de fato a unidade dos extremos, mas uma unidade na qual a abstração é feita a partir de sua determinação, o universal indeterminado”³⁹⁵.

Além de mostrar, pela primeira vez, uma ligação que encontra um denominador comum no meio termo (embora permaneça ainda um ligação exterior), esse tipo de silogismo não apresenta mais a forma da imediatidade, uma vez que todas as premissas nele contida foram, de antemão, demonstradas nas duas primeiras formas da relação silogística. Assim, tudo o que está posto está demonstrado. “Essa terceira forma de silogismo não possui mais uma única premissa imediata, a conexão SU foi mediada pelo primeiro silogismo; a conexão PU pelo segundo”³⁹⁶. Portanto, como um aspecto formal, a imediatidade não foi ainda superada, mas apenas posta fora da relação silogística, já que apesar de encontrar uma ligação no meio termo que agrupa singularidade e particularidade ao universal³⁹⁷, o silogismo em questão não possui “a totalidade das mediações, mas é afetado por um imediatismo cuja mediação se encontra fora dele”³⁹⁸.

Finalmente, a verdade dessa forma de silogismo, como uma categoria formal é “um fracasso conceitual”³⁹⁹. Isso porque ao desmembrarmos o silogismo, veremos que na primeira premissa SU e a segunda, UP, o universal ocupa tanto a posição de predicado como de sujeito, respectivamente.

indiferente (*gleichgültig*) é agora qual das duas determinações dessa proposição é tomada como predicado ou sujeito, e qual das determinações é tomada no silogismo como a extrema singularidade ou a extrema particularidade, logo, como o menor ou o maior termo⁴⁰⁰.

Essa indiferença é uma das razões que sustenta “a *quarta figura* habitual do silogismo, que Aristóteles desconhecia e tem a ver com uma distinção totalmente vazia e desinteressante”⁴⁰¹.

A indiferença produzida pela posição que o universal ocupa, como meio termo, produz uma ligação exterior entre a particularidade, universalidade e singularidade. Finalmente, eles deixam de estar separadas na tríade do pensamento silogístico. Contudo, essa universalidade

é inicialmente apenas qualitativa ou abstrata, a determinação dos extremos não está contida nela; estarem conjugados na conclusão, se a conjunção ocorrer, deve do

³⁹⁵ WL, p. 1263; SL, p. 601.

³⁹⁶ WL, p. 1262; SL, p. 600.

³⁹⁷ Essa ligação já poderia ser antecipada na introdução à *Doutrina do Conceito*.

³⁹⁸ WL, p. 1262; SL, p. 601.

³⁹⁹ Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic, p. 503.

⁴⁰⁰ WL, p. 1263; SL, p. 601.

⁴⁰¹ WL, p. 1264; SL, p. 601.

mesmo modo, tem por base uma mediação que se encontra fora deste silogismo e é, em relação a este último, tão contingente quanto nas formas precedentes do silogismo⁴⁰².

Essa igualdade exterior produzida ao final da terceira figura silogística levará Hegel a apresentar o que ele chama de silogismo matemático. Isso porque nada da natureza interna do silogismo poderia servir de justificativa à indiferenciação entre os três termos da relação silogística. Lembremos que os ataques de Hegel à matemática consistiam, em grande parte, tanto pelo seu empiricismo exacerbado, como na insistência de localizá-la na tarefa impossível de reduzir a quantidade em qualidade⁴⁰³.

Por isso a matemática é, para Hegel, incapaz de operar de acordo com os caminhos do conceito. Como tal, ela poderá ser apenas um tipo de reflexão exterior, mesmo sob a forma do silogismo.

A quarta figura do silogismo: U-U-U, ou silogismo matemático

A insuficiência do silogismo matemático, na esteira da reflexão exterior apresentada na terceira figura, é dada de antemão. Em primeiro lugar, Hegel já havia identificado que a suprassunção das diferenças dos termos, quando a universalidade é posta como meio termo, é dada de forma exterior à indiferenciação dos termos silogísticos. Em segundo lugar, já na *Fenomenologia do Espírito*, é possível identificar uma insuficiência *a priori* da matemática⁴⁰⁴.

A matéria, onde a matemática preserva um tesouro gratificante de verdades, é o *espaço* e o *uno*. O espaço é o ser-aí, no qual o conceito inscreve suas diferenças, como num elemento vazio e morto, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida (*worin sie ebenso unbewegt und leblos sind*)⁴⁰⁵.

A aniquilação das diferenças é o prosseguimento pela linha da igualdade, mas uma igualdade apenas formal. “Com efeito, o morto, porque não se move (*Denn das Tote, weil es*

⁴⁰² WL, p. 1264-5; SL, p. 602.

⁴⁰³ “Mas a matemática é, em princípio, incapaz de demonstrar as determinações quantitativas da física, pois essas determinações são leis baseadas na natureza qualitativa de seus elementos; não pode, pela simples razão de que essa ciência não é filosofia, não procede do conceito e, portanto, qualquer coisa qualitativa que não possa ser derivada lematicamente da experiência cai fora de sua esfera. É para a matemática um ponto de honra que todas as suas proposições devem ser rigorosamente provadas, e isso fez com que se esquecesse de seus limites; parecia uma ofensa a essa honra que a experiência fosse reconhecida como única fonte e única prova de proposições de experiência.” WL, p. 476-7; SL, p. 234.

⁴⁰⁴ “Mas os números são um material sem conceito e as operações aritméticas são uma combinação ou separação externa, um procedimento mecânico”. WL, p. 1275-6; SL, p. 607.

⁴⁰⁵ PhG, p. 40; FE, p. 48.

sich nicht selbst bewegt), não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade [...] nem à passagem qualitativa, imanente; e nem o automovimento⁴⁰⁶. Apesar de ser um diagnóstico geral da matemática, a igualdade formal, porque é a aniquilação das diferenças e a extinção do movimento, é exatamente o que se passa na figura do silogismo matemático. Nele, temos uma igualdade operada pela ocupação da universalidade como meio termo do pensamento silogístico. Ela serve como um meio universal de ligação entre particularidade e singularidade. O formalismo da quarta figura silogística abstrai “toda diversidade qualitativa de determinações e admite apenas sua igualdade ou desigualdade quantitativa”⁴⁰⁷.

Daí a construção da máxima desse silogismo: “Se duas coisas são iguais a uma terceira, elas são iguais entre si”⁴⁰⁸. Traduzindo essa relação de igualdade, na transição da terceira figura para a quarta, temos que: se singularidade = universalidade, e se particularidade = universalidade, singularidade = particularidade. Por isso, daqui para frente, o silogismo será chamado de UUU. Isso porque “cada um dos três termos podem, portanto, ser o termo mediador tanto quanto qualquer outro”⁴⁰⁹. O que decide sobre a ocupação de qualquer um dos três termos no lugar de meio termo “depende de circunstâncias externas e outras condições”⁴¹⁰.

A despeito de encontrar uma radicalização na indiferença qualitativa, o silogismo matemático é tão exterior quanto qualquer outro silogismo de existência. Todas as formas apresentadas aqui se encontram ligadas

somente na medida em que estejam unidas através de uma identidade fundamentada em outro lugar (*durch eine anderswo gegründete Identität vereinigt sind*); o termo do meio, conforme constituído nos silogismos que examinamos, deveria (*soll*) ser a unidade conceitual desses silogismos, mas na verdade é apenas uma determinação formal que não é posta como sua unidade concreta⁴¹¹.

Contudo, a despeito de constituir-se, assim como todas as figuras de silogismo supracitadas, como formas de reflexão exterior, a quarta forma do pensamento silogístico imprime uma determinação importante, ou um ganho conceitual: o de que todos os termos podem ocupar a posição de meio termo, uma vez que todos eles podem habitar, dependendo

⁴⁰⁶ PhG, p. 40-1; FE, p. 49.

⁴⁰⁷ WL, p. 1266-7; SL, p. 602-3.

⁴⁰⁸ Enc., p. 322; Enz., p. 340.

⁴⁰⁹ WL, p. 1266; SL, p. 602.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ WL, p. 1268; SL, p. 604.

de condições externas, o lugar da mediação. O que Hegel está tentando demonstrar é que a indiferença qualitativa produz uma função de mediação que não é mais baseada em imediatidades.

Em outras palavras, a quarta figura (UUU) representa a percepção de que nem P [particularidade], S [singularidade] nem U [universalidade] são propriamente o meio termo. A unidade de *todos* os termos é o meio termo apropriado - uma força externa que a mantém unida⁴¹²

Portanto, Hegel reúne todas as quatro figuras silogísticas para dizer, em primeiro lugar, que não se trata mais de relações de imediatidade. Todas as relações possíveis entre particularidade, singularidade e universalidade estão provadas. Não precisamos mais tomar nenhuma delas a partir de uma perspectiva indemonstrada, mesmo que o preço a se pagar seja o de considerar que tudo o que reside no silogismo, seja de ordem exterior à relação entre as premissas e a conclusão.

Finalmente,

o que está realmente presente aqui não é uma mediação baseada em um dado imediatismo, mas uma mediação baseada na mediação. E essa mediação não é quantitativa, não uma que abstraia da forma de mediação, mas é uma mediação auto-referente ou a mediação da reflexão. O círculo de pressupostos recíprocos que esses silogismos encerram é o retorno desse pressuposto para si mesmo - um pressuposto de que, nesse retrocesso, forma uma totalidade e tem o outro ao qual todo silogismo se refere, não fora por virtude da abstração, mas incluído dentro do círculo⁴¹³.

A quarta figura, portanto, se encontra demonstrada pela terceira, que por sua vez, encontra justificação na segunda e que toma suas mediatizações da primeira figura. Esta que está pressuposta pela terceira figura. Essa função recursiva da pressuposição, forma, na realidade, uma estrutura reflexiva. A “mediação determinou-se, assim, como a indiferença das determinações imediatas ou abstratas da forma e o reflexo positivo de uma na outra. O silogismo imediato da existência passou assim para o silogismo da reflexão”⁴¹⁴.

⁴¹² Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of logic, p. 504, grifo do original.

⁴¹³ WL, p. 1268 ; SL, p. 603.

⁴¹⁴ WL, p. 1269; SL, p. 604.

Silogismo reflexivo

A conexão entre os termos produzida pelo silogismo reflexivo não se caracteriza mais a partir do caráter abstrato das formações qualitativas do silogismo de existência. As ligações entre os termos serão entendidas como mediadas e necessárias. Cada determinação será posta na referência que ela possui a outros termos como uma determinação concreta. O meio termo, como vimos aparecer no silogismo da existência, era apenas “a particularidade abstrata, um determinação isolada simples, e era um meio termo apenas externamente e relativo à autossubsistência dos extremos”⁴¹⁵. Isso porque apenas um termo de cada vez poderia ocupar o meio termo no silogismo da existência. A particularidade abstrata dos termos de ligação era operada de acordo com um critério disjuntivo abstrato (o meio termo era ou particular, ou singular, ou universal). Portanto, uma contingência que se sustenta no fato de que o meio termo é uma única determinação concreta. Consequentemente, “o sujeito poderia ser unido na conclusão com um número indeterminado de outros predicados, igualmente com predicados opostos”⁴¹⁶.

A circularidade que foi desenvolvida a partir da reflexão das pressuposições do primeiro silogismo produz um meio termo que é “posto como a totalidade de todas as determinações; portanto, ele é a posição da unidade dos extremos”⁴¹⁷. Portanto, não só como um “*particular* do sujeito, mas como sendo, ao mesmo tempo, *todos* os sujeitos *concretos singulares*”⁴¹⁸.

Silogismo da todidade (*Allheit*)

Segundo Hegel, o silogismo da todidade é uma forma superior do silogismo da existência. A forma S-P-U traduzida na linguagem do silogismo da todidade implica não mais na radical contingência de que qualquer predicado pode ser ligado a um sujeito. Isso porque o meio termo agora não é mais um particular abstrato, mas o conjunto de todos os particulares. No exemplo utilizado por Hegel, “todas as coisas verdes ou regulares são agradáveis”, o silogismo da todidade já contém, no seu interior, o conjunto de todas as coisas verdes e regulares. Isso torna dispensável o juízo “o que é verde ou regular é agradável”. Isso porque o que está contido neste é apenas uma ideia abstrata da cor e do padrão de regularidade.

⁴¹⁵ WL, p. 1279; SL, p. 609.

⁴¹⁶ WL, p. 1281-2; SL, p. 610

⁴¹⁷ WL, p. 1279; SL, p. 609..

⁴¹⁸ Enc., p. 323; Enz., p. 341.

Contudo, o conjunto total, que é a soma de todos os singulares, estabelece uma ligação entre particularidade e universalidade de forma exterior, pois “de início não é obtida por meio da inferência silogística”⁴¹⁹. Ou ainda, o sujeito apenas obtém o seu predicado como uma consequência através da conclusão. “Logo, a premissa maior não é correta nos seus próprios termos, ou não é um juízo pressuposto imediato, mas é desde já pressuposta na conclusão a qual deveria ser o fundamento (*Grund*)”⁴²⁰.

Ao usar como exemplo o silogismo: (I) Todos os humanos são mortais, (II) Gaius é humano, (III) logo, Gaius é mortal, temos que a premissa maior é verdadeira apenas pela veracidade da conclusão. “Fosse Gaius por algum motivo não mortal, a premissa maior não seria correta”⁴²¹. Ou ainda, se a conclusão não for correta corre-se o risco de que a premissa maior não possa ser entendida como o conjunto total de todos os particulares. Antes que a premissa maior seja aceita como verdadeira, é preciso verificar se a conclusão pode ser, ela mesma, imediatamente verdadeira. “Singulares imediatos como ‘todos’ devem ser essencialmente proposições empíricas, é preciso que já antes se tenham constatado como corretas”⁴²².

O que se encontra internalizado no silogismo da reflexão é o conjunto de pressuposições necessários dos silogismos de existência. Nestes, era preciso, para escapar das formas imediatas e não comprovadas das premissas, considerar um círculo de pressuposições entre as quatro figuras. “No silogismo da reflexão esse resultado é posto no silogismo ele mesmo: a premissa maior pressupõe sua conclusão, porque contém a união do singular com o predicado que deveria ser, de início, a conclusão”. Ao invés de apresentar-se como uma pressuposição externa, o silogismo de reflexão produz a necessidade da pressuposição internamente. Uma interioridade exterior, uma vez que a conclusão é verdadeira “somente através de uma observação externa, que fornece incidentes de mortalidade”⁴²³.

Nos silogismos de existência, a dinâmica do meio termo que liga as duas outras premissas deveria ter um valor objetivo, porém, na verdade, a particularidade apresentou-se apenas como uma singularidade subjetiva. De maneira similar, o silogismo da totalidade, através da mediação do conjunto de todos os particulares, irá culminar na forma da inferência. A essência da inferência “repousa na singularidade subjetiva; essa singularidade, portanto,

⁴¹⁹ WL, p. 1283; SL, p. 611.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ Idem.

⁴²² Enc., p. 324; Enz., p. 342.

⁴²³ Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic, p. 506.

constitui o meio termo e deve ser posto como tal: singularidade que é singularidade como tal e possui universalidade apenas exteriormente”⁴²⁴.

Silogismo da indução

A singularidade que se põe como meio termo do silogismo de indução, segundo Hegel, na forma U-S-P, não poderia ser uma singularidade abstrata, mas antes é uma “singularidade completa (*vollständig*), isto é, postulada com sua determinação oposta, a da universalidade”⁴²⁵. Portanto, o silogismo da indução, não é apenas a forma silogística da percepção ou da contingência, como a segunda figura do silogismo formal o era. Ele é o silogismo da experiência, “do agrupamento subjetivo dos singulares no gênero e da união do gênero com uma determinação universal sobre o fundamento de que este último é encontrado em todos os singulares”⁴²⁶.

Contudo, a despeito de sua relação com a universalidade, a indução é “essencialmente ainda um silogismo subjetivo”⁴²⁷. O meio termo são os singulares na sua imediatidade e a ligação com o todo a partir de uma reflexão externa. “Por causa da persistência imediata dos singulares e por causa da externalidade que dela deriva, a universalidade é apenas completude (*Vollständigkeit*), ou melhor, continua sendo uma tarefa (*Aufgabe*)”⁴²⁸. Na sua completude, encontra-se posta a tentativa de esgotar todo o conjunto dos singulares, o que nos leva para uma “má progressão ao infinito”⁴²⁹. Isso porque um processo de indução não se pode esgotar todas as singularidades. “Toda indução é incompleta, portanto”⁴³⁰.

De modo análogo, o cálculo infinitesimal, assim como o processo de indução, trata o infinito ao modo de um objeto regulativo, um mero dever (*soll*). Hegel não poderia aceitar o infinito como apenas um pensamento aproximativo, ele deve ser elevado à categoria de uma forma determinada. Com efeito, o infinito, no silogismo da indução “não produz uma experiência completa (*vollendete Erfahrung*)”⁴³¹. A universalidade, portanto, permanece

⁴²⁴ WL, p. 1284; SL, p. 611.

⁴²⁵ WL, p. 1285; SL, p. 612.

⁴²⁶ WL, p. 1287; SL, p. 612-3.

⁴²⁷ WL, p. 1287; SL, p. 613.

⁴²⁸ Idem.

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Enc., p. 325; Enz., p. 342.

⁴³¹ WL, p. 1287; SL, p. 613.

como um problema, uma vez que para que seja capaz de converter a percepção em experiência, “deve ser levada ao infinito (*ins Unendliche forgesetzt werden soll*)”⁴³².

Ao levar adiante a tarefa de completude do silogismo indutivo, somos forçados, de acordo com Hegel,

a assumir como válido mesmo que a percepção não seja reconhecidamente completa (*obgleich die Wahrnehmung zugestandenermaßen nicht vollendet ist*); pode-se supor, no entanto, que não há contrainstância para a experiência somente se a última for verdadeira em si mesma⁴³³.

Portanto, a validade do silogismo em questão deve ser antecipada, uma vez que a completude dos singulares não pode ser nada além de uma aproximação. De maneira parecida ao silogismo da totalidade, cuja validação depende da veracidade da conclusão, o silogismo da indução depende de um critério que não reside na forma silogística ela mesma, visto que a tendência ao infinito é a condição de sua veracidade. Com efeito, “na indução, o meio termo é, separado dos seus extremos, um número indeterminado de singulares”⁴³⁴.

Finalmente, o caráter fundamental da indução consiste, para Hegel, numa inferência silogística. Se tomássemos apenas o seu caráter singular como o termo de ligação (meio termo) e a universalidade como apenas uma determinação exterior, não poderia haver nenhuma inferência⁴³⁵. Portanto, “a singularidade só pode ser um meio termo *se imediatamente idêntica* à universalidade; tal universalidade é em verdade *a verdade objetiva, o gênero*”⁴³⁶. O que se segue é que a verdade do silogismo indutivo é, deste modo, um silogismo que possui como meio termo uma singularidade que é imediatamente e em si mesma universalidade.

Silogismo analógico

A singularidade que reside no silogismo analógico é tomada a partir de sua natureza universal. Se Hegel apresenta o silogismo da indução como uma lógica que deságua necessariamente em uma má progressão ao infinito, o silogismo analógico suplementará essa insuficiência. A forma lógica que reside na apresentação do silogismo analógico é a ligação de dois singulares a partir de uma característica comum. O exemplo utilizado por Hegel é o

⁴³² Idem.

⁴³³ WL, p. 1288; SL, p. 613.

⁴³⁴ WL, p. 1293; SL, p. 615.

⁴³⁵ Cf. WL, p. 1288.

⁴³⁶ WL, 1288; SL, p. 613, grifos do original.

que se segue: (I) A terra possui habitantes, (II) A lua é uma terra (III) Logo, a lua possui habitantes. “O silogismo da analogia é usado para concluir que, porque todas as coisas de certo tipo observado até agora têm uma certa característica ou particularidade; então, por analogia, todo o resto desse tipo terá a mesma característica ou particularidade”⁴³⁷. No exemplo fornecido por Hegel, todo corpo celeste que for considerado como uma terra, por analogia, deverá ser compreendido, na conclusão, como um mundo habitado.

O que pertence a um singular, no que ele possui de qualidade distinta, é posto igualmente como pertencendo a outro singular. No entanto, nesta formulação, o que importa ao silogismo “é sempre a forma do silogismo, quer o último possua a si mesmo ou qualquer outra como seu conteúdo empírico”⁴³⁸. Hegel relega esse silogismo, portanto, a uma mera forma de representação, uma vez que a qualidade atribuída aos singulares e a generalização dessas qualidades em outros singulares é uma questão que diz respeito somente à forma lógica do silogismo e não à sua matéria. Talvez por isso, o exemplo que Hegel nos fornece soe como um contrassenso à ciência básica⁴³⁹ (como a lua poderia ter habitantes, se conhecemos, de antemão, as condições mínimas de vida?). A objeção à conclusão da forma silogística posta por Hegel poderia ser apenas uma justificação com base em verificações empíricas. O que Hegel deseja construir é uma forma de silogismo que possa sustentar suas premissas e conclusões a partir da própria organização interna do pensamento silogístico. Por isso, a despeito de ser conceitualmente insuficiente, essa forma de representação, quando faz da matéria da inferência lógica indiferente à forma, assinala, mesmo que precariamente, uma apresentação universal.

Contudo, a universalidade que é apresentada, neste momento, não é meramente um agregado de coisas, como foi apresentado no silogismo da totalidade. O universal descrito nesta etapa é uma universalidade que possui um sistema de equivalência universal entre elementos diferentes. São multiplicidades unidas através de uma qualidade partilhada.

a princípio, o universal era um "tudo" ou grupo, mas depois passou a ser tomado como um tipo ou espécie, de acordo com algum caráter ou particularidade compartilhada. Porque o universal é um tipo ou tipo de coisa, reflete o caráter da singularidade - é um (como um tipo de coisa). Além disso, como o universal é agora algum tipo de coisa, sua universalidade reflete também o caráter da particularidade - é um tipo de coisa com algum caráter ou um tipo particular de coisa. U é assim U (S, P)⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 413.

⁴³⁸ WL, p. 1291; SL, p. 615.

⁴³⁹ “Hegel simultaneamente denuncia e louva a analogia como empiricamente inútil e espiritualmente necessária”. Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 508.

⁴⁴⁰ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 413.

De agora em diante a universalidade será uma unidade (singular) que possui o seu próprio conteúdo (particular)⁴⁴¹. No entanto, apesar de empiricamente irrelevante, o silogismo analógico opera, no meio termo, como uma “universalidade essencial (*wesentliche Allgemeinheit*)”⁴⁴². Essencial porque é a ligação através de uma equivalência universal encontrada entre duas singularidades. Essa universalidade, que não pode ser mais considerada como uma universalidade abstrata é a responsável por mediar os termos singulares do silogismo. “Os singulares compartilham particulares, que são universais. Em resumo, uma analogia bem-sucedida requer a presença de uma universalidade nocional”⁴⁴³. Uma universalidade nocional é capaz de estabelecer a ligação interna dos termos (particular, singular, universal), no interior do silogismo.

Como vimos anteriormente, no silogismo da existência, as ligações que encontramos entre os termos silogísticos eram operadas sempre de maneira exterior. Portanto, a ligação que se apresenta opera da seguinte maneira: O universal deixa de ser uma forma genérica e torna-se (S, P), o particular (S, U), como apresentação de uma diferença interna e específica e o singular (P, U) como particulares que se subsumem a partir de uma qualidade em comum⁴⁴⁴.

Entretanto, como um silogismo de reflexão, a forma de pensamento em questão não está livre de operações exteriores. “A analogia ainda é um silogismo de reflexão, na medida em que singularidade e universalidade se unem imediatamente em seu meio termo. Por causa desse imediatismo, a externalidade da unidade de reflexão ainda existe”⁴⁴⁵. Por relações imediatas, Hegel entende que elas ainda precisam ser provadas para que sejam capazes de atestar sua validade. O imediatismo implica sempre que a prova da premissa é exterior a ela mesma. Por isso, quando vimos as figuras do silogismo formal, o seu desfecho foi o de transformar as provas externas na pressuposição exterior das figuras umas em relação às outras, em um caráter de reflexão das pressuposições.

Como uma forma de ligação entre dois singulares, o silogismo analógico possui uma conclusão igual a sua premissa. Tomamos a apresentação do silogismo acima: (I) A terra possui habitantes, (II) A lua é uma terra, (III) Logo, a lua possui habitantes. Se o meio termo, como universalidade, é a ligação de dois singulares a partir de um particular, a primeira premissa é igual a conclusão. Os extremos estabelecem, nesse tipo de silogismo, uma relação

⁴⁴¹ Hegel já havia antecipado essa ligação da unidade e do conteúdo na introdução à *Doutrina do Conceito*.

⁴⁴² WL, p. 1293; SL, p. 615.

⁴⁴³ Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic, p. 511.

⁴⁴⁴ Cf. Maybee, E., p. 415.

⁴⁴⁵ WL, p. 1294; SL, p. 616.

de identidade. “esse silogismo é, portanto, em si mesmo, a demanda para combater a imediatidade que ele mesmo contém; ou ainda, ele pressupõe sua conclusão”⁴⁴⁶.

Um silogismo da existência tinha sua pressuposição em outros silogismos da existência. As figuras silogísticas deste nível encontravam a demonstração de suas provas fora delas mesmas. Como vimos aparecer no remate da última figura, o final da apresentação desse tipo de pensamento silogístico era exatamente a conclusão de que a demonstração de um termo sempre residia externamente nele mesmo.

Nos silogismos considerados, o pressuposto foi movido no seu interior, porque são silogismos de reflexão. Como o silogismo da analogia é, portanto, a exigência de que ela seja mediada contra o imediatismo com o qual sua mediação é sobrecarregada, o que exigido é a suprassunção do momento da singularidade. Assim, permanece para o meio termo o universal objetivo, o gênero purificado do imediatismo⁴⁴⁷.

Ao demonstrar a relação de igualdade entre a conclusão e as premissas, a mediação (universalidade), agora universal, e ao mesmo tempo singular, é apresentada por Hegel como produção de uma circularidade entre a mediação e imediação. A primeira premissa se põe como imediata, seguida do meio termo que une sua singularidade à singularidade do outro extremo, que por sua vez, retorna como pressuposto da primeira premissa.

Silogismo da necessidade

O silogismo da necessidade, que surge através das insuficiências de sua apresentação analógica, possui a universalidade como meio termo, uma universalidade objetiva, “que contém a totalidade das determinações dos diferentes extremos”⁴⁴⁸. A tarefa do silogismo necessário é converter as ligações imediatas do silogismo analógico em ligações necessárias. A diferença determinada dos silogismos da existência, porque encontravam a prova de suas imediações apenas naquilo que residia fora dos seus sistemas de inferências, torna-se uma identidade simples. “Esse silogismo, por essa razão é o silogismo da necessidade, porque o seu meio termo não é nenhum conteúdo fortuito e imediato, mas a reflexão imanente da determinação dos seus extremos”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ WL, p. 1294-5; SL, p. 616.

⁴⁴⁸ WL, p. 1297; SL, p. 617.

⁴⁴⁹ Idem.

As diferenças antes determinadas tornam-se, neste momento, “externas e inessenciais”. Em primeiro lugar, a diferença será uma subsistência inessencial. Por essencialidades, Hegel está considerando a capacidade de ligação que os termos opostos estabelecem entre si. A identidade simples, neste primeiro momento, é inessencial porque a identidade que é produzida no meio termo é o apagamento das diferenças que residem nos extremos do silogismo. Por isso, Hegel nos antecipa que “A realização desse silogismo é uma questão de determiná-lo de tal maneira que os extremos sejam igualmente postulados como essa totalidade que inicialmente é o termo médio [...]”⁴⁵⁰.

É um problema que, de algum modo, participa da mesma relação que vimos ser apresentada no pensamento substancial, quando a identidade do ser-para-si da substância apagava as diferenças que eram postas no seu conteúdo. De forma análoga, Hegel enfrentará novamente o desafio da manutenção da estabilidade de formações identitárias, desta vez reformulado pela subjetividade.

O silogismo categórico

As coordenadas que Hegel nos deu até agora nos indica, muito claramente, que para que o silogismo seja logicamente válido, ele precisa ser determinado à parte de qualquer conteúdo contingente. O silogismo da necessidade nos mostrou que as diferenças que subsistiam no interior das figuras anteriores do silogismo, são tomadas, neste pensamento silogístico, como o banimento das diferenças à indiferença. Como vimos ao longo da apresentação da insistência das multiplicidades, na *Doutrina da Essência*, toda indiferença implica na disposição de uma multiplicidade sem um elo que as reúna em um tipo de identidade complexa e somente são consideradas em oposição ao caráter de uma identidade simples.

Hegel, ao apresentar o silogismo categorial, dirá que essa forma de pensar silogisticamente possui o juízo categorial como uma ou ambas de suas premissas. O juízo categórico foi considerado como a capacidade de ligação de uma espécie singular a um gênero (p.ex. Ouro é um metal ou a rosa é uma planta). Na verdade, “compreende a espécie como subsumida a ele [gênero]”⁴⁵¹. Uma espécie só poderia ser considerada como tal se de um lado “existisse como singular e de outro, possuísse o gênero como sua mais alta

⁴⁵⁰ WL, p. 1298; SL, p. 618.

⁴⁵¹ WL, p.1206; SL, p. 575.

universalidade (*eine höhere Allgemeinheit*)⁴⁵². O que é necessário nessa forma de juízo é a “identidade substancial entre sujeito e predicado (*ist die substantielle Identität des Subjekts und Prädikats*)”⁴⁵³. O predicado que é atribuído ao sujeito não é uma mera acidentalidade, como no caso dos juízos positivos. Nestes, a atribuição de um predicado no exemplo “A rosa é vermelha” não passa de uma ligação meramente contingente. Na atribuição que é própria ao juízo, a existência de um elemento exterior que julgue a veracidade de uma proposição, de acordo com a experiência, constata que muitas coisas são vermelhas. Portanto, a rosa não encontra na cor vermelha a posição de um gênero.

No caso dos juízos categóricos, a atribuição do predicado ao sujeito no exemplo “A rosa é uma planta” subsume o gênero planta à singularidade da rosa. Igualmente através da experiência, é possível afirmar a veracidade do juízo. Toda rosa é uma planta e esse tipo de atribuição, porque universal, é, do ponto de vista do conceito, mais elevada⁴⁵⁴. “Mas no pensamento, o Eu está presente para si mesmo; seu conteúdo, seus objetos também estão simplesmente presentes; porque, quando penso, tenho que generalizar o objeto”⁴⁵⁵.

Igualmente, no caso do silogismo categórico, “o sujeito está ligado ao predicado através de sua substância”⁴⁵⁶. Porém, substância não quer mais dizer a disposição de uma protouniversalidade que subsiste como identidade apenas ligada aos seus acidentes, como vimos na apresentação do pensamento substancial na *Doutrina da Essência*. Ao contrário, a substância é “a determinação do conceito”⁴⁵⁷.

De acordo com a disposição do silogismo categórico, temos os primeiros limites impostos à disposição de predicados por um sujeito. O silogismo de indução havia mostrado que sua lógica interna produz uma progressão ao infinito. Visto de perspectivas múltiplas, o objeto poderia apresentar-se como uma infinidade de qualidades atribuídas a ele. Como foi mostrado anteriormente, a conclusão do silogismo indutivo acontece a partir de uma presunção: um processo infinito precisa ser rematado.

O silogismo analógico e categórico são ambos tentativas de impor um limite a essa infinidade, ou pelo menos, encontrar o infinito internamente à estrutura silogística e não como uma má progressão sem fim. No primeiro caso generalizando o predicado de uma singularidade que se encontra subsumida por um mesmo gênero, porém a ligação entre gênero

⁴⁵² Idem.

⁴⁵³ WL, p. 1206; SL, p. 575-6.

⁴⁵⁴ Muito embora, a decisão da veracidade de um juízo, ao dispor-se como externa à própria organização racional de atribuição de uma universalidade através do julgo da experiência, é uma estruturação lógica insustentável.

⁴⁵⁵ Leçons sur La philosophie de l’histoire, p. 335.

⁴⁵⁶ WL, p. 1299; SL, p. 618.

⁴⁵⁷ Idem.

e espécie é dada apenas imediatamente. No segundo caso, a tentativa de fornecer uma ligação entre gênero e espécie persiste. No entanto, as ligações não poderiam mais manter-se como imediatas. Daí a aparição de um processo que apresente a necessidade da ligação entre uma universalidade e uma particularidade.

A forma geral do silogismo categórico é S-U-P, uma vez que o gênero, como universal, subsume as diferenças dos termos extremos (singularidade e particularidade). Por conter em suas premissas a estrutura básica dos juízos categóricos, é possível afirmar que a ligação entre o meio termo e a singularidade e entre o meio termo e a particularidade compartilham a necessidade da formação dos juízos categóricos. Dito de outro modo, Hegel nos lembra a necessidade dos juízos categóricos para afirmar que as premissas do silogismo categórico são, igualmente, necessárias.

Porém, em sua forma imediata, Hegel diz que “Esse silogismo, como o primeiro e, portanto, imediato silogismo da necessidade, vem em primeira instância sob o esquema do silogismo formal, S-P-U”⁴⁵⁸. O que parece ser, de algum modo, um retrocesso. Por que utilizar a fórmula já insuficiente do silogismo formal? Como apresentado no silogismo analógico, houve, pela primeira vez, uma ligação entre gênero e espécie. Como Hegel havia apontado, foi possível, a partir desta ligação, testemunhar o nascimento de uma universalidade nocional. Deste ponto em diante, universalidade, particularidade e singularidade encontram-se ligadas umas às outras.

A forma do silogismo categorial foi posta como sendo mediada como S-U-P por Hegel, ou seja, possui o universal como termo de ligação. Contudo, como vimos no silogismo analógico, uma universalidade não persiste mais como uma generalidade abstrata. O silogismo analógico só encontrou sustentação num

universal concreto ou num tipo particular P (S,U) que caracterizou uma singularidade. A analogia entre terra e a lua funciona porque o tipo particular de coisa que elas são, a saber, como corpos em órbita - como estar em movimento - serão características que eles compartilham. Como o que mantém o silogismo unido é o tipo específico, P retorna à posição intermediária⁴⁵⁹

Como meio termo, a particularidade é a junção da singularidade e da universalidade, uma vez que é não apenas *um* singular, mas o conjunto de todos os singulares, unidos a partir de uma característica específica. Do mesmo modo que a universalidade, no silogismo

⁴⁵⁸ WL, p. 1300; SL, p. 618. Ou ainda, como Hegel assinala na lógica enciclopédica: “o particular, na significação do gênero determinado ou da espécie determinada, é a determinação mediatizante — no silogismo categórico”. Enz., p. 344; Enc., p. 326.

⁴⁵⁹ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 416.

analógico, é elevada ao caráter essencial, a particularidade também atingirá essa sofisticação lógica, impossível anteriormente. O particular, “captura a (essencial) característica de S [singular] como um tipo”⁴⁶⁰. Não existe um elemento exterior para atestar a constituição do singular senão ele mesmo, porque não pode mais ser definido como uma coleção de singularidades. O particular, que liga universalidade e singularidade, “é a acidentalidade da substância resumida numa única determinação que é, contudo, a diferença essencial da substância, sua diferença específica”⁴⁶¹. É uma diferença essencial porque a acidentalidade não diz mais respeito à divisão da substância em identidade, de um lado, e multiplicidade, de outro, mas de um processo, de acordo com a linguagem hegeliana, em-si e para-si.

Em conclusão, “O singular possui uma espécie que o está unindo ao gênero, o gênero contém diferenças específicas através das quais os singulares têm sua natureza, e o particular é específico ao gênero e, portanto, vinculado aos singulares desse tipo”⁴⁶². E uma vez que as “conexões dos extremos com o termo do meio também não têm o imediatismo externo que possuem no silogismo da existência, não temos em jogo a exigência de prova no sentido em que ocorreu no caso desse outro silogismo e levou a uma progressão infinita”⁴⁶³. Com efeito, esse é o início da objetividade, uma vez que não é necessário um elemento exterior, a subjetividade, que verifique a prova da premissa. Sob este aspecto, “o silogismo categórico não é mais subjetivo”⁴⁶⁴.

As relações estabelecidas por S, P e U, porque agora contêm no interior de si mesmas características específicas que a determinam como um tipo de coisa, dirá Hegel, unem-se a despeito de uma subjetividade racional humana e ligam-se umas às outras através do que diz respeito ao tipo de coisas que são. O singular relaciona-se com o particular por conta das naturezas do singular e do particular; este se relaciona com o universal pela natureza do universal e do particular. “Eles ligam-se a si mesmos agora, e não precisam mais de um terceiro termo – a subjetividade – para ligá-los”⁴⁶⁵. A conclusão – o singular é universal – segue necessariamente com base na natureza e relações silogísticas entre singular, particular e universal como conceitos em si. Um terceiro termo ou subjetividade não precisa tirar essa conclusão à parte da estrutura silogística.

⁴⁶⁰ Id., p. 418.

⁴⁶¹ WL, p. 1299; SL, p. 618.

⁴⁶² Winfield, R. From concept to objectivity, p. 123.

⁴⁶³ WL, p. 1300-1; SL, p. 618-9.

⁴⁶⁴ WL, p. 1301; SL, p. 619.

⁴⁶⁵ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 419.

No entanto, é preciso suplantar a insuficiência que o silogismo analógico produziu quando subsumiu singularidade e particularidade ao universal: o esquecimento dos processos de individuação. A despeito de apresentar maior grau de objetividade do que qualquer forma de silogismo apresentado, ele não pode ser inteiramente considerado como tal.

A formação de uma “identidade substancial ou conteúdo”⁴⁶⁶ é somente do ponto de vista do conteúdo e não da forma. Na *Doutrina da Essência*, quando havia sido posto a diferença entre forma e conteúdo, o pensamento substancial, ao tentar atingir a subjetividade, como a formação de uma totalidade que abriga a diferença internamente a si mesma, havia ocupado uma disposição inversa: era a identidade enquanto forma, na indiferença que possuía em relação ao seu conteúdo. A inversão de posição entre forma e conteúdo enfrentada aqui responde pelas finalidades almejadas ao pensamento: no caso do pensamento substancial, apresentado na *Doutrina da Essência*, uma forma jamais poderia existir como distinta de seu conteúdo. Portanto, era preciso incorporar o conteúdo múltiplo no interior dos limites da forma. Por outro lado, a substância, do ponto de vista do conceito, como identidade substancial e como conteúdo objetivo, para ser entendida como tal, precisa incorporar a forma na objetividade de sua efetivação.

A dificuldade jaz exatamente na estratégia de incorporação da forma no conteúdo objetivo do silogismo categórico. Isso porque “a identidade do conceito é ainda uma ligação interna e, portanto, como conexão, ainda necessidade; a universalidade do meio termo é sólida, identidade positiva, mas não é igualmente a negatividade dos extremos”⁴⁶⁷. Isso quer dizer que os termos extremos subsistem a despeito do meio termo. Ou ainda, essa existência autônoma dos extremos do silogismo nos mostra os limites da construção lógica interna do silogismo, ou ainda, apontam a persistência do seu caráter acidental.

O silogismo categórico é “por um lado, extremos tão relacionados ao meio termo que possuem em si universalidade objetiva ou uma natureza autossubsistente (*selbständige Natur*) e são ao mesmo tempo efetividades imediatas, portanto, indiferentes entre si”⁴⁶⁸. Isso porque, mesmo que a singularidade esteja subsumida no meio termo a partir da relação entre particular e universal no que diz respeito a suas características particulares, ambas ainda estão suscetíveis a terem suas posições ocupadas por outros singulares. O singular é um particular, mas este inclui, no interior de si mesmo, uma infinidade de outras qualidades particulares. Portanto, o que determinaria a escolha de um singular e não de outro? Como observa E.

⁴⁶⁶ WL, p. 1301; SL, p. 619

⁴⁶⁷ WL, p. 1301; SL, p. 619.

⁴⁶⁸ WL, p.1302-3; SL, p. 620

Maybee⁴⁶⁹, a diferença fundamental da natureza contingente que aparece no silogismo categórico é a de que suas próprias insuficiências lógicas não podem ser produzidas por um elemento externo à estruturação interna do pensamento.

Mesmo tendo apresentado o que Hegel chamou de diferença específica, porque o silogismo possui uma grandeza objetiva, ainda é preciso responder, dentro do universo de todas as diferenças específicas, quais delas se ligam ao sujeito, como um predicado. E o critério dessa escolha, na contingência que ainda gravita ao redor do silogismo categórico, dirá Hegel

não pertence apenas a uma reflexão externa que considera contingente o singular postulado no silogismo em comparação com outros; pelo contrário, é porque o singular está conectado ao termo do meio como sua universalidade de objetividade e é posicionado como contingente, como uma realidade subjetiva. Por outro lado, como o sujeito é um singular imediato, contém determinações que não estão contidas no meio termo como natureza universal; possui também, portanto, uma existência concreta indiferente ao meio termo, determinada por si mesma e com um conteúdo próprio⁴⁷⁰.

É objetivo porque o termo singular está ligado, como meio termo, à universalidade, mas por ser um termo imediato⁴⁷¹, não pode encontrar a justificativa da posição dessa singularidade no interior de suas próprias coordenadas lógicas. A imediatidade do singular, portanto, é o que o silogismo ainda preserva de irracional.

Silogismo hipotético

Este tipo de silogismo terá o destino de suplantar a insuficiência lógica, na sua apresentação categórica. O silogismo hipotético terá como objetivo não só reencontrar e explicitar uma ligação entre os extremos e o meio termo como também pôr fim ao caráter contingente, logo, imediato, do silogismo categórico.

Da mesma maneira que Hegel havia disposto os juízos categóricos como antecessores naturais de seu silogismo correspondente, os juízos hipotéticos serão encarados como um nível ultrapassado por sua forma silogística. Os juízos hipotéticos estabeleceram uma relação

⁴⁶⁹ Cf. Maybee, E. Picturing Hegel, p. 420.

⁴⁷⁰ WL, p. 1302; SL, p. 619.

⁴⁷¹“Nesse ponto, o mau imediatismo é a presença de um indeterminado número de singulares. Qualquer singular é genuinamente incluído no gênero (o termo do meio), mas é meramente contingente que um singular seja isolado e identificado com o gênero.” Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 514.

condicional entre dois termos: “Se A é, então B é”⁴⁷², ou ainda, “o ser de A é também, na mesma medida, o ser de *outro*, de B”⁴⁷³. O juízo hipotético não atesta a imediatidade de nenhum dos dois termos, na medida em que existem um em relação ao outro. O silogismo, no entanto, adiciona o caráter imediato na premissa menor e na conclusão. A forma silogística se expressa da seguinte maneira: I) Se A é, B também é, II) A é, logo III) B é.

A primeira premissa é uma reatualização dos juízos hipotéticos. Portanto, ela se dispõe a partir de uma relação condicionada entre dois termos os quais temos, de um lado, “a necessidade ou a identidade substancial interna com a diversidade externa da existência concreta (*Existenz*)”⁴⁷⁴. Dois momentos, segundo Hegel, comparáveis à universalidade e à singularidade, respectivamente como “a totalidade das determinações”⁴⁷⁵ e como efetividade.

A relação que esses dois elementos assumem entre si, segundo Hegel, corresponde àquela de condicionante e condicionado, e não de causa e efeito ou fundamento (*Grund*) e consequência (*Folge*). Isso porque as ideias de condicionado e condicionante são, para Hegel, mais gerais. A relação entre causa e efeito, por exemplo, é um tipo específico de condição. A possibilidade que é aberta pelo condicionante da causa implica necessariamente em um condicionado, o efeito. A relação entre condicionante e condicionado não especifica o tipo de possibilidade que surge a partir dele. A condição também abre um duplo caminho que a relação entre causa e efeito jamais poderia. Hegel dirá que “além disso, a condição é uma condição mais universal, na medida em que compreende os dois lados da relação [...]”⁴⁷⁶. Ou seja, tanto o A é a condição de B, como B também passa a ser a condição de A.

Na segunda premissa, o A como termo mediador, aparece como termo imediato, logo surge como uma grandeza contingente. É essa premissa que traz à tona a possibilidade de conclusão do silogismo. O termo A vai ser simplesmente dado, ou seja, não pressupõe nenhum tipo de demonstração. Hegel dirá a respeito da segunda premissa que “é um ser imediato, uma efetividade indiferente”⁴⁷⁷, mas também “na medida em que é inerentemente contingente (*sich selbst zufälliges*), é um ser autossuprassumido”⁴⁷⁸. É um ser autossuprassumido porque ao longo do desenvolvimento do silogismo, o A torna-se B, uma vez que a conclusão do raciocínio silogístico não apresenta vestígios do elemento A na

⁴⁷² WL, 1304; SL, p. 620.

⁴⁷³ Idem.

⁴⁷⁴ WL, 1304-5; SL, p. 620.

⁴⁷⁵ WL, 1305; SL, p. 620.

⁴⁷⁶ WL, p. 1305-6; SL, p. 621.

⁴⁷⁷ WL, p. 1306; SL, p. 621.

⁴⁷⁸ Idem.

conclusão. No entanto, “a presença de A ainda está implícita na conclusão porque B não estaria lá sem ela, mas A não se encontra presente na conclusão”⁴⁷⁹.

Com efeito, o processo de apagamento de A constitui, nas palavras de Hegel, uma negatividade que é “um meio de mediação, a unidade livre do conceito”⁴⁸⁰. “Ela se determina como atividade (*Tätigkeit*), pois esse termo intermediário é a contradição da universalidade objetiva, ou da totalidade do conteúdo idêntico e da imediatidade indiferente”⁴⁸¹. Livre porque é uma atividade. Como tal, é uma ação, como Hegel dirá mais adiante, que institui um processo de diferenciação de uma universalidade. Portanto, o termo A é definido por uma contradição: é um termo imediato, mas que subsiste apenas mediado por B. A conclusão, “Logo, B é” também expressa a mesma contradição, “B existe imediatamente, mas, ao mesmo tempo, através de um outro [do termo A] ou como mediado”⁴⁸².

De um lado, na segunda premissa, temos a imediatidade de A, que se torna B, na conclusão. De outro, a conclusão indica que houve a presença de uma negação de A para cumprir a condição de existência de B. “O conteúdo absoluto de A e B é o mesmo; para a representação ordinária (*Vorstellung*), eles são dois nomes diferentes para a mesma coisa [...]”⁴⁸³. Hegel conclui que há, portanto, uma “identidade entre o termo mediador e o termo mediado”⁴⁸⁴ e a diferença entre A e B torna-se um “nome vazio (*leerer Name*)”⁴⁸⁵.

Mas a *necessidade* se funde com o *necessário*; a *atividade-forma* de traduzir a atualidade condicionante para a condicionada é *em si* a unidade na qual as determinações das oposições previamente liberadas para a existência indiferente são *suprassumidas*, e onde a diferença de A e B é um nome vazio. A unidade é, portanto, uma unidade refletida em si mesma e, portanto, um conteúdo *idêntico*, e esse conteúdo não é apenas *implicitamente em si*, mas, através desse silogismo, também é *postulado*, pois o ser de A também não é seu próprio ser, mas o de B e *vice-versa*, e em geral o ser de um é o ser do outro e, conforme determinado na conclusão, seu ser imediato ou determinação indiferente são mediados - portanto, sua externalidade foi *suprassumida* e o que é posto é a sua *unidade retirada em si mesma*⁴⁸⁶.

O que estava em jogo nas formas anteriores do silogismo era que o início do pensamento silogístico concluía algo que não estava posto nas premissas anteriores. O que Hegel quer demonstrar como um ganho ou como um nível que supera a disposição lógica da

⁴⁷⁹ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 424.

⁴⁸⁰ WL, p. 1306; SL, 621.

⁴⁸¹ Idem.

⁴⁸² WL, 1307; SL, p. 620.

⁴⁸³ Idem.

⁴⁸⁴ WL, p. 1307; SL, p. 620.

⁴⁸⁵ WL, p. 1308, SL, p. 622.

⁴⁸⁶ Idem, grifos do original.

relação silogística anterior é que a transição de A em B não é exatamente entendida como tal. Não pode ser uma transição, pois ela é uma mediação de si para consigo mesma, pois o movimento do tornar-se de A em B não altera a identidade que eles compartilham. A e B são dois lados de uma unidade. “A mediação não é mais uma mediação de uma coisa para outra, mas uma mediação em si mesma, uma mediação na qual a identidade do universal não muda”⁴⁸⁷. E, portanto, a universalidade que A e B compartilham é o que liga o silogismo. Não apenas uma universalidade, mas uma atividade; uma ação de tipo nocional⁴⁸⁸ porque implica que mesmo sob o processo de diferenciação, ela permanece uma identidade consigo mesma. Uma unidade implícita, deve-se ressaltar, pois a conclusão desse silogismo não torna essa identidade notória.

Essa ligação necessária das premissas umas com as outras mina as imediações indemonstradas do silogismo categórico e do interior do processo de uma autodiferenciação, temos o aparecimento do silogismo disjuntivo.

Silogismo disjuntivo: um silogismo para acabar com todos os silogismos

A gramática usada no silogismo hipotético começa a distanciar-se do tratamento subjetivo que foi dado à lógica formal por Hegel. Na verdade, a recém-construída subjetividade objetiva apresenta um conteúdo muito mais vasto do que o apresentado no interior do Eu do entendimento. Na medida em que o silogismo ganha uma justificação que dispensa um dispositivo auxiliar, a saber, a subjetividade, para atestar prova ou validade de uma proposição, a objetividade começa a emergir inscrita nas contradições da lógica subjetiva. Por reencontrar a objetividade, a lógica subjetiva acaba por reapresentar, numa ordem inversa, os mesmos problemas que vimos emergir na *Doutrina da Essência*. Igualmente, na *Doutrina do Conceito*, trata-se de retomar o aspecto de uma atividade autodirigida, ou ainda, uma identidade universal capaz de diferenciar a si mesma em universalidade, particularidade e singularidade.

Os caminhos tomados pelo segundo e terceiro livro, acerca da função de uma atividade produtora autodirigida, como já mencionamos anteriormente, seguem rotas distintas. Como essência, o conceito autodeterminado buscava incorporar o conteúdo à forma da

⁴⁸⁷ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 426.

⁴⁸⁸ “O que A demonstra é a universalidade se tornando Individual - não no sentido bruto de transição, mas no sentido nocional de autodesenvolvimento, atividade”. Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 516.

identidade. Por outro lado, a universalidade que diferencia a si mesma, na *Doutrina do Conceito*, busca construir uma forma capaz de organizar o conteúdo como uma estrutura interna, sem distinções para com a sua forma. A princípio, a forma, existente como subjetividade, apenas fornecia as condições das provas e de demonstração dos conteúdos lógicos por ligações externas. Hegel, portanto, deve ser capaz de demonstrar que o nascimento de uma forma nocional tem de abandonar as relações exteriores que assumiu quando estava constringida aos limites da subjetividade, ou melhor, a subjetividade deve achar, inscrita na restrição de uma lógica formal, as condições de ascensão à objetividade.

O final da *Doutrina da Essência* e o final do silogismo são ambos o enfrentamento de um mesmo problema por perspectivas diferentes, ou ainda, é uma o negativo da outro, como um filme fotográfico é para a imagem revelada. Porém, o caminho percorrido pela *Doutrina do Conceito*, já tendo testemunhado a insuficiência da objetividade da lógica da Essência, só pode retomar o caráter objetivo reconhecendo-se como uma internalidade, cuja natureza não pode ser mais idêntica à de uma subjetividade localizada no interior de uma lógica formal.

O meio termo do silogismo disjuntivo, dirá Hegel, “é uma universalidade repleta (*erfüllte*) de forma; determinou-se como totalidade, como o desenvolvimento de uma universalidade objetiva”⁴⁸⁹. O modelo do silogismo disjuntivo utilizado por Hegel é o que se segue: I) A é tanto B, ou C, ou D; II) Mas A é B; Logo, III) A não é nem C ou D. A primeira premissa apresenta uma esfera universal que contém a totalidade da particularidade, ou o gênero dividido em suas espécies, “um A que é B, tanto quanto C e D”⁴⁹⁰. Porém, toda particularização é um processo de diferenciação e, portanto, a conjunção é, na verdade, uma determinação autorreferenciada que se efetiva a partir de uma exclusão de outros particulares (A é tanto B, ou C ou D...). A premissa do meio é a explicitação do que havia sido apresentado como apenas implícito, isto é, a identidade entre A e B agora é posta⁴⁹¹. Ora, uma vez que A agora é posto como idêntico a B, segue-se que a universalidade inclui os processos efetivos da diferenciação, isto é, o singular é o efetivo. Por isso, segue-se, na conclusão, que se A é B, não poderia ser C ou D. Não deixa de ser uma conclusão que já se encontra como germe, na primeira premissa.

[o termo] A é sujeito não somente das duas primeiras premissas, mas também da conclusão. É um universal na primeira premissa e em seu predicado uma esfera

⁴⁸⁹ WL, p. 1309; SL, p. 622.

⁴⁹⁰ WL, p. 1309; SL, p. 622.

⁴⁹¹ No silogismo hipotético, a identidade entre A e B era apenas um desdobramento do processo de transformação de A em B e vice-versa.

universal particularizada na totalidade de suas espécies; na segunda premissa, é um determinado, ou como uma espécie; na conclusão é posto como uma determinação singular excludente. – *Ou ainda, na premissa menor é desde já uma singularidade exclusiva, e a conclusão é posta positivamente como uma determinação [excludente] que ela é*⁴⁹².

Pelo advento de que A é o sujeito das três premissas e que os termos que se diferenciam de A ligam-se necessariamente a ele, pois são, na verdade, diferenciações de um universal que de antemão já as contém, “o que é posto no silogismo disjuntivo e, portanto, a verdade do silogismo hipotético, a unidade do mediador e do mediado, e por essa razão o silogismo disjuntivo, igualmente, não é mais um silogismo”⁴⁹³. Isso porque a universalidade é a própria mediação consigo mesma. “Particularidade e Singularidade não possuem mais o caráter de uma determinação separada da Universalidade. Universalidade captura tudo o que eles são”⁴⁹⁴. A universalidade é capaz de definir a si mesma através de seus próprios processos⁴⁹⁵. As diferenças externas que encontrávamos no silogismo da existência e a operação de uma ligação externa das diferenças, no silogismo da reflexão, são, finalmente, superadas.

A segunda premissa e a conclusão são reversíveis porque a necessidade de um “logo” deixou de ser necessária. O silogismo disjuntivo é nada mais do que uma lista de proposições que caracterizam a universalidade ou o conceito e não mais a necessidade de mediação fornecida pela forma do silogismo para juntá-los. A forma do silogismo irá ser abandonada⁴⁹⁶.

Finalmente, dirá Hegel,

O resultado é, portanto, uma imediatidade que emergiu através da suprassunção da mediação, um ser que é igualmente idêntico à mediação e é o conceito que restaurou a si mesmo fora e dentro de sua alteridade. O ser é, portanto, um fato (*Sache*) que é em si e para si – objetividade⁴⁹⁷.

⁴⁹² WL, p. 1310; SL, p. 623.

⁴⁹³ Idem.

⁴⁹⁴ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 432.

⁴⁹⁵ “As figuras do silogismo exibem cada determinação do conceito isoladamente como meio termo, um meio termo que é ao mesmo tempo o conceito como um dever (*sollen*), o requisito de que o fator da mediação seja a totalidade do conceito”. WL, p. 1312; SL, p. 624.

⁴⁹⁶ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 433.

⁴⁹⁷ WL, p. 1314; SL, p. 624.

A seção dedicada à apresentação do silogismo é a prova derradeira da impossibilidade de que o Conceito e entendimento subjetivo sejam sobrepostos, sob o risco de situar a metafísica apenas como uma ideia irrealizável. O caminho que Hegel tomou foi o de apresentar o silogismo a partir de uma demonstração da gradativa conjunção entre os elementos que constituem as premissas do pensamento silogístico. Os silogismos de existência, assim como a *Doutrina do Ser*, são um tipo de apresentação que carece de uma sustentação em si e por si mesma, necessitando, assim, de uma mediação exterior. Cada imediatidade de um silogismo só pode encontrar a sua validade em outra premissa. Não por acaso, eles são chamados de silogismos qualitativos, porque o estabelecimento de uma qualidade de uma existência (*Dasein*) fica sempre condicionado a um elemento exterior.

O silogismo da reflexão estabelece, pela primeira vez, uma relação entre os três termos que se dispõem no pensamento silogístico. Entretanto, o caráter imediato que subsiste nesta forma silogística ainda revela que a prova de suas premissas internas não pode subsistir por si mesma e precisa de uma demonstração que reside exteriormente a elas. Algo similar ocorre na *Doutrina da Essência*. Na apresentação do pensamento substancial há a afirmação de que por mais interna que permaneça a organização dos elementos da substância, a produção por ela engendrada ainda permanece como exterioridade.

Finalmente, no silogismo disjuntivo temos a determinação de uma interioridade com valor objetivo, ou ainda, um conteúdo que se determina também como uma forma. Até então a decisão sobre a validade do silogismo havia ganhando contornos objetivos, no silogismo categórico, uma vez que Hegel foi capaz, finalmente, de demonstrar a necessidade de ligação entre um sujeito e um predicado. Entretanto, era objetiva apenas do ponto de vista do conteúdo. A subjetividade humana ainda operava exteriormente à lógica da organização interna dos objetos incluídos no raciocínio silogístico. O silogismo disjuntivo, ao contrário, determinou-se como uma universalidade que subsiste como idêntica a despeito da efetivação de suas diferenças. Por isso, Hegel é capaz de reencontrar o pensamento substancial, no interior da lógica subjetiva, e atribui a ele não somente um predicado de subjetividade que faltava à *Doutrina da Essência*, mas uma interioridade com valor objetivo.

A apresentação da lógica formal só atinge suas finalidades quando adentra o domínio da objetividade, deixando de ser referida através de qualidades subjetivas. Não como a objetividade não interiorizada da substância, mas uma objetividade compreendida também como interioridade, ou ainda, uma que se externaliza como efetiva. O silogismo formal, cujo caminho seguido pela filosofia cartesiana, se opõe, segundo Hegel, à contribuição mais

sublime de seu pensamento, de “que Deus é aquele cujo conceito inclui o seu ser dentro de si mesmo”⁴⁹⁸, seguido da *Crítica da Razão Pura* e “ao pensamento de que a existência não pode ser extraída do conceito”⁴⁹⁹, encontra-se superado.

Esse novo tipo de existência, que vai ser tomada, inicialmente, a partir de seu aspecto imediato é o Ser. Porém, o retorno ao Ser, que ocorre neste momento da lógica, é uma etapa que se segue da negação da pureza a qual permaneceu vinculado no início da *Ciência da Lógica*. A ligação entre o Ser e o conceito em geral, impossível de ser considerada na sua primeira exposição, no primeiro livro, não fica mais sujeita ao “contexto da experiência exterior ou à forma da sensopercepção [...] como algo compreendido apenas pelas mãos, não pelo espírito, essencialmente visível pelo olho externo e não interno; em outras palavras, se o nome do ser, realidade, verdade, é dado às coisas como sensíveis, temporais e perecíveis”⁵⁰⁰ elas não se elevam para além dos sentidos e permanecem apenas um pensamento abstrato.

Já chamamos atenção para as várias formas de imediatismo que já entraram em cena, mas em diferentes determinações. Na esfera do ser, o imediatismo é ser ele mesmo e a existência (*Dasein*); na esfera da essência, é existência concreta (*Existenz*) e depois efetividade e substancialidade; na esfera do conceito, além de ser imediatismo como universalidade abstrata, agora é objetividade⁵⁰¹.

A objetividade é, portanto, o Ser que determina a si mesmo através da superação de sua abstração e das mediações externas que condicionavam as razões de sua existência. A “objetividade tem o significado, antes de tudo, do ser em si e do conceito que suprassumiu a mediação postulada em sua autodeterminação, elevando-a à autorreferência imediata (*unmittelbaren Beziehung auf sich selbst*)”⁵⁰².

Finalmente a lógica anuncia o final do percurso de determinação. A “virada ontológica” orquestrada pela subjetividade dispensa um sistema de justificação exterior; o Ser, daqui pra frente, não pode mais ser definido pelo dever (*sollen*), porque não é capaz de encontrar as origens de sua ação em figuras de alteridade. O Ser não é mais um resultado de forças exteriores. O que dá início à empreitada propriamente idealista hegeliana, uma vez que todo tipo de existência daqui pra frente não poderá ser apreciada a partir de uma existência material. Provavelmente Hegel preferiria ser chamado de um filósofo especulativo ao invés de

⁴⁹⁸ WL, 1315; SL, p. 625.

⁴⁹⁹ Idem.

⁵⁰⁰ WL, p. 1319; SL, p. 627.

⁵⁰¹ WL, p. 1321; SL, p. 628.

⁵⁰² WL, p. 1324; SL, p. 630.

um idealista, porque a qualidade de ser idealista sempre é acompanhada, no texto do próprio Hegel, de uma empreitada meramente formal do pensamento (ver o caso Leibniz, por exemplo). Por isso, estamos chamando de idealismo simplesmente uma capacidade de a existência negar a autossuficiência de coisas mundanas.

De agora em diante, do mecanismo à Ideia, Hegel, ao tentar buscar o incondicionado em coisas finitas⁵⁰³ (o mecanismo, a teleologia, a vida, etc), mostrará os tipos de problemas conceituais gerados por essa tarefa. O mecanismo se perguntará sobre o tipo de explicação que o todo pode abrigar quando é pensado a partir da interação de suas partes, cuja “determinação, sendo exterior, é uma que não fornece nenhum sinal de autodeterminação”,⁵⁰⁴ e impossibilitado de nos mostrar como as diferentes substâncias são geradas. O quimismo, por outro lado, pode nos mostrar como substâncias diferentes possuem relações de afinidade entre si em infinitas combinações. A afinidade seletiva do quimismo, pelo contrário, é uma ação direcionada (ao contrário da cegueira da atração e repulsão elétricas) que altera a própria qualidade dos corpos.

Finalmente, a biologia mostrará como um conjunto de diferenciações internas possui uma função no interior de uma estrutura que se unifica diante da necessidade de resposta a uma estimulação exterior. Isso porque não só é uma forma de resposta-reflexo, mas engaja nas formações de seu campo de ação uma assimilação.

Interessa-nos aqui, de maneira mais próxima, uma discussão sobre o início da teleologia e o impacto que a fundação de um sistema de propósitos possui como um nível de apoio necessário à ideia do Si. Qual a natureza da teleologia? Hegel pode ser considerado simplesmente como um Aristotélico? Há em Hegel a repetição de um sistema de causas finais ou a crítica de Hegel à metafísica substancialista e essencialista⁵⁰⁵ não é um índice de recusa da teleologia clássica?

⁵⁰³ “Esses princípios [mecanismo e quimismo] permanecem confinados, portanto, dentro da mesma forma natural de finitude; mas, embora não desejem transcender o finito e, no que diz respeito às aparências, leve apenas a causas finitas que demandam outras causas, elas se expandem igualmente, em parte para uma totalidade formal no conceito de força, causa ou de tais determinações de reflexão que supostamente significa originalidade e, em parte, por meio da universalidade abstrata, também em uma soma total de forças, um conjunto de causas recíprocas (*gegeseitigen Ursachen*)” WL, p. 1374; SL, p. 652.

⁵⁰⁴ WL, p. 1371; SL, p. 651.

⁵⁰⁵ “[...] Hegel está transformando o próprio sistema de Aristóteles - com sua metafísica substancialista e essencialista de potencialidades e atualidades - em uma teoria de como o ‘conceito’ se realiza”. Pinkard, T. Hegel’s Naturalism, p. 31.

Teleologia

O final do silogismo já antecipa os problemas enfrentados nas linhas que seguem a apresentação à teleologia. O silogismo disjuntivo dispensa a mediação de um procedimento demonstrativo que opera de maneira exterior e já não pode ser considerado como uma forma de pensamento subjetivo-formal. Agora determinado a partir de um espaço de razão objetivo, esse pensamento se constitui como uma interioridade com valor objetivo, porque o conjunto de justificações e demonstrações do raciocínio silogístico, dirá Hegel, encontram-se na estrutura interna do próprio objeto.

Hegel passa a caracterizar a teleologia, de forma explícita, a partir da história da aparição do seu conceito. De uma maneira imediata, o pensamento teleológico, poderia ser entendido como um agrupamento de propósitos que guarda, por trás de um conjunto intencional, um autor. Na tradição crítica, a teleologia é contrastada frequentemente ao mecanismo, ou seja, uma forma de determinação que compreende o objeto como uma existência desprovida de autodeterminação.

As interações que o texto hegeliano apresentará, neste momento, dizem respeito às diferenças que Aristóteles realiza entre causas finais e causas suficientes e da antinomia estabelecida por Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, entre os juízos teleológicos e os juízos mecânicos. Enquanto os primeiros se relacionam intimamente às ideias de liberdade pensadas por Hegel, os últimos possuem a auto-organização usurpada pela exterioridade.

Hegel reescreverá o pensamento teleológico a partir de duas demandas. Em primeiro lugar, construir uma noção que não apresente mais um autor externo como agente das finalidades de uma organização interna e em segundo lugar, propor um pensamento teleológico que não opere mais a divisão encontrada na metafísica kantiana. Muito embora Hegel tenha preferência por existências que agem de acordo com propósitos internos em oposição à organização mecânica, há um lugar para o mecanismo, desde que as diferenças entre este e as demais formas de causalidade não sejam mais tomadas como antinomias, mas como continuidade lógica uma da outra.

Tanto o mecanismo quanto o quimismo são, portanto, incluídos na necessidade natural (*Naturnotwendigkeit*): mecanismo, porque nele o conceito não existe concretamente no objeto, pois, como mecânico, este não possui autodeterminação; quimismo, seja porque o conceito tem uma existência concreta unilateral em um estado de tensão, seja porque, emergindo como a unidade que cria no objeto neutro

uma tensão de extremos, ele é externo a si mesmo na medida em que suprassume essa divisão⁵⁰⁶.

Ao contrário da construção do mecanismo e do quimismo, a teleologia deve ser considerada como um princípio imanente. Como tal não será mais possível ligá-la ao pensamento religioso comum⁵⁰⁷, ou ainda, considerá-la como “uma inteligência extramundana”⁵⁰⁸. Em oposição a Kant, para quem os juízos teleológicos não passavam de formas subjetivas para ajuizar a realidade de acordo com princípios distintos daqueles da ciência mecânica, Hegel sustenta a posição de que abandonar o pensamento teleológico como uma expressão de uma forma suprema e exterior de inteligência é um dos caminhos de compreensão da natureza como um sistema de determinações imanentes (*immanente Bestimmheiten*).

Quanto mais próximo o princípio teleológico está associado ao conceito de inteligência extramundana, e quanto mais ele desfruta do favor da devoção, tanto mais parece que ele se afasta da verdadeira investigação da natureza, que visa uma cognição de as propriedades da natureza não tão estranhas, mas como determinações imanentes e aceita apenas tal cognição como uma compreensão conceitual válida⁵⁰⁹

No mecanismo, o caráter das finalidades somente pôde aparecer como “algo externo e, portanto, contingente”⁵¹⁰. Os elementos que se dispõem de acordo com uma organização mecânica são formas acidentais e indiferentes do objeto para consigo mesmo. Para o entendimento, não há nenhum valor além dessa constatação. Igualmente através do entendimento é apenas possível unificar a dispersão dos objetos determinados pelo pensamento mecânico na figura de uma identidade abstrata.

No entanto, ao invés de reduzir o mecanismo à soberania da teleologia, Hegel tenta demonstrar o aparecimento da teleologia no interior da lógica do mecanismo. Uma vez que há uma oposição, no pensamento mecânico, entre a operação de um entendimento finito, de um lado, e uma necessidade exterior, de outro, os propósitos finitos de uma organização mecânica se põem como absolutos. Ao absolutizar a oposição, surge uma forma de propósito como exterioridade. “Nesse respeito, sem ainda considerar as distinções entre propósitos externos e

⁵⁰⁶ WL, p. 1373; SL, p. 652.

⁵⁰⁷ Na metafísica transcendental, a teologia, como produto da razão, reúne todas as ideias regulativas (juntamente à teleologia) em um princípio unitário, isto é, Deus. “A teleologia física certamente nos leva a buscar uma teologia, mas ela não pode produzir uma, por mais que possamos examinar minuciosamente a natureza através da experiência e por mais que possamos suplementar o nexos de fins descobertos nela com ideias de razão (que, para problemas físicos, devem ser teórico)”. Kant, I. Critique of the power of judgment, p. 307.

⁵⁰⁸ WL, p. 1373; SL, p. 652.

⁵⁰⁹ Idem.

⁵¹⁰ WL, p. 1376, SL, p. 653.

internos [distinção importante realizada por Kant], a conexão do propósito em geral provou ser ela mesma a verdade do mecanismo”⁵¹¹.

A teleologia, portanto, possui um princípio superior àquele do mecanismo, porque a existência concreta do pensamento teleológico “é em e para si mesmo o infinito e o absoluto – um princípio de liberdade que, completamente certo de sua auto-, é absolutamente retirado da *determinação exterior* do mecanismo”⁵¹².

Porém, a despeito de mostrar-se como superior às formas do mecanismo, a aparição da teleologia impõe uma antinomia, ou ainda, dispõe duas formas de pensar objetos que obedecem a causalidades inconciliáveis. Para determinar a teleologia para além do quadro referencial da filosofia transcendental, o enfrentamento da separação entre os juízos teleológicos e os mecânicos é incontornável. O argumento kantiano é simples e se resume a conceber que há uma contradição insuperável entre liberdade e mecanismo. Na *Crítica da Razão Pura*, essa mesma antinomia aparece sob a apresentação do *Terceiro conflito das ideias transcendentais*.

A resolução de Kant dessa antinomia é a mesma que a resolução geral do resto, ou seja, que a razão não pode provar uma ou outra proposição, porque não podemos ter a priori qualquer princípio determinante da possibilidade de coisas de acordo com leis meramente empíricas da natureza⁵¹³.

A resolução kantiana é apenas o reconhecimento de uma contingência subjetiva que deve escolher, a partir de uma ocasião, a utilização de máximas que põem o objeto de acordo com a representação que podemos produzir dele. Uma decisão que precisa ser realizada sem uma demonstração prévia, pois “Kant sabia, claro, que a terceira antinomia poderia apenas ser resolvida dogmaticamente”⁵¹⁴.

Portanto, produzir um princípio universal da razão a partir de casos particulares de uma intuição sensível, para Hegel, não serve de evidência à impossibilidade de conceber princípios objetivos em geral, mas serve como sinal de que há, na verdade, uma ligação entre subjetividade e objetividade. No entanto, uma das divisões operadas por Kant é fundamental para a descoberta da importância da imanência do pensamento teleológico. Trata-se da distinção entre propósitos internos e externos, cuja separação é a responsável pelo aparecimento da ideia da vida.

⁵¹¹ WL, p. 1376-7; SL, p. 654.

⁵¹² WL, p. 1377; SL, p. 654.

⁵¹³ WL, p. 1379; SL, p. 655.

⁵¹⁴ Carlson, D. A Commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 549.

No entanto, não é possível apenas admitir a importância dos propósitos internos e esperar que Hegel reduza a exterioridade do pensamento teleológico a um tipo de imanência indemonstrada. O propósito é um universal concreto e, como tal, ele contém “dentro de si mesmo o momento da particularidade e da exterioridade; é, portanto, ativo e é o impulso de repelir a si mesmo”⁵¹⁵. Quando Hegel afirma na universalidade a capacidade de repelir a si mesma, é simplesmente para indicar a ausência de uma referência exterior responsável por um processo de diferenciação. Um dos produtos da diferenciação do propósito, como um pensamento, é reativação de um sistema de oposição. Somente a partir do aparecimento deste será possível produzir uma teleologia nocional, ou imanente.

Deste modo, na divisão que o pensamento teleológico é capaz de engendrar encontra-se presente a desigualdade entre exterioridade e interioridade. Essa partição não é derivada de uma formação subjetiva, na diferença posta entre sujeito e predicado, mas “o outro em relação ao sujeito não é meramente um predicado, mas a objetividade externa do próprio sujeito”⁵¹⁶. Ou ainda, Hegel reencontra a divisão do pensamento teleológico como um dado objetivo. No entanto, essa objetividade a qual Hegel chega, através de uma ideia de propósito objetivo, reside apenas como objetiva. Quando o propósito ou a finalidade passa a apresentar-se como a confrontação de um agente em relação ao mundo dos objetos, precisamos saber qual é o tipo de oposição em jogo, uma vez que se apresenta diante do Conceito uma objetividade confrontada com o que permanece exterior a ela. Neste caso, uma objetividade do sujeito da ação.

Propósitos subjetivos

Os propósitos subjetivos iniciam um tipo de produção que implica na externalização de uma dimensão subjetiva que ao expressar a si mesma, ao mesmo tempo, é diferenciação e manutenção de si. A verticalização que a subjetividade realizou quando reconstruiu a si mesma agora se torna superfície. É, portanto, uma unidade “que se repele de si mesma e nessa repulsão mantém a si mesma”⁵¹⁷. Uma produção que se converteu em uma unidade diferenciada consigo mesma, ou ainda, um impulso por exteriorização que preserva a unidade de um processo, uma vez que a racionalidade, neste ponto, “consiste em manter diferenças

⁵¹⁵ WL, p. 1381; SL, p. 657.

⁵¹⁶ Carlson, D. A Commentary on Hegel's Science of Logic, p. 550.

⁵¹⁷ WL, p. 1384; SL, p. 657.

objetivas na unidade”⁵¹⁸. É isenta de mecanismos de transição, uma vez que, como vimos, a universalidade nocional renuncia qualquer tipo de alteridade. Assim sendo, “não é nem uma força expressando a si mesma, nem uma substância ou causa manifestando a si mesma nos seus acidentes ou efeitos”⁵¹⁹. O que está em jogo no processo de produção do si é a realização de um propósito que não encontra a efetividade de seus processos de criação na separação entre produto e produtor.

Entretanto, dirá Hegel, o tipo de atividade que está em operação nos propósitos subjetivos ainda encontra-se indeterminada, porque ainda não há uma unificação capaz de colocar a internalidade e a externalidade em comunicação. “Os momentos do conceito, no entanto, ainda existem em mútua indiferença”⁵²⁰, uma vez que “a negatividade que repele a si mesma é, portanto, aquela cujos momentos, sendo apenas determinações do próprio conceito, também têm a forma de indiferença objetiva entre si”⁵²¹.

Uma distinção dessa natureza, entre interioridade e exterioridade, acaba por produzir, alerta Hegel, uma forma de pressuposição. Isso porque na indiferença objetiva entre sujeito e suas produções, acaba-se por determinar um mundo objetivo como um conjunto de objetos dados imediatamente. “[U]ma vez que sua determinação tem a forma de indiferença objetiva, tem a forma de um pressuposto e, deste lado, sua finitude consiste em ter diante de si um mundo objetivo, mecânico e químico, ao qual sua atividade é direcionada a algo que já existe”⁵²². O que Hegel quer dizer com isso é que o mundo passa a ser compreendido não como uma apropriação, ou assimilação, mas como uma dimensão já constituída. Uma externalidade contida no interior de uma ideia de universalidade que determina suas diferenças em unidade. No entanto, ao subsistir na indiferença que é posta na forma da produção dos propósitos subjetivos, acaba por reatualizar os mesmos problemas que vimos surgir no pensamento substancial: a posição da indiferença entre produto e produtor acaba por determinar um tipo de existência exterior ao processo de criação.

Não obstante, a indiferença que é reconhecida entre as finalidades subjetivas, seu processo de posição como infinitude em oposição à finitude do mundo objetivo, acaba por indicar também uma irreduzibilidade entre os elementos dessa oposição. A diferença entre uma unidade (finalidades subjetivas) e o mundo objetivo (quimismo e mecanismo) é a oposição da qual dispõe o conceito. Uma contradição que reativa figuras de pressuposição,

⁵¹⁸ Carlson, D. A commentary on Hegel’s Logic, p. 551.

⁵¹⁹ WL, p. 1384; SL, p. 657.

⁵²⁰ Carlson, D. A commentary on Hegel’s Logic, p. 551.

⁵²¹ WL, p. 1386; SL, p. 658.

⁵²² WL, p.1386 ; SL, p. 658.

porém, como diferença indiferente, torna impossível a dedução do conjunto de diferenciações com base no conhecimento da unidade.

Embora o processo de diferenciação, na *Doutrina do Conceito* não seja mais um processo cego, como multiplicidade, no caso da necessidade absoluta e da substância, “nós podemos estar bem certos que nunca poderemos deduzir a natureza da diferenciação a partir do nosso conhecimento da natureza da unidade”⁵²³. Se essa irreduzibilidade é vista por Hegel como evidência de uma insuficiência conceitual ou não, ainda não parece claro.

No caso da diferença entre o mundo objetivo e os propósitos subjetivos, o pensamento que determina os últimos se põe como oposição ao mundo químico e ao mecânico, sem capacidade de transformá-los, atestando na finitude que lhes é própria, o imobilismo do mundo objetivo. Como os objetos, nesta altura, são “dados ou ‘encontrados’, eles possuem um caráter próprio, independente da qualidade que nossos propósitos lhe impõem”⁵²⁴. A insuficiência lógica que havia sido posta na substância, aquela mesma que havia determinado a substância como livre e os acidentes como contingentes se atualiza: os propósitos subjetivos são infinitos e livres, em oposição à finitude e à repetição do mundo objetivo.

Do ponto de vista das finalidades subjetivas, o mundo precisa ser convertido como posto e não como pressuposto. O que Hegel tentará mostrar daqui pra frente é como pode haver, no processo de diferenciação dos propósitos subjetivos, a determinação do conceito como mundo objetivo. Ou seja, Hegel tentará encontrar o mundo objetivo no interior da lógica das finalidades subjetivas. Só assim exterioridade e interioridade podem remediar o processo de indiferença ao qual permaneceram presos.

Finalmente, através dos propósitos subjetivos será impossível determinar um objeto completamente, mesmo que, de algum modo, as finalidades externas de um objeto dado nos diga algo de sua natureza. Se, por exemplo, usamos um animal para fins de alimentação, ou uma planta para produzir um remédio, o fato de que essas finalidades não definam características em-si dos objetos não significa que não os determinem em algum grau. Isso porque são capazes de reconhecer propriedades que pertencem à natureza do objeto manipulado.

Para realizar a mediação necessária entre interioridade e exterioridade será preciso, primeiramente, encontrar um processo que desfaça a indiferença construída nos propósitos subjetivos, que os punha à distância do mundo objetivo e que o apresentava como uma forma de organização sem finalidades internas.

⁵²³ McTaggart, J; McTaggart, E. A commentary on Hegel's logic, p. 262.

⁵²⁴ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 475.

As finalidades do mundo químico e mecânico determinaram-se como externas. Neste momento do pensamento, os meios e as finalidades, ainda que distintos um do outro, não podem existir apartados de uma relação. Segundo Hegel, “através dos meios, as finalidades unem-se à objetividade e na objetividade une-se consigo mesma”⁵²⁵. O que significa uma retomada da função silogística, uma vez que, mesmo superada nas suas qualidades subjetivas, mantêm-se através de uma propriedade de conjunção entre dois extremos⁵²⁶. Neste caso, o meio une, a partir de uma relação silogística, duas extremidades que nos propósitos subjetivos encontravam-se separados. “Esse meio é o meio termo do silogismo”⁵²⁷, dirá Hegel. Essa mediação é fundamental para instaurar o caráter da contradição que se eclipsa na indiferença antes do aparecimento dos meios.

O processo produtivo, de uma finalidade que se projeta na constituição já realizada do mundo objetivo, é uma “subjetividade que abarca e define, mas também nega a independência do caráter imediato da objetividade”⁵²⁸. O meio, ao mediar a relação entre essas duas dimensões incomunicáveis parece mais próximo de cumprir as exigências de apresentação de um conceito absoluto.

O conceito absoluto tem mediação em si mesmo de tal maneira que a primeira posição dele não é um pressuposto em cujo objeto a determinação fundamental seria uma externalidade indiferente (*gleichgültige Äußerlichkeit*); pelo contrário, o mundo como criação tem apenas a forma de tal externalidade; é sua negatividade e o ato de pôr-se que constituem sua determinação fundamental⁵²⁹.

O meio não só realiza a função de estabelecer uma ligação entre duas grandezas incomunicáveis, como também soluciona o problema da pressuposição que não se alia ao esforço de apresentação de um conceito nocional, visto que, como já havíamos demonstrado na apresentação do silogismo, a lógica do Conceito tem de ser capaz de encontrar a mediação de seus elementos indiferentes no interior de si mesma. Entretanto, a divisão que se apresenta neste momento, ao assemelhar-se àquela presente na separação entre substância/acidente, nos mostra que, novamente, só um dos lados do processo de produção pode gozar de privilégios nocionais. Isso porque Conceito e o mundo objetivo põem-se numa relação essente que a

⁵²⁵ WL, p. 1389; SL, p. 659

⁵²⁶ “A Doutrina do Conceito é dominada pelo silogismo, que está no centro de grande parte do movimento lógico neste capítulo. Embutida no silogismo está uma identidade ou conectividade conceitual que não está presente nas relações essenciais que dominaram a Doutrina da Essência”. Maybee, E. Picturing Hegel, p. 478.

⁵²⁷ Idem.

⁵²⁸ Maybee, E. Picturing Hegel, p. 473.

⁵²⁹ WL, p. 1390; SL, p. 659-60.

tensiona na seguinte formulação: “a própria reflexão imanente é igualmente auto-externizada (*sich äußerlich*) e uma reflexão externada (*nach außen*)”⁵³⁰.

Hegel dirá que a localização do meio, na tentativa de unir conceito e objetividade, acaba por gerar problemas similares àqueles que apareceram no silogismo formal. No silogismo formal, o meio termo, como particularidade, era de natureza contingente e poderia ser substituído por uma infinidade de outros particulares. Igualmente, se, por exemplo, desejasse realizar um propósito qualquer, a relação formal que subsiste neste pensamento silogístico é a de que uma finalidade pode ser realizada por uma infinidade de meios⁵³¹. Do mesmo modo que havíamos dito que os silogismos formais precisam constantemente demonstrar as imediaticidades de seus elementos a partir de outros componentes, formando uma cadeia interminável entre prova e premissa, a reparação do silogismo apresenta o mesmo problema, do ponto de vista objetivo. Os meios passam a ser o meio termo entre propósitos subjetivos e mundo objetivo na medida em que “em primeiro lugar, são objetos imediatos, e segundo, porque é um meio em virtude de uma referência que o liga ao extremo do propósito externo a ele - uma referência que é para ele uma forma à qual é indiferente”⁵³². Logo, uma conexão realizada de maneira apenas externa. “Conceito e objetividade, portanto, estão ligados aos meios apenas externamente”⁵³³.

Os meios, portanto, são uma forma de objetividade indeterminada que se eleva à objetividade de um modo que os propósitos subjetivos não foram capazes. Os meios possuem “como objetividade imediata uma existência (*Dasein*) universal ainda não presente na singularidade dos propósitos subjetivos”⁵³⁴. Os propósitos já não podem existir sem os meios e o meio termo do silogismo que unia os propósitos subjetivos e o mundo objetivo através dos meios, converte-se na totalidade dos propósitos. Isso porque, como vimos na transição do silogismo da existência para o silogismo reflexivo, cada elemento do pensamento silogístico não pode mais existir na abstração de que cada elemento possa ocupar, de maneira contingente, uma posição no raciocínio silogístico. A particularidade abstrata do silogismo da existência converte-se no conjunto de todos os particulares.

O estado atual de ligação e não-ligação entre meios e propósitos parece estar muito mais próximo da lógica apresentada na *Doutrina da Essência*, do que dos aspectos nocionais

⁵³⁰ WL, p. 1390; SL, p. 660.

⁵³¹ Neste momento, os meios, “assim como a particularidade no silogismo formal é um *medius terminus* indiferente que pode ser substituído por outros”. WL, p. 1390; SL, p. 660.

⁵³² WL, p. 1391; SL, p. 660.

⁵³³ WL, p. 1390; SL, p. 660.

⁵³⁴ WL, p. 1391; SL, p. 660.

da *Doutrina do Conceito*. Com efeito, a universalidade, neste caso, “é a conexão dos propósitos e dos meios”⁵³⁵. O estado de ambiguidade da ligação que se realiza apenas de modo exterior se dissolve ante a necessidade da relação entre meios e propósitos. Eles não só permanecem ligados, mas o objeto se sujeita ao propósito, de modo que o último é a alma do objeto.

Graças aos meios, os propósitos acham o caminho para a objetividade, uma vez que “A objetividade que, nos meios, está vinculada ao propósito, ainda é externa a ela, porque é apenas imediatamente conectada; e, portanto, o pressuposto ainda persiste”. Ainda que persista a determinação a partir de modos de ligação exterior, o propósito é uma atividade que é capaz de pôr a objetividade como determinação e como algo exterior. Logo, o conceito, antes oposto ao mundo objetivo, agora possui objetividade no interior de si mesmo. “Agora, a Razão Especulativa aponta que a objetividade era o meio da auto-realização dos propósitos subjetivos”⁵³⁶.

A realização dos propósitos

Uma vez ligados à objetividade, Hegel procurará demonstrar a descoberta do mundo objetivo por meio da lógica interna dos propósitos. Esse passo tanto justifica a aparição da subjetividade e dos caminhos que ela tem que percorrer para objetivar uma efetividade, como acaba também por tornar objetivo o próprio processo de demonstração das etapas que sustentam a lógica subjetiva.

Até então havíamos determinado o jogo entre propósitos e meios através de uma atividade (*Tätigkeit*) que, por definição, é uma produção indiferente à determinação por ela produzida. A atividade que, nesta altura, sabemos ser a junção entre propósitos e meios, não determina mais os objetos como se fossem externos. “A atividade externa do propósito através de seus meios deve se determinar como mediação e, assim, se suprasumir como externa”⁵³⁷. A ligação que a objetividade estabelece com o conceito (na ligação entre propósitos e mundo objeto) modifica a qualidade constituída e imediata do mundo objetivo.

Como o meio é, portanto, o objeto que fica do lado do propósito e que possui a atividade deste último, o mecanismo que ocorre aqui é ao mesmo tempo o retorno da objetividade em si mesmo, no conceito que, no entanto, já está pressuposto como

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 553.

⁵³⁷ WL, p. 1394; SL, p. 662.

objetivo; a atitude negativa da atividade intencional em relação ao objeto não é, portanto, uma atitude externa, mas, pelo contrário, a própria alteração (*Veränderung*) da objetividade e a transição interna para ela⁵³⁸.

A passagem de uma mediação externa para uma de tipo interna se justifica pelos mesmos motivos que quase todas as transições das categorias da finitude: elas buscam, em larga medida, remediar o progresso ao infinito, ou ainda, a má infinitude. Se possuo no horizonte de minha ação uma finalidade específica, o que Hegel diz é que para que ela adentre o mundo objetivo é necessário que esteja ligada a um meio. Portanto, a finalidade de produzir uma peça a partir de um barro, por exemplo, fica restrita à materialidade do barro. No entanto, porque o barro é um objeto imediato, é preciso convertê-lo em uma finalidade (como ter acesso ao barro sem torná-lo, igualmente, uma finalidade dentro de uma finalidade?). Daí converte-se o meio em uma finalidade que, para sua realização, precisa de outro meio.

As conexões imediatas das figuras dos propósitos finitos são incapazes de realizar a forma nocional do propósito. “Em conexão imediata com esse objeto, o próprio objetivo entraria na esfera do mecanismo e do quimismo e, portanto, estaria sujeito à acidentalidade e à perda de sua vocação (*Bestimmung*) determinante de ser o conceito que existe em e para si”,⁵³⁹.

A objetificação dos propósitos finitos era ditada por um processo de “tornar-se-outro (*Anderswerden*) do conceito simples”,⁵⁴⁰. A passagem dessa subjetividade até a objetividade através dos meios, que culmina na externalização dos propósitos, não mantém a identidade destes, mas a transforma em um meio como sua condição de objetificação. Para Hegel, isso será inaceitável, uma vez que se há alguma coisa positiva na apresentação dos propósitos é que o sucesso destes depende da capacidade de preservação de sua finalidade. Ao contrário, por exemplo, das relações de causa e efeito, na qual seu êxito depende da conversão de um termo no outro. Na realização das finalidades, se desejo efetuar um evento, seja ele qual for, a minha finalidade precisa manter-se ao longo de sua realização. O estado de sucesso de uma finalidade de construir uma casa reside na sua construção. Neste processo, começo e fim são os mesmos⁵⁴¹, ou ainda são “uma determinação simples refletida em si mesma”⁵⁴². Logo, “o

⁵³⁸ WL, p. 1395; SL, p. 662-3.

⁵³⁹ WL, p. 1396; SL, p. 663.

⁵⁴⁰ WL, p. 1392; SL, p. 661.

⁵⁴¹ “Da atividade teleológica pode-se dizer, portanto, que o começo é o fim, a consequência o fundamento (*Grund*), o efeito a causa”. WL, p. 1399; SL, p. 664.

⁵⁴² WL, p. 1397; SL, p. 663.

poder do propósito sobre o objeto é essa identidade existente em si mesma, e sua atividade é a manifestação de sua identidade”⁵⁴³.

Uma identidade, de um lado, e do outro “a determinação indiferente do objeto [como] aquele que pode abstratamente ser substituído por outro”⁵⁴⁴. A divisão entre forma e conteúdo é reescrita na linguagem da *Doutrina do Conceito*. Na *Doutrina da Essência*, ela foi caracterizada pela apresentação da identidade da substância e do conteúdo múltiplo dos acidentes. Nesta altura da *Ciência da Lógica*, “o conteúdo do propósito é em sua negatividade a determinação simples refletida em si mesma, distinguida de sua totalidade como forma (*von seine Totalität als Form unterschieden*)”⁵⁴⁵. Ou ainda, neste momento, o processo teleológico pode ser entendido como “uma tradução do conceito que concretamente existe distinto como um conceito na objetividade”⁵⁴⁶.

Com efeito, a despeito da identidade que foi demonstrada dos propósitos subjetivos, na sua realização e manutenção de uma identidade mesmo na exterioridade objetiva, “o produto da atividade intencional é nada além de um objeto determinado por um propósito que é externo a ele”⁵⁴⁷. Portanto, além de uma determinação verdadeiramente objetiva, temos apenas uma forma relativa de propósito.

Essa noção inadequada é Teleologia Externa - que, é claro, também é instanciada como um nível subordinado de realidade. Essa é uma categoria na qual vemos as coisas como o cumprimento de fins externos a elas. A teleologia externa tem seu lugar, por exemplo, nos artefatos e nas ações do homem. Construimos casas para morar, cultivamos alimentos para comer e assim por diante. A “teleologia” de uma casa, um carro, um campo de milho (seu *Zweckmässigkeit*) está fora deles; deve ser encaminhado para outro agente⁵⁴⁸.

Do lado do objeto, ainda vemos aparecer traços da finitude quando, em oposição aos propósitos, ele não pode ser compreendido como uma identidade.

Mas também o objeto que deveria conter o objetivo realizado e mostra-se como objetivo é perecível; da mesma forma, cumpre seu objetivo não por uma existência tranquila e autoconservável, mas apenas na medida em que se esgota, pois somente nessa medida se conforma à unidade do conceito, ou seja, na medida em que é exterior, isto é, sua objetividade, suprassume-se nessa unidade⁵⁴⁹.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ WL, p. 1397; SL, p. 664.

⁵⁴⁵ WL, p. 1398; SL, p. 664.

⁵⁴⁶ Idem.

⁵⁴⁷ WL, p. 1402; SL, p. 666.

⁵⁴⁸ Taylor, C. Hegel, p. 322.

⁵⁴⁹ Idem.

Os objetos possuem uma autodeterminação apenas de maneira exterior e seus propósitos são relativos. Os meios se interpõem na relação entre a finalidade subjetiva e o mundo objetivo, produzindo uma restrição externa, um em relação ao outro, cuja natureza é incompatível com aquela do Conceito. Como este havia demonstrado até esse ponto, o objeto se torna efetivo de acordo com um propósito, cuja natureza implícita espelha a totalidade do Conceito, que, ao existir apenas de acordo com os propósitos, é a posição de uma existência apenas exterior.

Com efeito, não estamos nos referindo a figuras de transição, e os propósitos e os meios, quando ligados, não significam a posição de duas realidades distintas, mas aspectos diferenciados de uma mesma realidade. Mas essa ação recíproca que existe no interior dos propósitos e na indiferença que ainda possuem com o mundo objetivo, “tem a forma de uma exterioridade indiferente (*gleichgültiger Äußerlichkeit*), em ação recíproca consigo mesma”⁵⁵⁰.

Porém, a lógica nocional, quando havia reconhecido a ligação entre universalidade, particularidade e singularidade já determinou que o Conceito, tomado em si mesmo, ou seja, na sua subjetividade, era uma “diferença de si para consigo mesmo”, ou ainda, “uma totalidade idêntica imediata nos seus próprios termos”⁵⁵¹. Como temos determinada aqui um tipo de ligação que se dá como uma exterioridade indiferente, esse momento de exterioridade só pode existir como um ato de diferenciação interna. Igualmente, “a identidade como identidade, como refletida em si mesma, é, ao contrário, o seu outro”⁵⁵². As dimensões interiores e exteriores dos propósitos não são mais distintas. E nós temos agora uma

subjetividade, o ser-para-si-mesmo do conceito, passa para o ser-em-si mesmo do conceito, para a objetividade e, em seguida, a negatividade desse ser-para-si reafirma-se na objetividade; o conceito se determinou tanto nessa negatividade que sua particularidade é uma objetividade externa, ou se determinou como a simples unidade concreta cuja externalidade é sua autodeterminação⁵⁵³.

O propósito deixa de ser um dever (*Sollen*) e passa a ser uma totalidade concreta que se põe idêntica à objetividade imediata. Só assim o mundo objetivo pode abandonar esse predicado de constituição imediata e passar a existir como produto da assimilação das formas de vida orgânica.

⁵⁵⁰ WL, p. 1406; SL, p. 668.

⁵⁵¹ WL, p. 1407; SL, p. 668.

⁵⁵² Idem.

⁵⁵³ WL, p. 1408-9; SL, p. 669.

A forma do Si como vida

Uma posição do Si, neste momento, só poderá subsistir como uma existência imediata, uma unidade que se forma na criação de uma realidade através de um processo de objetificação. Primeiramente, é posto o ser-vivo como indivíduo (*lebendige Individuum*). Uma existência que subsiste como organismo vivo, uma “unidade livre do conceito consigo mesmo”⁵⁵⁴. É um tipo de objetividade que é ao mesmo tempo os meios e o instrumento de suas finalidades.

Uma vez que o conceito é imanente, o propósito do ser vivo deve ser entendido como interior; está presente nele como um conceito determinado, distinto de sua externalidade, mas, assim, distingue-se dele, permeando-o de maneira completa e idêntica⁵⁵⁵.

Uma individualidade que põe a si mesma como concretamente real. A imediaticidade, ou seja, a vida traduzida na lógica do Ser é esse momento indiferente para com a exterioridade, uma repetição da lógica imanente do ser-para-si, uma vez que “ao ser irritado, o organismo se retira de estímulos externos”⁵⁵⁶, assim como o ser-para-si era indiferente ao processo de repetição que deu origem à quantidade.

A vida, com a reprodução, escrita a partir da lógica da Essência, torna-se oposição. O organismo não é mais uma forma de indiferença à exterioridade. “Agora, o sujeito, na medida em que é determinado em sua necessidade, se conecta com o exterior e, conseqüentemente, é algo externo ou um instrumento, exerce violência (*Gewalt*) sobre o objeto”⁵⁵⁷. A vida, apresentada segundo a lógica da Essência, é um processo de constante oposição entre o mundo externo e a vida orgânica. Esta última realiza a si mesma somente na medida em que é capaz de relacionar-se com elementos que existem fora de sua dimensão interna. Ou melhor, se relaciona de maneira tão relativa àquilo que se dispõe exteriormente que a vida, neste momento, só pode definir a si mesma como idêntica na ação que ela realiza de conversão de um objeto externo dentro de um sistema de finalidade interna do organismo. “O interesse prático em usar objetos, os consome”⁵⁵⁸.

Finalmente, a vida nocional, é a elevação da particularidade à universalidade, um processo de determinação da vida, que ao externalizar a si mesma, se põe como gênero. Este,

⁵⁵⁴ WL, 1431; SL, p. 680.

⁵⁵⁵ Idem.

⁵⁵⁶ Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic, p. 567.

⁵⁵⁷ WL, p. 1442; SL, p. 685.

⁵⁵⁸ LSPH, p. 335.

através da relação recíproca entre indivíduos, faz a vida individual perecer. O gênero é, ao mesmo tempo, a produção da singularidade e a suprassunção desta. Na cópula, dirá Hegel, a imediatidade da individualidade se desvanece. A elevação da vida à universalidade é um estágio fundamental para que a o organismo vivo transforme-se em espírito. Ou seja, a vida precisa dobrar sobre si mesma e mostrar como o Conceito não é apenas vivido, mas conhecido⁵⁵⁹. “No contexto desta exposição lógica, é através da ideia da vida que a ideia de espírito emergiu, ou o que é a mesma coisa, demonstrou a si mesma como a verdade da ideia da vida”⁵⁶⁰.

A ideia precisa suplantar as insuficiências que ainda persistiram no processo de manutenção do gênero como finalidade da vida. “Se os indivíduos passam, esse seu perecimento força a reconhecer que existe algo superior a eles, um *logos* que persiste no desvanecimento destes relativos”⁵⁶¹. Isso porque o desenrolar de um processo vital implica no aparecimento e no desvanecimento de um particular (a vida surge, reproduz a si mesma e morre). Porém, o que permanece é o gênero a despeito da progressão ao infinito. A vida permanece como a ordem da Universalidade que persiste a despeito da morte.

O silogismo reescreveu as categorias da imediatidade do Ser e da relatividade da Essência para encontrar no interior de si mesmo um valor objetivo. De posse desse caráter objetivo, Hegel reformula o pensamento teleológico, refazendo sua determinação igualmente a partir de uma ideia imediata de finalidade, ou ainda, um propósito que se encontra justificado apenas externamente. Refaz também a teleologia no seu aspecto relativo e a ligação incontornável entre propósitos e meios.

O caminho que reescreve a teleologia a partir da lógica do Ser e da Essência conduz o pensamento teleológico a reencontrar um tipo de ligação que esteve presente desde a caracterização da Universalidade, Particularidade e Singularidade, ou melhor, o conduz para uma ideia de finalidade nocional. Isso porque a universalidade é também diferenciação e a efetividade do processo de individuação (uma interioridade que se manifesta exteriormente sem perder a si mesma). É possível, enfim, finalmente mediar as diferenças entre exterioridade e interioridade, no interior da teleologia. Um propósito não é mais

⁵⁵⁹ As formas de compreensão do conceito “devem ‘transformar a mente do real para o artificial’: enquanto a mente pré-científica [e natural] possui realidade, a mente científica a constrói e reconstrói, e, ao fazê-lo, é constantemente reformada”. Jones, M. Introduction. In: Bachelard, G. The formation of the scientific mind, p. 9.

⁵⁶⁰ WL, p. 1459-60; SL, p. 694.

⁵⁶¹ Luft, E. Para uma crítica interna ao sistema de Hegel, p. 144.

compreendido como uma realização externa de uma finalidade que não pertence ao objeto⁵⁶². Hegel mostrará mais claramente que no caso da vida, o mundo objetivo já não existe como um conjunto de objetos imediatos e já constituídos, uma vez que o mundo, após o aparecimento da teleologia nocional, é uma totalidade que subsiste na singularidade de um organismo vivo, que ao se comportar, converte a realidade objetiva e a transforma, a partir da assimilação.

Ao tomar posse (*Bemächtigung*) o objeto, o processo mecânico passa para o um processo interno pelo qual o indivíduo se apropria (*aneignet*) do objeto de tal maneira que lhe tira sua composição distinta, transforma-o em um meio e confere a ele sua própria subjetividade como substância⁵⁶³

Com a caracterização nocional da teleologia, Hegel nos fornece um conjunto de justificação que existia apenas implicitamente ao longo da *Ciência da Lógica*. O conjunto de razões que passa a operar ao longo dos três livros é, de agora em diante, a determinação de um Ser que possui internamente dentro de si não apenas pensamentos infinitos, mas também é capaz de manter a si mesmo ao longo de um processo de diferenciação, ou ainda, ele possui uma identidade consigo mesmo, oferecida pela razão especulativa. Além disso, é capaz de oferecer as próprias razões de suas finalidades e não conhece mais as distinções entre exterioridade e interioridade, pois o horizonte de ação do Ser é definido a partir de coordenadas internas expressadas externamente.

Com efeito, a rejeição realizada por Hegel da distinção entre exterioridade e interioridade⁵⁶⁴, no interior dos processos de constituição de horizontes de finalidades, distancia nosso filósofo da associação aristotélica entre causas finais e propósitos divinos. A autotelia não pode ser mais entendida como ponto de origem, como se se tratasse de uma ordem de emanção que implica na perda do começo. Se ela é absoluta, a gramática que institui a origem de alguma coisa perde o seu sentido. A teleologia como começo e fim, exterior e interior não pode ser mais condicionada à determinação de propósitos exteriores a ela. A descoberta de um pensamento teleológico realiza apenas o que o conjunto de vetores internos determina. Restrita à interioridade que é também uma efetividade exterior, o Conceito, através da teleologia, pode encontrar sua liberdade.

⁵⁶² Um objeto, cujas finalidades residem exteriormente é a única vocação da existência finita e “o mais alto a que alcançam no lado dessa finitude é o propósito externo”. WL, p. 1414; SL, p. 672.

⁵⁶³ WL, p. 1443; SL, p. 685-6.

⁵⁶⁴ Na vida orgânica, “as intenções interiores e as ações exteriores são dois lados da mesma moeda, e numa linguagem hegeliana, cada é entendido como o momento do outro. Para que algo seja o ‘momento’ num sentido hegeliano significa que esse algo é um componente disinto, porém não separável do que deve ser considerado como o todo”. Pinkard, T. Hegel’s Naturalism, p. 32.

A associação que pode ser feita a Aristóteles é justa, uma vez que “parece que Hegel desenvolve suas próprias concepções de liberdade como uma maneira de ‘ser um consigo mesmo’ a partir da concepção aristotélica do que conta como uma ação voluntária”⁵⁶⁵.

Sob a concepção hegeliana de história da filosofia, Aristóteles foi um importante momento para os desdobramentos do pensar na história e Hegel exalta Aristóteles por sua concepção teleológica. Contudo, Hegel acolheu, reelaborou e metamorfoseou os conceitos filosóficos da história, inclusive os aristotélicos, para a filosofia do seu presente, que é, para Hegel, a mais verdadeira. Isso significa que Hegel se considera um herdeiro de toda a história da filosofia e traduz os pensamentos filosóficos do passado à sua linguagem⁵⁶⁶.

Porém, a teleologia termina advogando contra o pensamento de que possa existir no programa de apresentação da Ideia absoluta uma concepção exterior de finalidade. Entretanto, a teleologia levanta uma questão sobre o tipo de finalidade que está em jogo no processo de determinação do conceito. E. Luft⁵⁶⁷, por exemplo, denomina o tipo específico de teleologia imanente que existe no pensamento hegeliano como uma teleologia do incondicionado. Por este termo, Luft compreende que os estágios apresentados por Hegel não são apenas determinados pelo Conceito, mas predeterminados. Em um tom similar à crítica de Luft, Hösle dirá que há em Hegel uma ideia de causa final que é uma “prefiguração da pura reflexividade”⁵⁶⁸ e por esta razão, a teleologia deveria ser disposta em um lugar diferente na *Ciência da Lógica*, pois ocupa uma função muito mais geral do que a da categoria que a segue, a saber, a vida.

Luft não deixa de ter razão quando menciona que existe um grau predeterminado na teleologia. A restrição posta ao pensamento, durante todo o devir lógico, já possuía uma teleologia imanente operando como limite do conceito do Ser e da Essência. Sempre foi o caso de Hegel apontar as contradições de certas categorias produzindo um gradiente que se deslocava de um sistema de finalidades exteriores à descoberta de um sistema de coordenadas fornecidas pela própria estrutura lógica em questão.

Porém, o fato de que agora esse conjunto de justificação possui uma nomeação faz com que haja uma explicitação do que era apenas um caráter implícito. Tornar explícito a diferença entre algo latente e algo manifesto não é apenas uma questão de variação quantitativa, como se o que diferenciava essas duas ordens fosse apenas uma magnitude ou uma intensidade de expressão.

⁵⁶⁵ Pinkard, T. Hegel's naturalism, p. 18.

⁵⁶⁶ França, L. Hegel intérprete de Aristóteles: a questão teleológica na Filosofia da História hegeliana, p. 186.

⁵⁶⁷ Cf. Luft, E. Ontologia deflacionária e ética objetiva, p. 85.

⁵⁶⁸ Hösle, V. Il sistema di Hegel, p. 329.

Um tipo de relação parecida se põe na *Fenomenologia do Espírito*, a saber, aquela entre o pensamento e a linguagem. Ambos não são duas ordens de apresentação de um mesmo sentido, como se pudéssemos encontrar no pensamento, como potência, o que a linguagem é em ato. Segundo Hegel: “Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e abandona a Outro”⁵⁶⁹.

De qualquer modo, os níveis da construção do Si estão postos. A última sessão do último livro, que segue a apresentação da teleologia e da vida mostrará como todas as etapas pelas quais passamos pode ser conhecida. Enquanto conhecida, ela não é apenas, daqui para frente, uma derivação de uma epistemologia a partir de uma ontologia geral, da forma como Hegel determinou os estágios do Conceito. Tal esforço de partição grosseiro não será entendido por Hegel como um passo possível. As restrições que encontramos ao longo do processo torna essa tarefa inconcebível. O conhecimento das ideias de Bem, de Verdade e a Ideia Absoluta também fazem parte dos estágios de um Conceito completamente determinado.

A forma do Si, como identidade da ideia consigo mesma,

é um com o processo; o pensamento que liberta a realidade da aparência de mutabilidade sem propósito e a transfigura em idéia não deve representar essa verdade da realidade como repouso morto, como uma mera imagem, entorpecida, sem impulso e movimento, como um gênio ou número, ou como um pensamento abstrato; a idéia, devido à liberdade que o conceito alcançou nela, também possui a oposição mais teimosa; seu repouso consiste na segurança e na certeza com que gera eternamente essa oposição e supera-a eternamente, e nela se une⁵⁷⁰.

A forma do Si, portanto, se define como uma identidade, capaz de encontrar na sua formação identitária uma diferenciação interna. É uma estrutura movente, mas capaz de subsistir como idêntica ao longo de uma cadeia determinante. É uma organização que realiza a si mesma na execução de finalidades, cuja determinação depende dos elementos que residem internamente à teleologia de uma formação lógica. Uma finalidade que não separa mundo objetivo do agente que executa uma ação, pois a vida, categoria que segue a da teleologia não reconhecerá um mundo constituído, mas o cumprimento dos projetos internos do ser-vivo acaba por transforma-lo.

Quando nos perguntamos sobre a natureza da subjetividade, na filosofia hegeliana, é o caso de que comumente a predicamos como uma forma de autocondicionamento que possui a

⁵⁶⁹ PhG, p. 225; FE, p. 221.

⁵⁷⁰ WL, p. 1418-9; SL, p. 674.

capacidade de autonegação. A subjetividade é a forma do Si, na apresentação de uma *causa sui* efetiva, capaz de permanecer a mesma enquanto carrega a si mesma adiante. A presença da sustentação do caráter subjetivo impõe à formação da subjetividade duas formas de atividade: a primeira delas a qualifica como um modo de negação interna, uma repulsão de si a si, ou ainda, uma forma de negação que não possui nenhum compromisso de preservação de suas qualidades. Ora, mas se esse é o caso, a subjetividade poderia simplesmente ser considerada como nada, algo que é tão radicalmente capaz de corroer a si mesma, que acaba por produzir a completa e total extinção de seus predicados. A negação interna que lhe é própria acaba aniquilar todo o percurso que descrevemos até agora e o conjunto das etapas acabaria por não ter uma densidade ontológica capaz de produzir um pensamento acerca de sua própria transformação. Esse apagamento implicaria também na impossibilidade de que seja possível encontrar no pensamento alguma coisa remotamente parecida com a História.

A subjetividade, quando consumida por sua economia interna bem que poderia ser compreendida como o final da *Ciência da Lógica*; a única e verdadeira ontologia se daria na *Doutrina da Essência*. O que a segue seria apenas a pulverização do sujeito, uma autofagia sem deixar rastros. Só que esse não é caso, e para além da atividade de autonegação, o sujeito é, como Hegel havia descrito no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, não só uma constituição subjetiva, *mas também* é substancial. Tudo se passa como se a substância, presente ao sustentar todos os estágios em que a subjetividade pode aparecer como efetiva, coloca seu funcionamento negativo em contenção. Contudo, dentro do limite interno da *causa sui*, da teleologia interna e da realização de um propósito que transforma os objetos de uso e os espaços de localização destes, a subjetividade encontra um constrangimento necessário para o aparecimento de uma conduta verdadeiramente livre.

Sobre esse aspecto da persistência da subjetividade, Lacan⁵⁷¹, ao evitar identificar a subjetividade finita ao conjunto de condicionamentos através dos quais ela aparece, recusa-se a localizar o sujeito como uma consequência simples de uma sucessão histórica.

O que a psicanálise nos demonstra no tocante ao desejo, em sua função que podemos chamar de a mais natural, já que é dela que depende a manutenção da espécie, não é apenas que ele está submetido, em sua instância, sua apropriação, em sua, em sua normalidade, aos acidentes da história do sujeito (ideia do trauma como contingência), mas também que tudo isso exige o concurso de elementos estruturais que, para intervir, prescindem perfeitamente desses acidentes, e cuja incidência desarmônica, inesperada, difícil de traduzir, realmente parece *deixar na experiência*

⁵⁷¹ Para mais detalhes da relação entre Lacan e Hegel cf. Lacan as a reader of Hegel In: Žižek, S. Less than nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.

um resíduo que conseguiu arrancar de Freud a declaração de que a sexualidade devia trazer a marca de alguma fissura pouco natural⁵⁷².

A persistência do sujeito revela a economia própria de sua destituição. A psicanálise, ao ocupar-se das formações do sujeito finito, imprime à subjetividade uma economia profundamente negativa, mas somente ancorada nos limites da fantasia (p. ex, a fantasia do fim do sujeito, do fim da história e do fim da filosofia⁵⁷³). Há algo de homólogo entre o procedimento hegeliano e a abordagem do problema da destituição do sujeito no inconsciente lacaniano. “O axioma subjacente de Hegel é que ‘o resultado de um modo de conhecimento falso não deve ser permitido fugir para um vazio nada’”⁵⁷⁴. Em ambos os casos, a chegada ao nada não poderia ser apenas uma aniquilação. O nada é, sobretudo, a falha de permanecer um processo de negação integralmente.

De forma análoga, as sucessões cumulativas que vimos surgir ao longo deste trabalho, não poderiam ser apenas uma forma de seguimento que se apaga completamente na execução dos graus de efetividade do Conceito. Uma forma de sucessão não desvanece sua efetividade em favor de outra, mas a sustenta. A subjetividade é a culminação deste processo; uma vez que ela é sustentada por pensamentos que imprimem a constância de ser inconstante. Só assim ela pode finalmente realizar uma economia negativa e infinita.

⁵⁷² Lacan, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo, p. 827, grifos nossos.

⁵⁷³ Fantasia no sentido de ser um tipo de especulação efetiva (só se fala do fim de alguma coisa através da identidade em que esse objeto possui), portanto, nada tem a ver em ser uma ficção em oposição à realidade; ou ainda, é um tipo de especulação possível amparada em registros de familiaridade e identidade, pois a fantasia é o princípio de construção de uma economia subjetiva.

⁵⁷⁴ Žižek, S. Less than nothing, p. 390.

Capítulo 3 – Dos níveis à plataforma: a lógica como sucessão e como acumulação Repetição como tautologia e como constituição

O Conceito ainda precisa atravessar etapas importantes para pôr em efetividade a ideia do Si completamente realizada, mas a exposição até agora cumpre as nossas finalidades de mostrar quais são os níveis necessários à aparição do Si, como uma forma de autoorganização interna capaz de pôr em ação uma finalidade construída a partir de coordenadas próprias.

As etapas que apresentamos neste trabalho impõem algumas restrições ao Conceito. Ele deve apresentar-se a partir de alguns predicados, os quais foram construídos tendo em vista exigências internas à lógica de sua constituição. Em primeiro lugar, o Si é uma operação de interdependência complexa entre suas muitas partes. A substância, por exemplo, é um processo que inicia a dissolução de um modo de causação interna pela intrusão dos elementos contingentes e múltiplos dos seus acidentes. Desde então, o Conceito não pode ser apenas constituído como o um, mas deve igualmente possuir, na sua estrutura lógica, a multiplicidade. Uma estrutura essencialmente determinada na qual o um é para a multiplicidade e vice-versa. Em segundo lugar, as relações de condicionamento não podem ser compreendidas como formas de causação linear.

Essa restrição interna do Conceito torna impossível qualquer tipo de análise reducionista, que frequentemente induz à compreensão enganosa da função dos níveis. As etapas da produção do Si não podem ser redutíveis umas às outras. Por exemplo, vimos que a ideia de substância, como ordem de constância, é conservada porque ela é fundamental na construção do pensamento da Universalidade. Porém, não é possível afirmar que a substância constitui, ela mesma, a ideia de Universalidade, ou ainda, que a ideia de totalidade seja redutível à ideia de substância, visto que o ser-para-si do pensamento substancial significa a exclusão de um conjunto de elementos que operam como produtores da identidade da substância, embora esta ainda não seja capaz de considerá-los como fundantes. Há um descompasso entre as categorias antecedentes e suas respectivas sucessões; não há linguagem que possa colocá-las em relação de igualdade. A nova linguagem que coloca em efetividade a sedimentação e a acumulação é feita somente a partir do que aparece como presente. Em terceiro lugar, é um processo de autoorganização, cuja natureza deveria estar clara neste momento de nossa exposição. Finalmente, e não menos importante, a forma do Si não é uma tautologia. A internalidade dos processos em curso no desenvolvimento da lógica, segundo o próprio Hegel, não é apenas uma repetição como redundância, mas o processo inteiro do

método dialético, juntamente à ideia do Si, deve ser sustentado por um procedimento sintético.

Mas se o objeto (*Gegenstand*) fosse de fato tratado analiticamente dessa maneira, ele pertenceria àquele estágio da ideia considerada acima, um modo de cognição que procura por seu assunto e apenas declara *o que é*, sem a necessidade de sua identidade concreta e de seu conceito. Mas o método da verdade que compreende o objeto, embora analítico, como vimos, uma vez que permanece estritamente dentro do conceito, é, no entanto, igualmente sintético, pois, através do conceito, o objeto é determinado como dialético e como outro⁵⁷⁵.

O sintético é uma referência direta à distinção entre juízos sintéticos e analíticos feitas por Kant, cuja diferença reside na qualidade de que o primeiro seja um tipo de juízo extensivo e o segundo um juízo explicativo. Mais claramente, no primeiro caso, uma posição de um predicado que não se encontra internamente ao sujeito e o segundo como simplesmente o desdobramento de um predicado que já reside, de antemão, no sujeito. Kant⁵⁷⁶ chega a qualificar os juízos sintéticos a partir de uma operação não realizada por relações de identidade em oposição aos juízos analíticos. Hegel não pode aceitar a última distinção, mas concorda, de maneira geral, com a diferença entre operações sintéticas e analíticas.

A oposição a qualquer princípio tautológico pode ser ilustrada, em grande parte, pelas críticas que Hegel realiza da filosofia espinosista. Hegel oferece ao longo do texto da *Ciência da Lógica* um exame crítico ao sistema de Espinosa, cuja substância, na relação que possui com o que se dispõe exteriormente a ela (seus acidentes), afirma constantemente a qualidade do pensamento substancial, produzindo apenas mudanças quantitativas. Melhor dizendo, os acidentes são apenas a efetivação de pequenas totalidades, cujas propriedades não diferem qualitativamente daquelas da substância. As determinações do pensamento substancial são uma forma de negação, embora incapazes de retroagir ante a identidade que essas determinações confirmam, “tudo desaparece na unidade abstrata da substância”⁵⁷⁷. Segundo Hegel,

Assim, o ser dos eleáticos ou da substância espinozista é apenas a negação abstrata de toda determinação, sem que a idealidade seja posta nelas - no caso de Spinoza, como será mencionado mais adiante, o infinito é apenas a afirmação absoluta de uma coisa, conseqüentemente, apenas a unidade imóvel; portanto, a substância nunca atinge a determinação de ser para si mesma, muito menos de sujeito e de espírito⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ WL, p. 1571-2; SL, p. 748.

⁵⁷⁶ Kant, I. Crítica da razão pura, A10/B14.

⁵⁷⁷ WL, p. 163; SL, p. 87.

⁵⁷⁸ WL, p. 256; SL, p. 129.

A crítica à filosofia de Espinosa é relevante porque, de forma negativa, através dela, é possível determinar qual é o itinerário que o método dialético seguiu. A filosofia hegeliana deve ser capaz de pensar em uma forma de relação do Si para consigo mesmo sem que seja produzido um estado de indiferenciação que a substância espinosista, de acordo com o diagnóstico de Hegel⁵⁷⁹, admite. O método dialético é não só a rejeição de um panteísmo, mas também uma filosofia que possui o objetivo de reconhecer no produto do procedimento dialético mais do que o estabelecimento de uma identidade simples consigo mesma e menos do que uma rejeição do princípio de identidade.

A partir disso, fica claro que o princípio da identidade em si, e ainda mais o princípio da contradição, não são meramente analíticos, mas de natureza sintética. Pois este último expressa não apenas auto-igualdade simples e vazia, mas o outro dessa auto-igualdade, e não apenas esse outro em geral, mas como desigualdade absoluta, contradição em si mesma. Quanto ao princípio da própria identidade, mostramos que ele implica o movimento de reflexão, a identidade como o desaparecimento da alteridade⁵⁸⁰.

Quando determina os estágios (*Stufen*) como as condições a partir das quais um nível pode suceder outro, Hegel está dispondo essas etapas como multiplicidades em série, cujos elementos são determinados a partir de uma relação de continuidade lógica. Tomemos, por exemplo, a introdução à filosofia da natureza, no § 249 da *Enciclopédia*. Hegel dirá que:

A natureza deve ser considerada como um sistema de estágios (*System Von Stoffen*), um que surge necessariamente do outro e é a verdade imediata do estágio a partir do qual resulta: mas não é gerado naturalmente a partir do outro, mas apenas na Ideia interna que constitui o fundamento (*Grund*) da natureza⁵⁸¹.

Para que a forma do Si seja posta no campo da efetividade, foi preciso, anteriormente que se apresentasse a demonstração de outros níveis, sem os quais o Si jamais poderia aparecer. A ordem das constâncias do pensamento substancial e o enfrentamento realizado por uma multiplicidade exterior é uma condição imprescindível para que seja possível afirmar a identidade do processo subjetivo. O Si também não poderia ser apresentado sem que fosse demonstrado a objetificação de seus processos internos, apresentados no silogismo, que fazem

⁵⁷⁹ “Se Spinoza tivesse compreendido a causa em si como autodeterminação da substância universal e, de acordo com o princípio de *omnis determinatio est negatio* como autonegação do absoluto, ele já teria uma formulação explícita da negação da negação, um conceito de uma contradição produtiva e, portanto, um conceito de absoluto em movimento”. Moder, G. Hegel and Spinoza: Substance and negativity, p. 8.

⁵⁸⁰ WL, p. 743; SL, p. 360.

⁵⁸¹ Enz., p. 31; Enc, p. 20.

com que o conceito abdique de proposições meramente formais e adentre o campo da objetividade.

Os estágios em questão são todos logicamente necessários para a existência do Si como uma forma, ainda insuficiente, do processo autoexplicativo da Ideia Absoluta. Melhor dizendo, a efetividade é um conjunto de processos cumulativos alimentados pela necessidade. Porém qual é a natureza da sucessividade que é apresentada pelas etapas ou pelos níveis? O caráter de sucessividade sugere uma ideia de tempo⁵⁸²?

Hegel quase nunca descreve os processos que fazem parte do percurso metodológico realizado na *Ciência da Lógica*. Uma tentativa, talvez, de afastar-se de qualquer posição que sugira ou implique em pressuposições. O mais próximo que Hegel chega de caracterizar o processo cumulativo que é característico da exposição do método dialético reside ao final do livro, no qual há um balanço geral do método demonstrado.

Na apuração do método dialético, ao final do terceiro livro, Hegel apresenta qual é a natureza do procedimento demonstrado até então. A lógica deverá ser considerada como um processo no qual, de maneira geral, um imediato é posto como mediado através de uma referência a outro, ou ainda, nas palavras de Hegel, “um universal [que] é posto como particular”⁵⁸³. Porém, a superação dessa universalidade, ou pelo menos entendida como universalidade no momento de sua imediatidade⁵⁸⁴, é a negação do termo imediato. “[T]endo em vista desenvolvimentos subsequentes, o primeiro negativo”⁵⁸⁵.

A partir dessa negação, a imediatidade “desaparece (*untergehen*) no outro, mas o outro é essencialmente não uma negatividade vazia (*leere Negative*), o nada com o qual é normalmente tomado como o resultado da dialética, mas é, ao contrário, o outro do primeiro, o negativo do imediato”⁵⁸⁶. Uma imediatidade que chega à mediação e que contém, como tal, a determinação do primeiro termo imediato no interior de si mesma. A primeira forma da imediatidade, portanto, é “essencialmente preservada (*aufbewahrt*) e contida (*erhalten*) no outro”⁵⁸⁷. Toda a *Ciência da Lógica*, agora entendida também, explicitamente como um método, é a prova dessa verdade absoluta e evidência da necessidade de procedimentos racionais sem os quais não há um conhecimento da Verdade.

⁵⁸² “Se há movimento na *Lógica*, há nela temporalidade ou um análogo à temporalidade”. Luft, E. *Lógica e movimento: sobre o problema do tempo na Lógica de Hegel*, p. 88.

⁵⁸³ WL, p. 1563; SL, p. 744.

⁵⁸⁴ Certas categorias, por exemplo, entendidas inicialmente como universais, principalmente aquelas que diziam respeito ao entendimento, vão se revelar apenas como produto de uma particularização do universal. Para mais detalhes, ver a sessão sobre silogismo, neste trabalho.

⁵⁸⁵ WL, p. 1563; SL, p. 744.

⁵⁸⁶ Idem.

⁵⁸⁷ Idem.

Com efeito, a primeira imediatidade, uma vez deixando de existir como tal, torna-se outra imediatidade, a saber, a imediatidade do mediado. Uma vez que a primeira forma de imediatidade está contida na segunda, a unidade dessas duas proposições pode ser entendida na forma do juízo (*Urteil*), cuja atividade de divisão formaliza o imediato “localizado como sujeito”, e “o mediado como o seu predicado”⁵⁸⁸. Proposições do tipo “o finito é infinito”, “o um é múltiplo”, ou “o singular é universal”⁵⁸⁹ ilustram a formação desse juízo como o processo cumulativo da dialética⁵⁹⁰.

Esse primeiro passo dá a fórmula geral da *Doutrina do Ser*, cuja substância ética, como já demonstramos neste trabalho, é a de encontrar um si mesmo em uma alteridade. Porém, a unidade especulativa entre a imediatidade e o seu negativo gera uma operação de mediação, que, por conseguinte, produz uma referência ou uma relação, “pois é o negativo, mas o negativo do positivo, e inclui esse positivo dentro de si. É o outro, portanto, não aquele a que é indiferente; nesse caso, não seria outro, nem uma referência ou relação”⁵⁹¹. No primeiro caso, a diferença era posta apenas como uma formação implícita, uma vez que os elementos em jogo no processo de superação não constituíam ainda uma relação. Uma vez efetiva a aliança que caracteriza o modo de interação entre o positivo e o negativo, a unidade é posta como contradição. Uma forma de efetividade que subsiste como “determinação, diferença ou relação”⁵⁹².

Porém, a contradição não pode dar-se simplesmente como imediata. Antes, o pensamento precisa superar as representações que impõem à contradição o seu caráter formal, ao aparecer sob a lei da identidade simples. Da representação é preciso, igualmente, retirar a contradição de seus momentos exteriores, os quais aparecem ao pensamento formal “desfilando diante da consciência sem contato recíproco (*gegenseitige Berührung*)”⁵⁹³. É verdade que o pensamento formal não pode desviar-se inteiramente da contradição, mas é igualmente verdadeiro que essa formalização só pode, no interior da representação, produzir uma negação abstrata.

A relação da negatividade com o positivo constitui a lógica interna da *Doutrina da Essência*, cujo processo relacional é posto como absoluto. Essa segunda forma da

⁵⁸⁸ WL, p. 1563; SL, p. 744.

⁵⁸⁹ Cf. WL, p. 1563; SL, p. 744.

⁵⁹⁰ Hegel nos mostra, logo em seguida, a insuficiência do juízo para racionalizar um processo nocional. “A inadequação da forma de tais proposições e do juízo é, no entanto, óbvia. Em conexão com o juízo, foi demonstrado que sua forma em geral, e principalmente a forma imediata do juízo positivo, é incapaz de manter ao seu alcance o conteúdo especulativo e a verdade”. WL, p. 1563, SL, p. 744.

⁵⁹¹ WL, p. 1565; SL, p. 745.

⁵⁹² WL, p. 1566; SL, p. 745.

⁵⁹³ Idem.

negatividade, a negação da negação, é a suprassunção da contradição, ou ainda, não é “ato de reflexão externa; pois é, pelo contrário, o momento mais íntimo e objetivo da vida e do espírito (*Innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes*), em virtude do qual sujeito, pessoa, é livre”⁵⁹⁴. Para ilustrar a passagem de uma relação imediata à auto-mediação negativa, Hegel utiliza novamente as figuras silogísticas. A autorreferência negativa (a negação da negação) é, pois, a segunda premissa do silogismo. A primeira premissa é designada à primeira relação imediata que Hegel havia descrito, como parte do movimento geral da lógica do Ser. A conclusão do silogismo seria a conjugação dos momentos anteriores, ou ainda, a Ideia Absoluta.

Hegel dirá mais sobre esses dois momentos. Ele atribuirá às duas primeiras premissas do silogismo, primeira premissa (*Doutrina do Ser*) e segunda premissa (*Doutrina da Essência*), respectivamente, como uma relação analítica e sintética. A primeira premissa é analítica porque “nela, o imediato se relaciona com outro imediato”⁵⁹⁵. Vimos que isso sempre configura um tipo de progressão ao infinito, porque a *Doutrina do Ser* é sempre uma passagem de um elemento imediato mediado através de outra imediatidade. É analítica não só pela passagem de uma imediatividade a outra, mas porque esse tipo de ação sugere a repetição tautológica própria da finitude. Porém, um ato analítico é sempre, ao mesmo tempo, sintético, porque a passagem é sempre uma passagem a outro. Por outro lado, a segunda premissa é sintética, porque há a conexão do diferenciado, como diferenciado, a partir daquilo que é diferenciado. A passagem, no primeiro caso, é corte e ruptura, no segundo caso é progressão.

A segunda premissa é o coração do movimento da dialética, porque

Agora, a negatividade que acabamos de considerar constitui o ponto de virada do movimento do conceito. É o ponto simples da auto-referência negativa, a fonte mais íntima de toda atividade (*Tätigkeit*), de auto-movimento vivo e espiritual (*lebendiger und geistiger Selbstbewegung*); é a alma dialética que todas as coisas verdadeiras possuem e através das quais somente ela é verdadeira; pois somente nessa subjetividade repousa a suprassunção da oposição entre conceito e realidade e a unidade que é a verdade⁵⁹⁶.

A negação da negação, como suprassunção da contradição, é novamente imediata, uma universalidade simples, “pois o outro do outro, o negativo do negativo, é imediatamente o positivo, o idêntico, o universal”⁵⁹⁷. O terceiro momento inicia com a apresentação de uma imediatidade. Porém, uma imediatidade que aparece “através da suprassunção da mediação, o

⁵⁹⁴ WL, p. 1566-7; SL, p. 745-6.

⁵⁹⁵ WL, p. 1567; SL, p. 746.

⁵⁹⁶ WL, p. 1566-7; SL, p. 745-6.

⁵⁹⁷ WL, p. 1568; SL, p. 746.

simples (*Einfache*) através da suprassunção da diferença, o positivo através da suprassunção do negativo”⁵⁹⁸. Um conceito, portanto, realizado através da sua alteridade, capaz de produzir uma realidade absoluta.

O resultado é a verdade, uma imediatidade que existe, ao mesmo tempo, como mediação. De fato, um “movimento e atividade automeciadores”⁵⁹⁹. Tão logo é possível adentrar o domínio nocional do Conceito, uma realidade em si e para si mesma, é possível diagnosticar seus momentos anteriores como abstratos. “Os dois primeiros momentos da triplicidade são abstratos, momentos inverídicos, dialéticos por essa mesma razão e, com isso, através de sua negatividade faz de si mesmo sujeito”⁶⁰⁰.

O Conceito, deste modo, é tanto a universalidade positiva que existe em si mesma, porque objetiva, e também o negativo, como uma existência para si mesma, como um domínio interno e subjetivo. O terceiro momento, “é a conclusão na qual o conceito medeia a si mesmo a partir de si mesmo através de sua negatividade e assim é posto por si mesmo como universal e a identidade dos seus momentos (*als das Allgemeine und Identische seiner Momente gesetzt ist*)”. Uma identidade especulativa capaz de reunir, na positivação da negação de uma identidade simples, diferenças internas.

O último passo, ou o terceiro termo, definido como uma forma geral da *Doutrina do Conceito*, produz um novo começo, ou uma nova imediatidade. A universalidade que agora se põe como imediata constitui um tipo de fundação que identifica conteúdo e forma, visto que “método não pode destacar-se do conteúdo. De outro modo, o método é um dogma, bem como seus produtos”⁶⁰¹. Isso porque o critério que Hegel utiliza para justificar a ausência de dogmatismo no interior do seu pensamento reside na capacidade de que as conclusões apresentadas sejam provadas e devidamente demonstradas. A intenção de Hegel é tornar impossível, quando elaborada qualquer referência ao Conceito, a utilização de qualquer ideia de mistério como justificação de verdades imediatas. As alusões ao Conceito tampouco devem ser apoiadas na ideia de representação, quando determina a verdade como opacidade.

Em Kant, o procedimento dogmático significava enunciar uma metafísica sem ter condições de prová-la⁶⁰². Ao contrário, o caminho conduzido pela dialética leva Hegel à

⁵⁹⁸ WL, p. 1570; SL, p. 747.

⁵⁹⁹ Idem.

⁶⁰⁰ WL, p. 1570-1; SL, p. 747.

⁶⁰¹ Carlson, D. A commentary on Hegel's Science of Logic, p. 595.

⁶⁰² Cf. Lébrun, G. A paciência do conceito, p. 244.

realização de que é possível, através da linguagem⁶⁰³, demonstrar como um pensamento determinado pode conduzir à apresentação de outros pensamentos determinados e “na regressão, nunca será um verdadeiro recomeço, visto que ele é, por definição, condicionado, mediatizado”⁶⁰⁴. Segundo o próprio Hegel, “a determinação que o método gera para si mesmo em seu resultado é o momento em que é auto-mediada e converte o imediato em um começo mediado”⁶⁰⁵. O que torna possível a realização, por conseguinte, de um sistema de totalidade. O que está em jogo na volta ao começo não é um retorno nostálgico ao modo de Hölderlin, cujo objetivo era conduzir o pensamento à recuperação da perda do Ser⁶⁰⁶, efetuando o devir como regresso. O retorno ao começo, para Hegel, tem um sentido distinto aqui. Não significa o retorno à imediatidade pura e simples, como se estivéssemos fazendo alusão ao passado retomado simplesmente como tradução da “memória” do Ser. O sentido da repetição e do aparecimento de um novo começo coloca em jogo no processo algo que é menos do que um retorno.

O final da lógica enciclopédica produz, nesse sentido, uma ilustração⁶⁰⁷ que apresenta a distinção entre um começo imediato e um começo mediatizado, de maneira mais clara. Para isso, Hegel estabelece uma comparação de um conjunto de crenças religiosas entre uma criança e um ancião. Ao pronunciarem exatamente o mesmo conteúdo, existe uma diferença que separa a expressão de tais crenças. A distinção, portanto, reside na forma que enuncia o conteúdo. O ancião pronuncia suas crenças com base no todo de sua vida; tudo o que é dito por ele recolhe o conjunto de todas as etapas do seu percurso vital e da sua formação cultural. Do mesmo modo, no conceito, “o que há de último é o discernimento de que o desdobramento total constitui o conteúdo”⁶⁰⁸. Cada um das etapas é um tipo de imagem do absoluto. No caso do ancião, quando ele olha as etapas de sua vida do fim, ele pode, assim como vimos na possibilidade real, atribuir como necessário o que cumpriu todas as condições de efetividade.

O método, portanto, dobra-se sobre si mesmo, e torna-se um círculo. Uma circularidade cujo fim confunde-se ao começo⁶⁰⁹. Contudo, o método “não pode antecipar em

⁶⁰³ Ao mesmo tempo em que Hegel era um platônico, porque apostava na ligação entre as ideias e o Ser, ao mesmo tempo se distancia de Platão por encontrar na matemática um modo deficitário de demonstração da verdade. A linguagem ocupa, segundo Hegel, um lugar muito mais importante do que a simbologia matemática.

⁶⁰⁴ Lébrun, G. *A paciência do conceito*, p. 244.

⁶⁰⁵ WL, p. 1575; SL, p. 749.

⁶⁰⁶ Peña Arroyave, A. *Friedrich Hölderlin. Nostalgia y anhelo en Hiperión o el eremita en grecia*.

⁶⁰⁷ A ilustração pode ser achada com mais detalhes em Enc., p. 367; Enz., p. 389.

⁶⁰⁸ Enc., p. 367; Enz., p. 389.

⁶⁰⁹ Com efeito, seria talvez com indiferença que Hegel recepcionaria, se estivesse vivo para lê-las, algumas das críticas que Marx fizera ao idealismo absoluto. Segundo o diagnóstico de Marx, a dialética hegeliana estava de “cabeça para baixo” e, para Marx, era “preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do

um desenvolvimento temporal (*kann aber in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren*) que o começo é como tal, desde já, algo derivado; suficiente para um começo imediato é que seja uma universalidade simples”⁶¹⁰. E a despeito de que esse procedimento metodológico encontre aqui uma plenificação que se realiza na forma de apresentação de uma verdade em si e para si, “o método da verdade também sabe que o começo é incompleto, porque é um começo (*den Anfang als ein Unvollkommenes, weil er Anfang ist*); mas ao mesmo tempo, sabe que essa incompletude é necessária, porque verdade é o tornar-se a si mesmo através da negação da imediatidade”⁶¹¹.

Contudo, a negação da imediatidade deve dar-se em um ritmo ditado pelo próprio Conceito. A paciência que é própria do seu processo de determinar-se quando se põe a atravessar as astúcias do entendimento. Com efeito, se o entendimento, quando pensam o todo do processo, recusa a atravessar o processo necessário de determinação do absoluto, pode apenas realizar uma antecipação no campo da representação. Como conteúdo abstrato, o universal pode ser apenas determinado como algo que sempre foi: um universal que aguarda o progresso da filosofia para ser compreendido como tal.

No entanto, isso não oferece nada além de uma imagem para representação (*Vorstellung*); pois a verdadeira transição do universal para o particular e para o todo que é determinado em e para si mesmo e em que esse primeiro universal é na verdade novamente um momento - essa transição é exterior à divisão da reflexão e é a mediação exclusiva da própria ciência⁶¹².

Tudo foi suprasumido, quando Hegel chega à ideia absoluta, menos o impulso de suprasumir, “pois cada membro animado (*Beseeltes*) pelo método é refletido em si mesmo para que, ao retornar ao começo, seja, ao mesmo tempo, o começo de um novo membro”⁶¹³. O que o final do método oferece é uma liberação de toda forma de imediatidade, análoga àquela que vimos surgir na passagem do silogismo hipotético para o silogismo disjuntivo. Porém, neste caso, o acesso à mediação é revelado como um de tipo objetivo e subjetivo. Objetivo porque exterior, efetivo e subjetivo porque opera no interior da mediação processos de diferenciação.

invólucro místico”, Marx, K. O capital, vol I, p. 129. Porém, o que acontece quando há a inversão de um pensamento, que se constitui como um círculo, senão apenas a possibilidade de sua afirmação?

⁶¹⁰ WL, p. 1578; SL, p. 751.

⁶¹¹ Idem.

⁶¹² WL, p. 1579; SL, p. 751.

⁶¹³ WL, p. 1579; SL, p. 751.

A liberação do Conceito não estará completa sem antes a demonstração de uma ciência do espírito, que contaria como um processo real da filosofia. Sem antes mostrar como a ideia absoluta efetiva-se no domínio da finitude, o processo de liberação ainda não estará completo, pois o que temos diante de nós, ao final da *Ciência da Lógica*, é um “o conceito puro compreendendo-se conceitualmente”⁶¹⁴. O passo seguinte ao começo mediado impõe outra necessidade ao empreendimento da *Lógica*. A partir da disposição interna que culmina em uma Ideia Absoluta, a *Ciência da Lógica* conduz a um novo começo. Um início que já anuncia o que está por vir, porque a Ideia Absoluta que compreende a si mesma, ao tomar a si mesma como objeto, produz, a partir da utilização do método dialético, uma estrutura real, que deverá subscrever todas as restrições internas que dão as condições de liberdade do Conceito. Se há no final da lógica algum sentido de predição, ele seria baseado no fato de que uma vez que atingimos o infinito, na metafísica, as formações da finitude terão o mesmíssimo destino, simplesmente porque não é possível, depois de atingir a infinitude, retornar à finitude que o sujeito da metafísica foi capaz de negar.

Embora, por outro lado, Hegel, ao redescobrir a *Ciência da Lógica* a partir das aparições da natureza e do espírito, seria forçado a reconhecer, se ele é capaz de levar a sério a nova concepção de crítica da filosofia dialética, a capacidade de encontrar na lógica interna das formações reais todo o conjunto de conclusões as quais a *Ciência da Lógica* é capaz de afirmar. Portanto, um caminho que ainda não se encontra determinado.

Contudo, teria a finitude algo a ensinar ao conceito infinito? Quando a ideia repete a si mesma através das formações reais do mundo, ela obedece apenas um modelo já demonstrado na *Ciência da Lógica*, ou o recomeço, através da finitude, ao abrir-se ao enfrentamento da contingência, visto que *Ciência da Lógica* não nos oferece uma previsão da história da efetivação do espírito absoluto, pode reescrever-se por caminhos não antecipados?

Uma das marcas da filosofia dialética é a leitura da relação de causa e efeito como uma expressão insuficiente da relação de mútua constituição. A causa quando se torna efeito é incapaz de inscrever-se novamente no campo da causação, dirá Hegel. Descartes, por exemplo, ao pensar as origens do pensamento, é forçado, através do princípio da razão suficiente, a encontrar uma causa primeira para a gênese do pensamento do Si mesmo. Descartes dirá que “é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma

⁶¹⁴ WL, p. 1582; SL, p. 753.

substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito”⁶¹⁵. O autor do ser pensante é o próprio pensamento como uma existência soberana e infinita. Por outro lado, o si finito é uma emanção que parte de uma causa primeira e perde sua força ao longo de uma cadeia causal. Como resposta à pergunta: a finitude poderia ensinar algo à infinitude? Descartes diria que certamente não seria possível. O finito está contido no infinito e tudo o que este possui, aquele é capaz de formalizá-lo, pô-lo como verdade, mas não de produzi-lo.

Quando Hegel pensa os processos de crítica de grandes entidades metafísicas (substância, infinito, essência), um dos objetivos dessa avaliação é encontrar os processos de contradição imanentes ao pensamento de cada uma dessas entidades e dissolve-los para chegar, a partir de uma crítica interna, a uma ideia superior. Para que isso seja realizável, Hegel tem de poder unificar o que se opõe a essas entidades: a substância tem de ser capaz de ser relacionada aos seus acidentes, o infinito só pode aparecer a partir da finitude e a essência, antes a infra-estrutura da aparência, passa a compor, na *Doutrina da Essência*, uma economia tão negativa quanto a do seu aparecimento. De modo que seria preciso pensar qual o tipo de relação possível entre o infinito da ideia imediata e a finitude da primeira aparição da filosofia real, a natureza. Porém, se Hegel é capaz de subscrever às ferramentas da crítica da filosofia clássica, que ele mesmo apresenta, o infinito da ideia absoluta não pode atravessar as formações da natureza e do espírito finito como um pensamento de sobrevoo sem deixar-se alterar por ela.

Uma dialética incompatibilizada consigo mesma

Certamente a consideração sobre a repetição do começo como abertura à possibilidade de modificação da lógica ela mesma, não é ponto pacífico. Parte dessa razão é o fato de que, de acordo com Findlay, “o que alguém pensará da filosofia de Hegel dependerá em grande parte do que alguém pensa que deveria ser a filosofia, em quais direções acha que suas reflexões não especializadas e desapegadas podem ser mais lucrativas”⁶¹⁶. Porém, mesmo polissêmica, “a diversificação semântica não é ilimitada, nem é desregrado seu uso”⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Descartes, R. *Meditações metafísicas*, p. 115.

⁶¹⁶ Findlay, J. *Hegel: A re-examination*, p. 346.

⁶¹⁷ Luft, E. *Sementes da dúvida*, p. 153.

Uma das leituras que fazem parte das interpretações da filosofia hegeliana é o diagnóstico que descreve o sistema de Hegel como um modo fechado de pensamento. Luft⁶¹⁸, por exemplo, perguntar-se-á sobre a possibilidade de que o sistema hegeliano nos forneça um tipo de má circularidade, ou ainda, irá pôr em questão como podemos pensar a veracidade da Ideia Absoluta sem cair em contradições que impulsionariam uma redefinição da filosofia hegeliana como um todo, uma vez que “as dimensões crítica e especulativa da dialética terminam por revelar-se incompatíveis”⁶¹⁹. Portanto, deveríamos ser capazes de examinar, de acordo com Luft, como “a positividade da especulação” pode ser aliada à “criticidade do elemento negativo do método”⁶²⁰.

O processo de investigação dialética seria a produção de um pensamento para avaliar uma rede conceitual insuficiente para então converter essa deficiência em uma semântica mais próxima de um sistema categorial. O processo especulativo, portanto, nos mostraria que a “perpétua oscilação entre opostos será superada quando considerarmos ambos [uma imediatidade e sua respectiva negação] como momentos em uma categoria sintética. Os opostos, então, terminam conciliados, e a contradição, superada”⁶²¹. Portanto, trata-se de saber se existe ou não uma incompatibilização da dialética consigo mesma, porque Hegel teria como principal objetivo fazer do método dialético, juntamente à demonstração da Ideia Absoluta, um saber, ao mesmo tempo, crítico e absoluto.

Com efeito, haveria na determinação da Ideia Absoluta um caráter definitivo de constituição, que imporia ao método a supressão de sua própria capacidade crítica. Isso porque uma vez determinada, a Ideia Absoluta, segundo Luft, poderia percorrer dois caminhos: a superação da contradição (insuficiência, insuficiência-superada e disrupção) através de uma solução provisória ou definitiva. Do ponto de vista das coisas finitas, a superação é provisória, visto que

a cada instante do tempo o ser finito, enquanto efetivamente existente, é (existente), mas, por depender de condições por ele não controladas para existir, pode por igual *não-ser* (deixar de existir): ele não é capaz de eliminar a possibilidade de sua própria dissolução⁶²².

E, portanto, o ser finito, seria, por definição, uma existência contingente. No tratamento da finitude, a superação das insuficiências do pensamento de coisas igualmente finitas, de acordo

⁶¹⁸ Cf. Luft, E. Sementes da dúvida, p. 124.

⁶¹⁹ Luft, E. Sementes da dúvida, p. 125.

⁶²⁰ Id, p. 148.

⁶²¹ Id, p. 167.

⁶²² Luft, E. Sementes da dúvida, p. 180, grifo do original.

com o gradiente de efetividade hegeliano, teria uma relação estreita com o acaso, pois “em todos os âmbitos do real ou do pensamento em que a insuficiência é superada apenas provisoriamente abre-se também um âmbito efetivo para a ocorrência de acontecimentos contingentes”⁶²³.

No entanto, quando passamos ao nível da metalinguagem, ou em termos menos contemporâneos, na formulação de um pensamento que pensa outras entidades pensantes, vemos, de acordo com Luft, uma abolição da ligação entre insuficiência e contingência. Uma vez “que a provisoriedade da superação da insuficiência é justamente o fator determinante da abertura de um âmbito de contingência na esfera [da Lógica]”⁶²⁴, o estabelecimento da natureza dessa ligação definiria o diagnóstico sobre a adesão ou não de Hegel a um dogmatismo.

Com efeito, a partir da construção de uma metalinguagem para examinar criticamente sistemas de pensamento insuficientes, o “saber absoluto é capaz de descer ao nível do pensamento finito – *finitizando-se* como pensar do entendimento – e não perde, nisso, nada de sua absolutidade”⁶²⁵. O que certamente se opõe à descrição que havia sido posta anteriormente acerca da relação entre contingência e insuficiência. A partir da construção de uma metalinguagem,

a insuficiência inerente a todo ser finito perderia sua autonomia, mas, justamente por isso, através de sua interiorização radical na Ideia, de sua identificação última com a logicidade que dela emana, conquistaria a absolutidade que só o absoluto pode conferir a tudo o que é⁶²⁶.

Na análise da obra hegeliana e ao considerá-la a partir da sua natureza sistemática, o diagnóstico de Luft é o de que esse tipo de superação definitiva não pode ser apenas um passo determinado, cujo nome encontra-se marcado na produção da categoria da Ideia Absoluta. Não apenas absolutiza-se a ideia, mas o sistema inteiro, como um conjunto determinado de passos que fornecem não apenas um sistema, mas um de tipo categorial.

Finalmente, uma modificação em uma região da unidade sistemática significa necessariamente uma reorganização dessa unidade como um todo. Por isso, quando o filósofo fez as denúncias de necessitarismo, totalitarismo e dogmatismo, isso não somente serviria para reclamar de volta a criticidade que a própria dialética, segundo o autor, parece extinguir,

⁶²³ Id, p. 181.

⁶²⁴ Id, p. 182.

⁶²⁵ Idem.

⁶²⁶ Id, p. 183.

como também, redefinir a ação política. Uma vez que se considerarmos o dogmatismo hegeliano, teríamos de conceber um modo de agência como apenas uma ação predeterminada. Portanto, a modificação de um sistema de regras de convivência ou de produção econômica estaria refém de um caminho, cujos resultados já estariam garantidos⁶²⁷.

De todo modo, é preciso discutir, a nosso ver, um elemento para definir em Hegel a demonstração de um necessitarismo fechado, ou um sistema de pensamento que não pode ser outra coisa senão o que ele já anunciava no início da cadeia de determinação iniciada por Hegel⁶²⁸. É preciso entender o tipo de relação que há entre a finitude e a infinitude. Esta parece ser, a nosso ver, determinante para avaliar o caráter de circularidade proposto ao final do texto por Hegel, quando é feito um balanço do método dialético. Isso porque a relação entre finitude e infinitude parece dizer muito a respeito sobre a conexão entre a filosofia pura e a filosofia do real.

Por negação, sabemos que o tratamento da relação finito/infinito não obedece a um itinerário cartesiano, no qual a infinitude contém o finito e estabelece com este uma causação linear. Tampouco a relação entre finitude e infinitude deriva do processo de uma negação exterior da substância consigo mesma, quando finitiza o absoluto através dos acidentes, característico do pensamento espinosista.

O infinito, segundo Hegel, surge a partir de uma negação da finitude. “É da própria natureza da finitude transcender a si mesma, que negue sua negação e torne-se infinita”⁶²⁹. Porém, quando a finitude é elevada (*erhoben*) ao infinito, ela engaja tal movimento, a princípio, como operação de uma força exterior. Para a finitude, é “sua natureza de referir a si mesma como restrição (*Schranke*) e transcender essa restrição, ou ainda, nessa auto-referência, haver negado a restrição e ir além”⁶³⁰. É tanto o modo de funcionamento do entendimento finito, cujas representações precisam abrir caminho para a razão, como também dos objetos finitos, cujo destino é o de findar, como condição de emergência de outras existências.

Se é da natureza da finitude transcender a si mesma e elevar-se à condição de infinitude, os dois passam a estabelecer um sistema de mútua referência. Se, por um lado, o

⁶²⁷ Heidegger chega a uma conclusão muito parecida a qual Luft, por caminhos diferentes, havia chegado, quando encontra em Hegel uma filosofia que existe a despeito do tempo e que possui, no interior de sua construção lógica apenas a afirmação de um princípio de identidade. Cf. Heidegger, *Identität und Differenz*.

⁶²⁸ Já havíamos mencionado que Luft utiliza uma nomenclatura específica para o problema da predeterminação na lógica hegeliana. O autor denomina o movimento interno da lógica hegeliana como a busca de uma teleologia do incondicionado.

⁶²⁹ WL, p. 211; SL, p. 109.

⁶³⁰ Idem.

ser da finitude se edifica naquele do infinito, “o ser imediato do infinito revive o ser de sua negação, aquele da finitude, que pareceu, a princípio, desaparecer na infinitude”⁶³¹. Apesar de formarem uma grandeza relativa, o aspecto de referência que a infinitude possui com o seu oposto é apenas uma de tipo qualitativo (*qualitativer Beziehung*). O infinito se apresenta como uma restrição exterior à finitude, cuja natureza deixa guiar-se pela substância ética de sua oposição. Daí, a sua característica qualitativa. Por essa mesma razão, “O infinito é, dessa maneira, sobrecarregado com a oposição ao finito, e esse finito, como outro, permanece uma existência real (*reale Dasein*), embora em seu ser em si mesmo, no infinito, seja ao mesmo tempo posto e suprasumido”⁶³².

Esta é a descrição da má infinitude, cujo produto é, devido às relações qualitativas que estabelecem entre si, a posição de dois mundos, “um infinito e o outro finito, e a conexão do infinito é apenas o limite da finitude e, portanto, apenas uma determinação, ela mesma finita infinita”⁶³³. Logo, o infinito é um tipo de existência que persiste como uma progressão, ao mesmo tempo em que desaparece em cada passo determinado.

Com efeito, quando essa dualidade entre finitude e infinito radicaliza-se a partir das funções representativas do entendimento⁶³⁴, o infinito eleva-se acima do mundo finito, “cada um é colocado em um local diferente, o finito como existência aqui, e o infinito, embora o ser em si mesmo do finito, lá como além, a uma distância nebulosa (*trübe*) e irrealizável (*unerreichbare*) fora da qual existe, de forma duradoura, o finito”⁶³⁵.

Porém, mesmo separados, finitude e infinitude estão conectados entre si através da negação que os dividiu. Mesmo que eles estejam separados, a economia negativa é a mesma. Quando a finitude torna-se infinito, ela se põe, na verdade, como uma reflexão da finitude, é o finito dobrado sobre si mesmo. A disposição qualitativa de ambos os termos, porque são autorreferidos, demonstram, contudo, uma porosidade e estabelecem uma comunicação através do limite que reside internamente a eles (o limite do finito é o infinito e vice-versa).

⁶³¹ WL, p. 213; SL, p. 110.

⁶³² WL, p. 214; SL, p. 110.

⁶³³ WL, p. 215; SL, p. 111.

⁶³⁴ “Quando digo, pois: o mundo, quanto ao espaço, é infinito ou não é infinito (*non est infinitus*), se a primeira proposição é falsa, deve ser verdadeiro o seu oposto contraditório, a saber, o mundo não é infinito. Deste modo só suprimiria um mundo infinito mas não poria outro, ou seja, o finito. I Porém, se disser que o mundo é ou infinito ou finito (não-infinito) poderiam ambas ser falsas. Com efeito, vejo então o mundo determinado em si próprio, quanto à grandeza, porque na proposição oposta não só suprimo simplesmente a infinitude e, conjuntamente, talvez toda a sua existência própria, mas também acrescento uma determinação ao mundo como a uma coisa real em si mesma, o que pode ser igualmente falso, se na verdade o mundo não devesse de modo algum ser dado *enquanto coisa em si* e, por conseguinte, nem como infinito nem como finito quanto à grandeza”. Kant, I. Crítica da razão pura, A 504/ B 532.

⁶³⁵ WL, p. 216; SL, p. 111.

“O finito coloca seu não-ser como infinito, e o infinito da mesma forma o finito”⁶³⁶. Como negação do seu caráter interno, o finito transforma-se em infinitude e por outro lado, esta quando encontra o não-ser interno à sua lógica interna converte-se em finitude.

Naturalmente, a única posição possível de ser ocupada à infinitude neste momento é não ser determinada ainda como um verdadeiro infinito, porque a transição da insuficiência lógica que lhe é interna é a imediata conversão de si mesma em uma existência finita. “Cada um [finito e infinito] emergem um no outro independentemente e imediatamente, e sua conexão é apenas uma de tipo exterior”⁶³⁷. Em outras palavras, finito e infinito se dispõem como determinações alternadas; como tais, não são nada além do que um processo de determinação como a perpétua referência ao dever (*Sollen*)⁶³⁸.

O processo de determinação mútua entre finito e infinito sugere que haja uma comunicação ou uma agência da finitude ante a primeira aparição do infinito, uma vez que “nenhum [finito e infinito] pode ser posicionado e compreendido sem o outro, o infinito sem o finito, o finito sem o infinito”⁶³⁹. Do ponto de vista do diagnóstico feito por Luft, acerca da possibilidade de que na finitude a superação das insuficiências seja provisória, ele parece estar correto, uma vez que a infinitude descrita até aqui nada mais é do que um mau infinito, ou uma infinitude finita.

O infinito e o finito, tomados em conjunto como referindo-se um ao outro em uma conexão que é presumivelmente externa, mas são de fato essenciais para eles, cada um contém o outro em sua própria determinação, assim como, quando cada um é tomado por si, quando analisado em seus termos, cada um tem o outro presente como seu próprio momento⁶⁴⁰.

Talvez para Descartes e Kant, essa unidade escandalosa do infinito com a finitude representasse uma vulgaridade da própria filosofia, uma vez que, respectivamente, a finitude é uma concessão divina e um conjunto indeterminado de qualidades na expectativa de serem significadas por categorias de representação.

Com efeito, dirá Hegel, não devemos negligenciar a necessidade de distinção da unidade recém-formada, uma vez que se ela contém a natureza de mútua determinação descrita acima, quando a má infinitude apareceu, a unidade, na verdade, é dupla: tanto é

⁶³⁶ WL, p.216; SL, p. 112.

⁶³⁷ WL, p. 218; SL, p. 112.

⁶³⁸ “O progresso para o infinito é, portanto, apenas monotonia repetitiva, a mesma e tediosa alternância dessa finita e infinita”. WL, p. 220; SL, p. 113.

⁶³⁹ WL, p. 223; SL, p. 114.

⁶⁴⁰ WL, p. 224; SL, p. 115.

possível apreender a unidade a partir da negação de um elemento, como de outro, isto é, podem ser considerados tanto uma infinitude finita, como também uma finitude infinita. Tanto a infinitude é corrompida pela finitude, o limite do infinito, como, por outro lado, a finitude é elevada infinitamente pelo dever-ser. Por isso, “[...] agora eles [finitude e infinitude] também devem ser distinguidos, cada um deles contém dentro de si a própria unidade de ambos; existem, portanto, duas dessas unidades”⁶⁴¹. Portanto, a unidade do infinito e da finitude é falsificada por essa unidade dupla gerada a partir da contradição fabricada pela má finitude⁶⁴².

Na verdade, existem duas falsificações: a primeira delas foi produzida pelo entendimento. Hegel fala em nome de Kant e da antinomia que caracteriza boa parte das oposições no “sistema” kantiano. Segundo Kant, “verdadeiro conceito da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um *quantum* não pode nunca ser exaustivamente acabada”⁶⁴³. Por entender a infinitude como aproximação, ela nunca poderia encontrar-se determinada na unidade com o finito. A segunda falsificação é posta quando Hegel reconhece a produção de uma unidade dupla entre finitude e infinito, na qual, ambas são “postas como distintas, uma atrás do outra, cada uma positiva para si mesma”⁶⁴⁴. Ou ainda, ambas podem ser caracterizadas como momentos que retornam a si mesmos, duas circularidades que chegam a si mesmas através da sua negação.

Temos, portanto, de um lado, a unidade finitude-infinitude e, do outro, a infinitude-finitude. Porém, como proceder ante a dualidade recém-formada? Hegel solucionará essa dualidade a partir do tratamento que havia dado ao problema do começo: as relações entre a origem e o fim não são a de uma causação em oposição ao efeito, mas mais de uma retomada; ambos se distinguem “apenas” pelas mediações que possuem, de modo que o fim seria, como mostramos mais acima, na verdade, um reencontro do sistema com ele mesmo, uma verdade demonstrada e imediata⁶⁴⁵. De modo análogo, “é uma questão de total indiferença quem é tomado como ponto de partida (*Es ist aber völlig gleichgültig, welches als Anfang genommen werde*) e, com isso, a distinção causada pela dualidade de resultados se dissolve”⁶⁴⁶.

⁶⁴¹ WL, p. 224-5; SL, p. 115.

⁶⁴² “E assim é a unidade do infinito e do finito, a princípio simples e universal, falsificada (*verfälscht*)”. WL, p. 225; SL, p. 115.

⁶⁴³ Kant, I. Crítica da Razão Pura, A 432 /B 460.

⁶⁴⁴ WL, p. 228; SL, p. 116.

⁶⁴⁵ Sobre o verdadeiro infinito Hegel dirá que “Como verdadeiro infinito, dobrado sobre si mesmo, sua imagem se torna o círculo, a linha que alcançou a si mesma, fechada e totalmente presente, sem começo e fim”. WL, p. 233; SL, p. 119.

⁶⁴⁶ WL, p. 231; SL, p. 118.

A unidade dupla pode ser distinguida a partir da direção do seu progresso (se é o infinito em direção à finitude ou vice-versa), porém, “cada um é igualmente apenas um momento do outro”⁶⁴⁷. A dupla significação da finitude reside na oposição que estabelece em relação à infinitude; ao mesmo tempo é junção da finitude e da infinitude em oposição ao infinito. Por outro lado, a dupla significação do infinito é a de ser uma má infinitude, ou seja, o processo duplo que ora era uma finitude infinita e uma infinitude finita e ao mesmo tempo

a natureza do infinito é que é o processo no qual ele se abaixa para ser apenas uma de suas determinações em relação ao finito e, portanto, apenas um dos finitos e eleva essa distinção de si mesmo e de ser auto-afirmação e, através dessa mediação, o verdadeiro infinito⁶⁴⁸.

O verdadeiro infinito determina-se de modo muito similar àquele da universalidade, cuja demonstração deságua em um princípio universal, e possui, ao mesmo tempo, na interior dessa universalidade, a própria universalidade e os elementos de sua diferenciação. Como tal, o infinito contém dentro de si a infinitude e a finitude, isto é, o termo mais geral, juntamente ao conjunto de suas diferenciações. A verdadeira infinitude não pode estar refém de permanecer apenas uma negação abstrata, como vimos aparecer na má infinitude. Segundo Hegel, “não é a finitude que é real (*Reale*), mas, ao contrário, o infinito”⁶⁴⁹, ou melhor, e para sermos mais precisos, o infinito verdadeiro. O verdadeiro infinito é uma verdade afirmativa, que “é essa unidade que se move internamente, a união de ambos os pensamentos [finito e infinito], sua infinidade - a referência a si mesmo que não é imediata, mas infinita”⁶⁵⁰.

Hegel diz, portanto, que o infinito não pode ser imediato. Ele contém internamente a si mesmo uma diferenciação interna, cuja natureza é a de oposição entre o finito e o infinito. No mesmo tom que a universalidade, o infinito é esse princípio universalíssimo, porém ainda sem a determinação de um conteúdo preciso. Porém, qual é o tipo de comunicação entre essas grandezas? Como o verdadeiro infinito vem a tornar-se finitude?

Hegel dirá que “não existe um infinito que seja infinito de antemão, e que somente depois acha necessário tornar-se finito ao avançar para a finitude; o infinito é, para si mesmo, tão finito quanto infinito”⁶⁵¹. O que deve ser colocado em questão, segundo Hegel, não seria a natureza da união que está sendo proposta a partir da ideia de um verdadeiro infinito, mas, ao

⁶⁴⁷ Idem.

⁶⁴⁸ WL, p. 232; SL, p. 118.

⁶⁴⁹ WL, p. 234; SL, p. 119.

⁶⁵⁰ WL, p. 240; SL, p. 122.

⁶⁵¹ WL, p. 243; SL, p. 123.

contrário, deveríamos perguntar-se acerca da incompreensibilidade conceitual que a divisão entre finitude e infinito produz.

Por que e como a infinitude tornar-se finita? Ora, a finitude, quando posta de maneira isolada do infinito não possui verdade alguma. Por isso, a finitude encontra na infinitude a necessidade do seu movimento. Por outro lado, o infinito procede em direção à finitude, porque do mesmo modo que o ser puro, o infinito “não é para si mesmo sozinho, sem possuir o outro em *si* mesmo”⁶⁵².

A unidade dupla entre finitude e infinitude foi transformada, quando refletida sobre si mesma, em momentos da verdadeira infinitude. Esta que se tornou o reconhecimento de que a dualidade posta, na verdade, constitui um mesmo processo, cujos momentos diferenciam-se em infinitude e finitude, mas que possuem a unidade através da figura da verdadeira infinitude. Um processo cuja natureza diferencia-se enormemente da relação de causa e efeito⁶⁵³ apresentada pela má infinitude, a partir da qual os produtos da negação da infinitude e da finitude não eram capazes de retroagir ante sua causa. A infinitude como transcendência do finito não retornava à primeira e a infinitude como a produção da finitude, igualmente, era incapaz de agir na causa que havia lhe produzido.

O verdadeiro infinito é comparado por Hegel ao tornar-se (*Werden*) que sucede as primeiras categorias do Ser puro. Como tal, o tornar-se é a união do Ser e do Nada, de uma pura categoria positiva e imediata e sua negação⁶⁵⁴. Essa relação dará o tom do livro como um todo, já que as positavações do Ser sempre se opõem às suas respectivas negatividades. O tornar-se não é o apagamento do Ser, tampouco do Nada, na movimentação que o Ser faz em relação ao Nada (desvanecimento), bem como no movimento do Nada ao Ser (aparecimento). Assim como no infinito e no finito, que alternam seus processos de determinação em um vai-e-vem, que sai da finitude ao infinito e vice-versa, o Ser e o Nada também operam uma unidade dupla que é falsificada pela aparição do tornar-se. De maneira análoga, o infinito e a finitude abrem espaço para a verdadeira finitude. Não se trata de um apagamento do finito e do infinito, mas de condensar seus momentos, antes duplos, em um só.

Por esta razão, deve haver alguma relação possível entre o infinito e a finitude. O ato mesmo de pensar a finitude deve apontar para aquilo que ela não é. Por outro lado, pensar o

⁶⁵² Idem.

⁶⁵³ “Um exemplo de infinito espúrio é causa e efeito. Toda causa é um efeito, e todo efeito é uma causa. Temos uma cadeia interminável - um Infinito espúrio”. Carlson, D. A commentary on Hegel’s Science of Logic, p. 100.

⁶⁵⁴ Cf. As menções neste trabalho feitas na seção sobre as modalidades formais, na qual mencionamos, brevemente, a lógica da relação entre Ser e Nada.

infinito implica ir para além da ideia de uma grandeza aproximativa, ou ainda, segundo Hegel, é preciso abrir mão do mistério da infinitude.

A relação sempre presente da dialética com a alteridade, na *Doutrina do Ser*, afirma o processo que descrevemos há pouco: isoladamente, a finitude e o infinito apontam para aquilo que é o seu outro. A alteridade da finitude e do infinito ditam a natureza de sua negação. Porém, no verdadeiro infinito, ou na infinitude genuína, a relação com a alteridade é suprimida, porque ela é tomada e incluída no processo que segue a má infinitude. Toda inclusão da alteridade no que lhe faz oposição não é apenas um processo sintético algébrico, uma cumulação simples. É, sobretudo, uma transformação de qualidade. Assim foi o caso das transformações da Essência, da substância e do sujeito. No primeiro caso, a essência adentra o espaço da aparência, a substância, em contato com seus acidentes, redescobre a negação no interior de si mesma e deixa de ser uma substância e o sujeito, ao atravessar a lógica formal no interior do pensamento abstrato, é capaz de pôr, em seus termos, um pensamento sobre o mundo objetivo.

De forma análoga, a transformação da unidade dupla em um processo que reúne os dois movimentos: a transição da finitude em infinito e vice-versa não podem ser um processo de emanção (o infinito é uma fonte da finitude), tampouco de causação (a infinitude causa o finito). Portanto, parece que há um papel importante que a finitude deve cumprir, na filosofia do real, quando se põe imediatamente no novo começo imediato, agora vazio de conteúdo, que é o final da *Ciência da Lógica*. Um novo começo é uma repetição, que ao pôr em marcha os caminhos já determinados pela lógica, acaba por produzir, mesmo a contragosto, um processo contingente no seu interior. Sabemos que o final da filosofia real deve produzir algo de absoluto, de definitivo, mas ao mesmo tempo, como já havíamos indicado, não há nenhum anúncio na *Ciência da Lógica* de quais caminhos a ideia absoluta irá percorrer quando constitui o mundo objetivo. Além do mais, a finitude, na sua relação com a infinitude aponta certo risco de que a provisoriedade dos objetos que desaparecem, porque finitos, adentrem, como processos assimilados, a determinação mesma do infinito, terminando, assim, por redefini-los completamente⁶⁵⁵.

⁶⁵⁵ “A boca que era um órgão que serve ao propósito de autopreservação se torna uma zona erógena, que então busca os mesmos estímulos prazerosos, independentemente de qualquer objetivo vital. Nesse momento, o infinito entra no corpo: o corpo regido pelo ciclo fechado de necessidade e satisfação agora é animado por uma 'energia' (no sentido aristotélico) que não tem ponto de parada intrínseco. Nada nessa atividade, guiado apenas por prazer livre e sem propósito, implica que jamais chegará ao fim. Como o círculo de estrelas no céu, o bebê poderia continuar sugando por toda a eternidade. No entanto, esse movimento infinito de prazer de órgãos é ao mesmo tempo retomado pelos limites finitos do corpo: a atividade gradualmente leva a criança a dormir, ou ocorre em um clímax quase orgásmico. O que Freud descreve em sua análise da sucção sensual é, de fato, uma

“Tudo está no Absoluto”, dirá Feuerbach⁶⁵⁶, muito embora as leis que se aplicam nele sejam inteiramente diferentes das leis que se aplicam no campo da finitude. O que poderia servir de indício para justificar um processo que não permita a comunicação entre esses dois modos de existência. Além do mais, para Feuerbach, a distinção entre o absoluto e a finitude, institui uma dúvida ao próprio acesso da consciência humana em relação à infinitude. “Se Deus é a negação de tudo que é finito, o finito é conseqüentemente também a negação de Deus”⁶⁵⁷. E esse processo de negação de Deus é a atividade de determinação do absoluto a partir do material fornecido pelas coisas finitas. “O Ser Divino e Absoluto deve distinguir-se do ser finito, isto é, ser real. Mas não temos determinações para o Absoluto, exceto as determinações das coisas reais, sejam elas naturais ou humanas”⁶⁵⁸.

Mesmo que as leis da existência do infinito e da finitude sejam distintas, o material a partir do qual a construção do infinito é possível só pode emergir através da existência real, mesmo que a conversão desta seja subvertida através da gramática própria do infinito. Afinal, como já havia afirmado Hegel, a infinitude é, em primeiro lugar, a transcendência do finito. Por isso, “apenas no espaço [finito] a razão pode orientar a si mesma”⁶⁵⁹. A citação de Feuerbach indica, segundo o autor, na verdade, uma distância acerca da qualidade das coisas finitas e da razão⁶⁶⁰. Nela, o espaço seria a negação da ideia, ou ainda, a negação da razão. Certamente Feuerbach está aludindo, nesta discussão, à *Enciclopédia*. Um exame mais aprofundado da relação entre a filosofia do real e a Ideia Absoluta seria necessário, o que escapa do objetivo deste trabalho. Porém, na *Ciência da Lógica*, não há ainda uma clareza sobre a natureza dessa relação, porém o texto hegeliano tampouco parece estabelecer qualquer censura acerca da interpelação da finitude e do infinito, pois uma filosofia verdadeira infinita só poderia sê-la quando se realiza através das privações que a existência finita possui.

Neste sentido, quando Luft ressalta a existência de uma incompatibilidade da dialética com ela mesma, o autor está correto em sua afirmação, pois o princípio do pensamento dialético é mediado através da “dúvida, pela força negativa da contradição dialética, e só ao resistir a esta pode um determinado conceito apresentar-se comprovadamente como

espécie de feliz mistura do finito e do infinito, um prazer gratuito que gira em torno de si mesmo por um tempo, para finalmente retornar ao corpo que se cansa e estremece de acordo com sua natureza limitada”. Schuster, A. *The trouble with pleasure*, p. 112.

⁶⁵⁶ Feuerbach, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 57, §24.

⁶⁵⁷ Id, p. 35, § 16.

⁶⁵⁸ Id, p. 56, § 24.

⁶⁵⁹ Feuerbach, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 98, §44

⁶⁶⁰ A ênfase na finitude produzida pelos diagnósticos de Feuerbach à Teologia hegeliana sugere um deslocamento dos processos de especulação metafísica para uma especulação antropológica.

princípio”⁶⁶¹. Reconhecer o elemento negativo como parte da dialética, abriria a possibilidade para a formulação de uma derradeira crítica interna, uma vez que o método dialético não é apenas uma forma de reflexão exterior, como se se pudesse desassociar os passos e as estratégias metodológicas dos resultados por ela produzidos. “O ato contínuo de pôr, desfazer e reconstruir, expressar e reexpressar as categorias filosóficas legadas pela tradição dá à *Lógica* hegeliana talvez *seu aspecto mais característico e inovador*”⁶⁶².

Tomemos, por exemplo, o método de reflexão da filosofia kantiana. De um lado temos a posição de um conjunto de antinomias, que, por sua vez, não possuem, no interior da lógica de sua apresentação critérios de decisão acerca das proposições por elas engendradas. O caso da finitude e da infinitude, da liberdade e do condicionamento, da causalidade linear e da causalidade circular, por exemplo, são oposições a respeito das quais o entendimento não pode encontrar um critério de decisão definitivo. A única esperança que Kant pode ter em utilizar um conceito ou outro reside na capacidade de atribuir usos regulativos às ideias de unidade, totalidade, ligação, etc. A razão carrega a tarefa de pôr a totalidade, sem, no entanto, enfrentar a dificuldade de um pensamento absoluto. De um lado, a produção de divisões que necessitam de procedimentos auxiliares para dar ao entendimento capacidades mínimas de ajuizar sobre o caráter de verdade sobre algo, de outro, a totalidade como uma analogia necessária para utilização do pensamento ele mesmo. A antinomia não é apenas um método, um resultado, ou uma simples operação da representação, mas define um objeto, mesmo a contragosto de Kant, qual seja, uma ontologia estrábica.

Se quisermos, por exemplo, confirmar ou negar a filosofia kantiana, o aspecto da crítica interna à filosofia de Kant nos levaria para fora dela. Criticar Kant é, ao mesmo tempo, a impossibilidade de sustentar a crítica. Uma vez que esta só pode ser feita através da utilização de ideias que tem por sustentação princípios regulativos exteriores, cuja integração ao sistema simplesmente não é possível. Se não é possível integrar a universalidade produzida pelos princípios regulativos em uma totalidade sistemática, como poderíamos internalizar as críticas que são produzidas no exame interno da filosofia? Se tomamos, por exemplo, o diagnóstico hegeliano da filosofia kantiana, sempre há um elemento de fora, um procedimento auxiliar para sustentar a ideia de verdade e de justificação. O juízo, a imaginação, as capacidades infinitas do alcance das ideias regulativas, etc. Uma infinitude finita, por assim dizer, uma vez que se encontra limitada pelo conjunto de experiências possíveis ao sujeito do conhecimento.

⁶⁶¹ Luft, E. Sementes da dúvida, p. 66.

⁶⁶² Luft, E. *Lógica como metalógica*, p. 209, grifos nossos.

Por outro lado, criticar Hegel é de algum modo confirmar o método dialético. Isso porque a dialética tem como objetivo a integração e assimilação da crítica de um sistema. Este que parece ser forjado a partir dos mesmos elementos semânticos da doutrina criticada. A crítica não é simplesmente a tradução de um princípio na análise de um pensamento; a crítica é, sobretudo, assimilação. Por isso, é quase como se para Hegel o método dialético, por vezes, colocasse em risco a própria ideia de um sistema.

Sem dúvida, o último momento de desenvolvimento é sempre a totalidade, que integra a si mesma os outros momentos; mas como ela própria constitui uma existência temporal determinada, e envolve assim o caráter da particularidade, não pode integrar em si as outras existências sem esvaziá-las do sangue que faz a vida de existências independentes, e sem despojá-las do significado que elas só têm em sua liberdade absoluta⁶⁶³.

A incompatibilidade da dialética consigo mesma passa ser um caráter interno da sua própria construção lógica e não um critério exterior de apreciação dos resultados descobertos no longo caminho de determinação conceitual. O método acaba por produzir uma espécie de desigualdade entre pensamento e totalidade. Tal como Hegel havia descrito nos processos da vida, embora esta seja uma objetividade em conformidade com o Conceito, em seu momento negativo, quando realiza uma particularidade objetiva, a vida passa a ser um “conceito [que] se divide em dois, tornando-se uma desigualdade absoluta consigo mesmo (*die absolute Ungleichheit seiner mit sich*); e como mesmo nessa ruptura o conceito permanece identidade absoluta, o ser vivo é para si mesmo essa ruptura, tem o sentimento dessa contradição que é a dor (*Schmerz*)”⁶⁶⁴. O sofrimento da vida consiste em ser uma forma de conformidade ao Conceito, ao mesmo tempo em que essa configuração produz um estado de conflito entre adequação e deslocamento.

Dos níveis à plataforma: continuidade, sedimentação e transformação

Sócrates, na *República*, ao produzir a clássica distinção entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*), furta-se da utilização da teoria das reminiscências, como justificativa da formação de um regime de verdade. Em seu lugar, o percurso de elevação do sensível ao inteligível apresenta-se através da utilização do método dialético como

⁶⁶³ Feuerbach, L. *Manifeste Philosophique*, p. 12.

⁶⁶⁴ WL, p. 1440; SL, p. 684.

o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tomar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos⁶⁶⁵.

O autêntico princípio, a ideia suprema do Bem, por exemplo, é, como uma ciência filosófica, preocupada com as existências inteligíveis. No campo das determinações das ideias, o que acontece quando a dialética destrói as hipóteses comuns? O inteligível, construído sob as ruínas da *doxa*, identifica-se à construção de um princípio verdadeiro, o princípio dos princípios. Contudo, se o processo é dialético, a *doxa* não pode ser apenas um meio vazio de conteúdo, em oposição à riqueza das ideias, mas condições necessárias à ascese inteligível. Por isso,

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias⁶⁶⁶.

Embora não seja possível a Platão insinuar uma continuidade, ao modo de uma história, de fatos sucessivos, que ao serem rememorados por sujeitos finitos, podem dar a eles uma significação que supera os limites da finitude, existe aqui uma forma muito similar ao método dialético entendido por Hegel.

Do modo como expomos neste trabalho, existe um caminho a ser percorrido como condições sem as quais a forma do Si não pode aparecer. O percurso que determina o Si é sua própria justificação epistêmica e prova ontológica. A necessidade de prova de uma categoria como um processo lógico-cumulativo aparece para amparar o quadro geral das críticas feitas por Hegel ao procedimento metafísico dogmático, cuja demonstração das entidades inteligíveis, que compõe um sistema em questão, aparece apenas sob a forma da imediatidade. O trabalho que está posto em nossa exposição defende tudo menos que a forma do Si seja um modo de existência indemonstrável, cujo espaço lógico coincide com a primeira aparição de uma intuição intelectual⁶⁶⁷, por sua vez, decisiva na postulação da ideia do Si.

⁶⁶⁵ Platão. A República, p. 347.

⁶⁶⁶ Id, p. 312-3.

⁶⁶⁷ “No Idealismo Alemão, Schelling e também Fichte haviam apelado à noção de um conhecimento imediato (intuição intelectual) para escapar do dilema da fundamentação última da ciência, mas Hegel recusara tal estratégia [...]”. Luft, E. Sementes da dúvida, p. 50.

O Si não é uma existência imediata, um princípio a partir do qual poderíamos atribuir efetividade através da constatação imediata do ato mesmo de reflexão, tampouco ele seria uma forma de pensamento que se justifica exteriormente apenas pela composição de um quadro referencial estático que dá o seu sentido *a priori*. Não seria menos ainda uma conjunção das experiências sensíveis, aguardando uma linguagem alheia à determinação dos sentidos para iluminar sua existência. Segundo Hegel, assim como todos os conceitos que são determinados, a forma do Si aparece apenas através da trajetória de uma categoria imediata até a aparição positiva da razão especulativa, ou ainda, são tomados como verdadeiros apenas quando atravessam a força negativa do método dialético. São entendidos, portanto, como uma experiência, muito embora na acepção usada por Hegel, experiência não signifique dados da sensibilidade. “[O] significado fundamental de *erfahren* é ‘iniciar uma jornada para explorar ou conhecer alguma coisa’. *Erfahrung* refere-se a este processo ou ao seu resultado”⁶⁶⁸. A forma do Si, deste modo, determina-se como uma sucessão de etapas (*Reihe von Stufen*), um conjunto de passos que vão estabelecendo a forma do Si, rumo ao seu processo autocondicionado e autotélico.

Uma questão que se impõe neste estudo é a de saber qual é exatamente a disposição desses passos, ou que ideia de progresso está indiretamente posta, quando Hegel é capaz de determinar algo como verdadeiro apenas quando uma série de mediações é produzida. A ideia de progresso estaria subsumida a uma lei geral que impõe às etapas a tarefa de uma sucessão, que já é posta nos termos de uma antecipação causada pelo tom serial do Conceito?

Um acontecimento só pode existir como produto de um encadeamento cumulativo quando é capaz de justificar⁶⁶⁹ a si mesmo ao término de seu processo. Uma capacidade de justificação que duraria até que ele esteja apto a descobrir as condições sob as quais a sua superação é possível. Porém, não se trata apenas de um processo linear, cuja causação implica numa forma serial apenas. A forma serial pertence ao domínio da história finita, da sucessão de fatos e coisas.

A idéia geral, a categoria que primeiro se apresenta nessa mudança incansável de indivíduos e povos que existem por um tempo e depois desaparecem, geralmente é a *transformação*. A visão das ruínas de uma magnificência anterior nos leva a compreender essa transformação pelo seu lado negativo.[...] Agora, a consequência mais imediata que está ligada à transformação é que esta que está em ruínas é também o nascimento de uma nova vida e que, se a morte sai da vida, a vida, por outro lado, sai da morte⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ Inwood, M. A Hegel dictionary, p. 95.

⁶⁶⁹ Justificação no sentido de atribuir razões (*Grund*) de ser de um determinado fenômeno.

⁶⁷⁰ LSPH, p. 62.

Freud ao produzir uma analogia para ilustrar a indestrutibilidade dos conteúdos primários do aparelho psíquico, é capaz de elaborar não só uma imagem de uma história das civilizações construída a partir das ruínas de seus antepassados, mas a persistência e presença de velhos estágios nas formações presentes de uma civilização. Por isso, a citação que se segue é um ótimo exemplo do que estamos chamando de sucessões cumulativas. Para isso Freud, assim como William Blake (*Eternity is in love with the productions of time*), abdica temporariamente da posição de uma enunciação finita.

Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma morada humana, mas uma entidade psíquica com um passado igualmente longo e rico, na qual nada que veio a existir chegou a perecer, na qual, juntamente com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver. Isto significa que em Roma os palácios dos cézares e o *Setizonium* de Sétimo Severo ainda se ergueriam sobre o Palatino, que o Castelo de Sant'Angelo ainda mostraria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a invasão dos godos etc. Mais ainda: que no lugar do palácio Caffarelli estaria novamente, sem que fosse preciso retirar essa construção, o templo de Júpiter Capitolino, e este não apenas em seu último aspecto, tal como o viam os romanos da época imperial, mas também naqueles mais antigos, quando ainda apresentava formas etruscas e era ornado de antefixas de terracota. Onde agora está o Coliseu poderíamos admirar também a desaparecida Domus Aurea, de Nero; na Piazza della Rotonda veríamos não só o atual Panteão, como nos foi deixado por Adriano, mas também a construção original de Agripa; e o mesmo solo suportaria a igreja de Maria Sopra Minerva e o velho templo sobre o qual ela está erguida. Nisso bastaria talvez que o observador mudasse apenas a direção do olhar ou a posição, para obter uma ou outra dessas visões⁶⁷¹.

Rapidamente Freud põe de lado o conteúdo dessa especulação por considerá-la imprópria, mas ela explicita muito bem, talvez até melhor do que o próprio Hegel, o caráter especulativo do aspecto da cumulação apresentado pelo filósofo alemão. “Deve-se notar [...] como o conhecimento, a compreensão do Ser pelo pensamento é a fonte e o local de origem de uma nova forma e, certamente, de uma forma superior em um princípio, ao mesmo tempo, de conservação e transfiguração do pensamento”⁶⁷².

De qualquer modo, todo o percurso da *Ciência da Lógica* se apresenta como a negação de uma imediatidade, cujo processo negativo que o sucede é capaz de retroagir ante as formas que a produziram. A negação da negação é uma forma de violação⁶⁷³ porque induz no agente de produção conceitual sua aniquilação. Porém, curiosamente, a forma de sua dissolução é a condição que o arrasta adiante. Impulsionar algo significa não só uma mudança das forças

⁶⁷¹ Freud, S. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos, p. 23.

⁶⁷² LSPH, p. 65.

⁶⁷³ A “dialética é instável, no sentido que os químicos atribuem à palavra, que é essencialmente e por definição, pois nunca é capaz de formular uma tese sem ser distorcida”. Merleau-Ponty, M. *Dialectique et Interrogation*, p. 124.

expressivas que podem se dizer melhor do que antes, ou ainda, de um seguimento que é capaz de aumentar a intensidade do conteúdo verdadeiro através de sua apresentação. Significa, sobretudo, ser carregado adiante a partir da condição de que a sucessão produza uma mudança de qualidade das categorias precedentes.

Contudo, uma refutação do caráter serial ou linear que segue à realização das etapas do Conceito não livra exatamente a filosofia hegeliana das acusações as quais Luft⁶⁷⁴ e Popper⁶⁷⁵, dentre outros, apresentam. A dialética hegeliana, para ambos, é uma tentativa de prever quais são as futuras formas de desenvolvimento do pensamento⁶⁷⁶. Certamente Hegel rejeitaria essa acusação, uma vez que toda antecipação é apenas uma forma de predeterminação abstrata⁶⁷⁷.

No entanto, Luft e Popper, juntamente aos críticos da ideia de sistema em Hegel, tem toda a razão em questionar a possibilidade mesma de um sistema fechado. A elaboração de uma racionalidade filosófica, na atualidade, não se justifica pela afirmação de que a produção de um conjunto de categorias permanentes deve ser a finalidade de um sistema de pensamento. Ou ainda, não parece ser mais possível identificar o pensamento universal ao exercício de produzir uma “sequência de fatos únicos”, fabricando uma filosofia arrogante “que se ufana de encerrar o passado em suas categorias, reduzindo-o ao que pensamos dele”⁶⁷⁸.

Caso a filosofia insista em identificar o permanente como o verdadeiro, não poderá ser capaz de justificar-se publicamente sem que seja produzido algum tipo de constrangimento em torno das ideias de permanência, necessidade, universalidade ou norma. Hegel até hoje paga o preço por tal empreitada, porque do ponto de vista teórico, a ideia da totalidade, produto de um itinerário de uma filosofia como sistema, pode ser entendida como o ponto mais alto da filosofia, mas, ao mesmo tempo, como o fim do pensamento⁶⁷⁹. Porém, um fim

⁶⁷⁴ Luft, E. Sementes da dúvida.

⁶⁷⁵ Popper, K. What is Dialectic?

⁶⁷⁶ “eles [filósofos dialéticos] quase sempre assumem que a dialética pode ser usada como uma técnica que os ajudará a promover, ou pelo menos prever, o desenvolvimento futuro do pensamento”. Popper, K. What is dialectics? p. 4.

⁶⁷⁷ Cf. WL, p. 1578; SL, p. 751.

⁶⁷⁸ Merleau-Ponty, M. As aventuras da dialética, p. 16.

⁶⁷⁹ “[...] quando falamos do fim da filosofia queremos significar o acabamento da metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido de que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecida. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo”. Heidegger, M. Sobre a questão do pensamento, p. 66.

que demonstrou ser apenas uma figura alusiva de acordo com os problemas enfrentados pelos novos objetos criados pela ciência e pela filosofia pós-Hegel. Por isso, não podemos ignorar que a filosofia ainda não findou o processo de reflexão (se é que algum dia será capaz de fazê-lo). A partir das demandas dos objetos reais, novas categorias conceituais são criadas, por sua vez, organizadas através dos quadros referencias do pensamento de uma temporalidade filosófica específica.

Com efeito, a racionalidade contemporânea parece pouco receptiva a aceitar que haja a ideia de uma entidade universal e abarcante que possua atributos próprios e autodirigidos, que, por sua vez, comporte todo o conjunto de fenômenos conhecidos e também a forma de um fenômeno que ainda não tomou corpo no espaço e no tempo. Segundo a definição de totalidade apresentada por Schelling

Não há nada fora da totalidade, e se algo é revelado fora da totalidade, é somente devido ao fato de uma separação arbitrária do indivíduo da totalidade. A separação é realizada pela reflexão, mas em si mesma não possui lugar, porque tudo o que há é Uno e a totalidade é a absoluta identidade consigo mesma⁶⁸⁰.

Esse empreendimento não só carece de aceitação pública, como também foi diagnosticado como um perigo à ordem social democrática. Por isso, simplesmente não é possível admitir que o princípio de identidade⁶⁸¹ seja a substância ética do Ser. Em outras palavras, se se deseja construir uma teoria que torne inteligível as produções do pensamento, ela teria, no mínimo, que admitir no Ser uma capacidade inesgotável de transformação, pois se o processo de historicização do Ser serve como o remédio a um regime de verdade fechado em si mesmo, este deveria ser considerado como uma tarefa sem fim⁶⁸².

Numa disparidade óbvia com a antiguidade, que determinou séculos de metafísica (europeia), a filosofia contemporânea propõe a tese da primazia da negatividade. Essa tese possivelmente merece um lugar central entre todas as teses tectônicas da modernidade, pois não apenas encarna uma ruptura com a metafísica cristão-platônica tradicional, mas também continua a romper, ainda hoje, com todas essas formações teóricas, padrões de pensamento e opiniões espontâneas e hábitos que a

⁶⁸⁰ Schelling, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, p. 16-17.

⁶⁸¹ Identidade tal como pensada por Schelling, cuja tradução pode ser expressa pela fórmula $A=A$.

⁶⁸² “Uma das teses mais fundamentais da filosofia contemporânea é a do primado da negatividade. Certamente, a própria questão da negatividade está presente na tradição filosófica desde o seu início. De certa forma, é a questão filosófica, discutida ao longo da história na Antiguidade, pelos escolásticos, no misticismo filosófico, no idealismo alemão e até nos tempos modernos, sob vários nomes como nada, vazio, não-ser, falta e muitos, muitos mais. Mas, em contraste com o pensamento contemporâneo, a filosofia tradicional, especialmente a clássica, foi determinada em princípio por uma escolha *contra* a negatividade. O curso do pensamento na antiguidade talvez seja melhor expresso na afirmação de Parmênides de que apenas o ser é, enquanto o não ser não é. Parece que a escolha do ser é em si uma negação do nada”. Moder, G. *Hegel and Spinoza*, p. 121, grifo nosso.

perpetuam na "ciência da economia", bem como em nossos "problemas" teóricos, filosóficos e acadêmicos e nas lutas políticas e morais. A ideia da primazia da negatividade pode ser encontrada nas teorias mais divergentes. Mesmo com autores paradigmáticos de afirmação, como Deleuze, mencionado por Benjamin Noys como "a figura central do afirmatismo contemporâneo", pode-se, em certos contextos, falar da primazia da negatividade. Como o título do famoso livro de Deleuze indica, a diferença e a repetição substituíram o original e o idêntico como objetos privilegiados da filosofia. Deleuze passou a considerar aquilo que a metafísica tradicional considerava algo que rompia a unidade original ou algo que simplesmente imitava os princípios primários (uma imitação que necessariamente falhou) como a própria força produtiva. O que a tradição entendeu como negatividade - o que é acidental ou destrutivo, o que não existe em si, mas só recebe o ser de alguma Origem distante e elevada - ocupa assim o centro da filosofia, pois não precisa de Origem para ser o que é⁶⁸³.

Butler⁶⁸⁴, por exemplo, dirá que uma reflexão não-histórica imuniza um objeto qualquer de reconhecer as relações de poder que lhes são intrínsecas e, por isso, a negação de uma historicidade não seria uma saída viável para produzir uma teoria útil. Porém, o preço que se paga é exatamente o de que quanto mais historicizamos o objeto, mais percebemos como ele é indeterminado. Quanto mais produzimos indeterminação, mais nos afastamos dos perigos de vincular o sujeito da história a predicados essenciais. Ora, mas quem diz da necessidade de produzir um objeto historicizado, senão um sujeito igualmente histórico? Como circunscrever a historicidade de um objeto sem fazer com que o próprio sujeito desapareça ante a necessidade (justificável) de produzir a destruição de propriedades imóveis do Ser? Ao abolir a universalidade, mal conseguimos definir o sujeito da história e talvez por essa razão, a ideia de universalidade não parece ser facilmente descartada. Porém, como é possível incluí-la sem fazer do universal uma dimensão prescritiva ou como um tamponamento do tempo do Conceito?

As justificações para admitir uma realidade movente são muitas. Como dissemos acima, essa admissão tem a ver com o impacto público de uma teoria⁶⁸⁵. Isso porque a verdade não é só um fenômeno epistêmico formal, cuja justificação pertence ao quadro referencial produzido por uma subjetividade. A repercussão pública de uma construção racional não pode ser apenas um apêndice de uma teoria, mas parte de sua justificação.

É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *Outro*, a perfeita *unidade* com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu *ser-para-mim*, essa livre

⁶⁸³ Moder, G. Hegel and Spinoza, p. 122.

⁶⁸⁴ Butler, J. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity, p. 121.

⁶⁸⁵ "já não somos tentados, na era da teoria, pela retórica tradicional da própria filosofia e por suas auto-justificativas filosóficas". Jameson, F. Valences of the Dialectic, p. 10.

*coisidade (Dingheit) de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo - [na sua realidade acabada (seine Vollendete Realität)]*⁶⁸⁶.

As preocupações que aparecem inscritas nas críticas a Hegel, de um modo geral, convergem para uma oposição à totalidade fechada em si mesma. Mais problemática do que a ideia de totalidade, seria “[...] a maneira pela qual ele [Hegel] concebe o pensamento especulativo como ‘a consumação de si mesmo’ (a saber, da Razão)”⁶⁸⁷. Nesse sentido, a ideia de níveis, ou etapas, poderia sugerir que nada fosse realizado no Conceito que já não estivesse antecipado de antemão, como se o espaço lógico de efetivação da contingência se fechasse, assim que cumpre as condições de emergência da necessidade, cujo papel seria o de trilhar as determinações conceituais segundo um caminho apenas.

O diagnóstico apresentado por Luft sobre a dialética, quando apresenta a incompatibilidade do pensamento dialético consigo mesmo aponta para que haja em Hegel dois objetivos antagônicos no interior do pensamento hegeliano. Esse conflito existiria, sobretudo, inscrito no fim da determinação do Conceito, no qual o aspecto crítico é suprimido em favor de uma completude da exposição conceitual. Porém, como um sistema, a incompatibilidade poderia ser apenas localizada aqui ou ali, ou a incompatibilização estaria alastrada na escrita da *Ciência da Lógica* como um todo? Se há um conflito na filosofia hegeliana por ela conter um princípio negativo crítico e ao mesmo tempo uma necessidade de posituação da razão especulativa, esse estado de desigualdade parece emergir também em outros domínios da *Lógica*. Por exemplo, a acusação de um determinismo antecipativo também é seguida de uma profunda preocupação em reconhecer a importância da contingência, não só nas modalidades do Ser, mas onde quer que a multiplicidade produza uma relação de indiferença para com a identidade que a opõe, bem como à ideia de um caráter profundamente imanente que se determina como uma forma imediata capaz de transformar a alteridade em um conteúdo próprio.

Na verdade, falar de antecipação implica em admitir que o absoluto é, desde já, o mesmo no começo imediato, na mais alta abstração e pureza em que ele é capaz de pôr-se.

O avanço não é, portanto, um tipo de superfluidade (*Überfluß*); isto é o que seria se aquilo que está no começo já fosse o absoluto; o avanço consiste nisso: que o universal se determina e é o universal para si, isto é, igualmente singular e sujeito. Somente em sua consumação (*Vollendung*) é o absoluto⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ A última parte encontra-se suprimida na tradução de Paulo Menezes. PhG, p. 264; FE, p. 247.

⁶⁸⁷ Jameson, F. *The Hegel Variations*, p. 131.

⁶⁸⁸ WL, p. 1555; SL, p. 740.

O que Hegel quer dizer com esse aspecto de superfluidade, ou abundância, excesso, etc., é que a imediatidade precisaria ser, de antemão, mais do que um processo imediato, caso ela viesse a antecipar a si mesma. Isso porque toda antecipação é uma forma de um pensamento exterior e como tal, na abstração que lhe possível, associado somente ao entendimento. Na necessidade de que ele seja somente tomado como nada mais do que a partir da sua imanência, dirá Hegel, o Conceito deve apresentar-se como uma esfera analítica⁶⁸⁹. Porém, igualmente sintético, quando a imediatidade prova, na verdade, “através da determinação que possui em sua própria imediação e universalidade, [...] ser um outro”⁶⁹⁰.

Contudo, a teleologia do incondicionado, tal como a descreve Luft seria exatamente a determinação de um único caminho possível para a compreensão do conceito na sua totalidade⁶⁹¹. Pensamos haver aqui, de modo análogo ao diagnóstico de Luft acerca da incompatibilização da dialética na execução de seu método, igualmente uma incongruência do pensamento hegeliano com ele mesmo. Isso porque na ortodoxia em que é possível usar uma gramática que faz referência a um sistema completo, aparece também a impossibilidade de que Hegel seja capaz, ao longo da exposição do sistema, de cumprir todas as exigências de um saber prescritivo, positivo e determinado ao ponto de sua plenitude⁶⁹².

As etapas que descrevemos ao longo desta tese são bons exemplos dessa incompatibilização. Podemos descrevê-las como a acumulação de processos necessários, uma necessidade lógica determinada pelas regras rígidas do pensamento na relação que possui consigo mesmo. Atravessar os níveis rumo às figuras cada vez mais efetivas do pensamento nos forneceria uma efetividade inanimada e a liberdade, condição sem a qual o Conceito não pode atingir uma relação de si para consigo mesmo, seria apenas outra forma de dizer que o Conceito é livre porque não pode ser nada além de si mesmo.

Traduzindo na linguagem modal usada na *Doutrina da Essência*, a efetividade seria nada mais nada menos do que a superação da possibilidade e a instauração da absoluta

⁶⁸⁹ “Isso é o que Platão exigia da cognição, que ela considerasse as coisas por si mesmas; por um lado, que os considere em sua universalidade; por outro lado, que não se afaste deles enquanto se apega a circunstâncias, exemplos e comparações, mas, pelo contrário, deve apenas mantê-los à vista diante dele e trazer à consciência o que é imanente neles. - Nesta medida, o método da cognição absoluta é analítico”. WL, p. 1557; SL, p. 741.

⁶⁹⁰ Idem.

⁶⁹¹ “Todavia, se em Hegel a generalização da crítica pela ênfase no caráter incontornável do confronto filosófico no devir histórico resultou enfraquecida devido ao apelo a um *telos* incondicionado inerente ao desdobramento do Conceito (na história concreta da filosofia e em sua contrapartida lógica na *Ciência da Lógica*), a recusa da teleologia do incondicionado tenderá a fazer desabrochar esse potencial crítico da metalógica”. Luft, E. A lógica como metalógica, p. 221-2.

⁶⁹² “Na medida em que a idéia tem em si o momento de completa determinação (*vollkommenen Bestimmtheit*), o outro conceito ao qual o conceito se relaciona possui em sua subjetividade ao mesmo tempo o momento de um objeto; conseqüentemente, a idéia entra aqui na forma de autoconsciência e, nesse aspecto, coincide com sua exposição”. WL, p. 1538-9; SL, p. 731.

necessidade. Dado a pouca importância que Hegel atribui à possibilidade⁶⁹³ (o possível é vazio sem a presença da efetividade⁶⁹⁴), não nos surpreende que esse tipo de interpretação seja possível. O que a possibilidade possui como risco é que sua posição seja a abertura ao porvir, assim como a forma da antecipação, a um campo abstrato, outro tipo de reflexão externa. Juntamente à antecipação, a possibilidade de um efetivo parece ser, para Hegel, um pensamento vazio. A profunda imanência do pensamento hegeliano rejeita que este seja uma antecipação, mas ao mesmo tempo, poderia colocar em risco sua natureza vindoura. No entanto, para Hegel, tudo se passa como se a possibilidade, ela mesma, pudesse servir como um impasse para a realização da natureza processual do conceito. Há algo de libertador na efetivação da necessidade. Uma vez que se institui um caminho, os processos de exteriorização, ou alienação (*Entfremden*), para sermos mais precisos, podem liberar o processo para sua realização finalmente⁶⁹⁵.

Não obstante, uma das funções da possibilidade é o enfrentamento do princípio da não-contradição quando o pensamento pode afirmar que “o possível equivale a mais do que apenas o princípio da identidade”⁶⁹⁶. A igualdade simples, através da possibilidade, funda um tipo de contradição que nega a formação de uma identidade, na qual um elemento qualquer, na igualdade que possui consigo mesmo ($A=A$), encontra na lógica interna desta igualdade uma oposição ($A= \neg A$).

Sempre que existe uma possibilidade em questão, e o problema é demonstrar sua contradição, basta se prender à multiplicidade que ela contém como conteúdo ou como sua existência concreta (*Existenz*) condicionada, e a partir disso a contradição será facilmente descoberta⁶⁹⁷.

Mais importante ainda, uma das funções da possibilidade se relaciona à necessidade absoluta, mais especificamente, se relaciona à maneira como esta pode exteriorizar-se. Havíamos demonstrado, quando tratamos das modalidades absolutas, que a necessidade era cega. O conteúdo que se produz nas categorias posteriores à necessidade absoluta não pode

⁶⁹³ “No sentido dessa possibilidade formal, qualquer coisa que não se contradiga é possível, o reino da possibilidade é, portanto, a variedade ilimitada.” WL, 1000; SL, p. 479.

⁶⁹⁴ “Tudo o que é possível tem, portanto, em geral, um ser ou uma existência concreta (*Existenz*)”. WL, p. 1003; SL, p. 480.

⁶⁹⁵ “Poderíamos dizer que a possibilidade pertence à concepção neurótica da liberdade, que é a da liberdade de escolha; dentro dessa perspectiva, a necessidade só pode aparecer como a negação da liberdade, uma restrição de escolha para alguém, ou seja, nenhuma - a ironia é que o grande campeão da livre escolha, o neurótico obsessivo, é precisamente aquele que é incapaz de escolha, quem faz sua casa em um eterno "talvez". A neurose obsessiva é a patologia da escolha que revela sua falsidade inerente, a mentira da autonomia egoica”. Schuster, A. *The trouble with pleasure*, p. 89.

⁶⁹⁶ WL, p. 1001; SL, p. 479.

⁶⁹⁷ WL, p. 1010; SL, p. 483

ser determinado de antemão, mas são absolutamente necessários como uma relação, uma de tipo especialmente cara ao empreendimento hegeliano, uma autorrelação. Esta que irá culminar na produção da substância, na sua formação autotélica e em suas respectivas exterioridades.

Na cegueira da necessidade absoluta, pois não pode antever que tipo de eventos se determinam na sua manifestação, a possibilidade e a efetividade são denominadas por Hegel como “efetividades livres (*freie Wirklichkeiten*)”⁶⁹⁸. Portanto, “o contato recíproco dessas duas efetividades aparecem, assim, como exterioridades vazias (*leere Äußerlichkeit*); a efetividade de um no outro é a possibilidade que é apenas possibilidade, contingência”⁶⁹⁹. Logo, a cegueira da necessidade absoluta tem como produto da exteriorização um meramente possível, um pôr-se vazio. A discussão avança até o ponto no qual Hegel determina, como conteúdo da substância, a unidade da possibilidade e da efetividade.

Uma vez estabelecida a unidade substancial, a possibilidade deixa de ser mencionada. Quando a resolução das contradições da substância demanda que o acidente que se externaliza a ela retorne como uma grandeza negativa, o pensamento exterior perde a função de determinar-se como um para além, pois a possibilidade é sempre algo que ainda não se determina; todo possível é uma efetividade que ainda não é efetivada⁷⁰⁰.

A única forma de referência ao possível é através da contingência, a união entre efetividade e possibilidade. A contingência, por sua vez, não pode ser determinada sem que seja encontrada no pensamento que a determina uma relação de necessidade. Dado um conjunto de fatos qualquer, uma necessidade é produzida. Porém, Hegel não apenas relaciona necessidade e contingência, mas identifica uma modalidade à outra. Não há como pensar a necessidade sem também pensar na contingência e vice-versa. Com efeito, ao contrário da possibilidade, a contingência não desaparece da *Ciência da Lógica*, mesmo após a determinação da necessidade absoluta. Ora, se as duas modalidades estão identificadas, onde uma está a outra também se apresenta. Vimos, por exemplo, que mesmo na demonstração do silogismo, a ligação que é possível depreender entre os seus termos é apresentada, a princípio, como pensamento exterior. É um problema que encontra a necessidade da ligação entre o

⁶⁹⁸ WL, p. 1020; SL, p. 487. Curioso notar que o uso de liberdade, neste ponto, não parece precisar nenhuma condição autotélica. As efetividades livres não constituem, ainda, um processo de produção autônomo.

⁶⁹⁹ Idem.

⁷⁰⁰ Essa deficiência pode ser encontrada também no diagnóstico do tempo futuro. Segundo Hegel, “Pois o passado é a preservação do presente, como efetividade, mas o futuro é o oposto disso. É, ao contrário, aquilo que é sem forma (*Gestaltlose*) [...] Portanto, não pode ser intuída nenhuma forma no futuro”⁷⁰⁰. O tempo e a possibilidade são ambos privados de efetividade. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 501.

meio termo e os demais através de ligações contingentes. Somente na transição do silogismo de indução ao categórico e hipotético, a contingência da progressão ao infinito encontra a necessidade através da suprassunção da prova externa.

É verdade que considerar a contingência no interior da necessidade, por si só, não resolve o problema da abertura para novos possíveis, no interior da filosofia hegeliana. Hegel é taxativo quanto ao papel da possibilidade: sem a efetividade, a possibilidade é apenas uma consideração vazia; sozinha ela não nos diz absolutamente nada. Porém, a discussão das modalidades abre um caminho para considerar o aparecimento do novo, ou do imprevisível, mesmo que Hegel não estivesse pronto para admitir que a contingência pode revelar algo de uma efetividade que não estivesse sempre destinada a tornar-se necessária.

A necessidade real é a culminação, o único caminho possível da efetivação de um evento que atravessa condições contingentes. Quantas condições são precisas para um fenômeno tornar-se necessário, ou ainda, quanto de necessidade é preciso um fenômeno possuir para tornar-se efetivo? Isso Hegel não diz. A única pista possível reside na imanência da contradição que a determinação, como uma categoria real, pode engendrar. Só ela pode decidir quais são as forças indispensáveis para que algo deixe de ser contingente e torne-se necessário. No campo das modalidades absolutas, a necessidade, na sua manifestação, é capaz de produzir efetividades e possíveis de forma livre e desordenada. A necessidade diz que tudo o que deve ser produzido precisa cumprir as condições de uma auto-causação. Porém, novamente, poderíamos perguntar: de todas essas efetividades livres que a necessidade absoluta é capaz de produzir, o que faz com que elas deixem de ser a criação, a repetição de efetividades contingentes? Para essa questão, a resposta de Hegel é mais clara: o fim de uma desordem na cadeia de produção da necessidade absoluta reside no aparecimento da substância, que passa a dominar os conteúdos por dela emanados. A substância reproduz sua inteireza lógica na finitude, forjando um jogo no qual a multiplicidade afirma a unidade e vice-versa; essa é a sua deficiência e também a oportunidade de sua destituição.

Resta-nos tatear a linguagem cifrada que Hegel nos apresenta, cujas especulações revelam, como apontamos acima, uma incompatibilização consigo mesma. Do modo como situamos o problema, teríamos, como já anunciamos, a possibilidade de encarar as etapas como modos de posição do Conceito, uma serialização que permite apenas uma ordem de seguimento, capazes de justificar apenas o processo de auto-determinação conceitual como um movimento morto, porque uma etapa já seria a antecipação lógica da outra. As etapas

seriam, portanto, contingências capazes de encontrar, através de justificações internas à sua própria organização lógica, a necessidade de sua efetivação.

Porém, existe outro caminho possível, que certamente não é exterior a algumas das considerações hegelianas, principalmente àquelas que justificam a execução do método dialético como superações engendradas por um processo (a negação da negação) que desvirtua a imediatidade que inicia a cadeia da determinação, oposição e suprassunção. Poderíamos considerar as *Stufen*, não como processos acumulativos que depositam no futuro o peso da necessidade (nada poderá ser diferente daquilo que a prescrição lógica define como necessariamente efetivo), ou ainda, tampouco como leis gerais a partir das quais tais e tais níveis gerariam tais e tais processos.

Propomos primeiramente uma mudança de designação, que se inspira na tradução de Paulo Menezes, tradutor da *Fenomenologia do Espírito* para a língua portuguesa, quando decide traduzir o termo *Stufen* como plataformas, ao invés de níveis, etapas ou degraus. A tradução não parece sugerir que as *Stufen* cumpram outro papel senão o de suportar a acumulação necessária para o engendramento de passos, na sucessão do método dialético. Porém, aqui, sugerimos que o termo plataforma diga mais. Ao propor esse termo específico estamos defendendo que os processos podem ser entendidos como cumulativos e capazes de suportar uma duração que é determinada pelo tempo interno de sua contradição. A solução engendrada pelo processo de enfrentamento das contradições, ditada apenas pela imanência interna destas, não pode obedecer a um roteiro, desde já, determinado. A predeterminação e a força crítica da negação da negação, como vimos, são incompatíveis. Não desejamos, contudo, apenas a preservação de crítica do pensamento dialético. Isso porque a tarefa da crítica, para Hegel, é também a positivação de um processo de transformação.

Quando tomamos as *Stufen* a partir de uma consideração predeterminista, parece estar estabelecida uma relação constante entre compensação e transformação. Um sistema de contradição, quando torna explícito a impossibilidade de permanecer o mesmo, tentaria compensar, de algum forma, o déficit lógico que foi posto pela categoria anterior. Desse modo, a transformação estaria vinculada à ideia de que a transição de uma categoria para outra seria nada menos do que o cumprimento de todas as disposições prévias do Ser e dos seus respectivos processos de contradição interna.

Porém, quando um sistema decide mudar, ele não pode ser apenas o cumprimento de um roteiro já inscrito na lógica primeira da imediatidade. Uma plataforma impulsiona, lança. Ela se põe na medida em que se determina em desigualdade a uma área circundante. Quando

um sistema muda, ele altera a localização, a natureza, a função e a estrutura de seus elementos. Uma modificação qualitativa, quantitativa e topológica. Uma sequência de plataformas, na sucessão de um processo cumulativo, por outro lado, torna possível que o Ser seja não só um conjunto de disposições para o cumprimento de determinadas propriedades, mas também o desígnio de violá-las. A violação ocorre sempre quando um sistema encontra internamente a si a possibilidade de superação.

O espírito que devora o envelope de sua existência, não apenas ressuscita, rejuvenesce das cinzas de sua forma, mas emerge dela superior, transfigurado, mais puro. Sem dúvida, ele se levanta contra si mesmo, devora sua própria existência, mas, devorando-a, ele a transforma e o que constitui sua cultura se torna o material, graças ao qual seu trabalho o eleva a uma nova cultura⁷⁰¹.

Contudo, nem todas as violações indicam crescimento ou engrandecimento, mas podem indicar, no entanto, um aspecto de verdade. Um sistema nem sempre atravessa seus problemas de forma exitosa; as soluções produzidas quando reorganiza seus elementos podem ser, inclusive, prejudiciais às finalidades que deseja cumprir.

As plataformas, finalmente, devem ser capazes de produzir uma negatividade que não pode ser simplesmente entendida como algo acidental, um percurso que invade uma organização sistemática para prontamente ser banida no seguimento de um mecanismo de superação. Uma negatividade substancial, engendrada pela acumulação das plataformas, impõe ao Ser a habilidade de transformação, uma capacidade produtiva que é ao mesmo tempo profundamente determinada pela ordem de acontecimentos que a antecedem e surpreendentes, pois o futuro é, como Hegel mesmo afirma, um vazio, uma possibilidade a ser preenchida por uma efetividade ainda não determinada, embora já condicionada, atravessada e sustentada pelas plataformas que carregam o Ser ao longo de processos de renovação. Por isso, a história universal não poderia ser outra coisa senão “o curso desse desenvolvimento e o verdadeiro devir do Espírito no teatro mutante de suas histórias”⁷⁰².

Se nem todas as violações indicam crescimento, mas deve ser verdade que todo crescimento (e deterioração⁷⁰³ também) indicam, em algum grau, violação do sistema; não há transformação que possa mudar o fato de que o Ser deva ser outro para si mesmo, uma identidade desigual e uma consumação que se fragiliza no contato com a alteridade.

⁷⁰¹ LSPH, p. 62-3.

⁷⁰² LSPH, p. 346.

⁷⁰³ “Existe uma mutação destrutiva que não é a transformação do corpo em um cadáver, mas a transformação do corpo em outro corpo no mesmo corpo, devido a um acidente, lesão ou uma catástrofe”. Malabou, C. *Ontology of the accident*, p. 112.

Considerações finais

Neste trabalho apresentamos as etapas responsáveis pelo aparecimento da forma do Si. Procuramos mostrar, no primeiro capítulo, como a dialética das modalidades, tal como Hegel a expôs na *Doutrina da Essência*, constrói uma demanda interior ao Conceito de produção de uma ordem de constância. Quando a substância surge na *Ciência da Lógica*, ela passa a cumprir o itinerário de criar condições de estabilidade ao Conceito para engendrar processos de mudança. A *Doutrina do Ser* não demandava tal empreendimento porque tratou-se de compreender processos de transformação através da lógica do dever-ser na qual um elemento submete-se à economia negativa da alteridade para que possa arquitetar processos de transição.

A ordem de constância orquestrada pela substância passa a compor, mesmo após o desaparecimento do pensamento substancial, o seguimento da *Ciência da Lógica*. Uma vez que Hegel chega a uma definição de absoluto, o Conceito não pode tornar-se outra coisa senão ele mesmo. A questão para Hegel seria como demonstrar um processo de mudança que conserve um processo de identidade. Tal operação é encontrada e sustentada através da razão especulativa, cujo tratamento do pensamento da identidade define-a como uma sucessão de processos de diferenciação internos sem a perda de uma ideia de Si. Porém, a substância não é ela mesma a forma do Si. A unidade substancial pode operar, no máximo, como um ponto de apoio que sustentará a ideia do Si mesmo. Na verdade, o próprio pensamento substancial dissolve sua coerência lógica devido à economia negativa da multiplicidade, cujo processo de assimilação é um dos responsáveis por produzir a dimensão interna do Conceito. Uma vez que a multiplicidade adentra as determinações da substância, o pensamento substancial precisa ser redefinido.

Procuramos demonstrar no segundo capítulo como essa nova dimensão do Conceito se apoia nos ganhos conceituais trazidos pela substância. Sobretudo, a Universalidade será uma das ideias que encontram na ordem das constâncias uma sustentação, uma vez que ela é, como Hegel a definiu, uma substância do Conceito. Mostramos também como a riqueza interior do Conceito, a partir da recém-descoberta lógica subjetiva passa a tratar a dimensão interior como uma unidade múltipla. Toda a lógica subjetiva é uma tentativa de subordinar a lógica formal à metafísica crítica construída por Hegel, recusando construir uma síntese do múltiplo a partir de um sujeito transcendental. Utilizando uma gramática própria do quadro referencial da filosofia transcendental, Hegel atravessa as contradições que residem nos juízos e na forma

silogística para justificar a saída da subjetividade formal e iniciar um processo de objetivação da subjetividade. Deste momento em diante temos a produção de uma subjetividade que é, ao mesmo tempo, objetiva, ou melhor, uma realização de uma virada ontológica internamente à *Ciência da Lógica*. No silogismo, as formas que suplantam as insuficiências conceituais do juízo tratam-se, sobretudo, da formulação de um pensamento capaz de unir os termos do raciocínio silogístico em uma unidade. Esta que deverá ser a prova das premissas que estão envolvidas no silogismo.

De início, a ligação das premissas e da conclusão podem apenas formar ligações exteriores, até que seja possível ao pensamento operar uma reflexão das pressuposições externas e interioriza-las em formas silogísticas superiores. O silogismo é importante não somente porque reconhece uma verdade nocional, mas também porque atesta a demonstração das provas internamente à própria organização de suas premissas. A forma do silogismo é importante, acima de tudo, porque como Hegel mesmo afirmara na introdução ao problema do silogismo, a estrutura circular produzida pelo pensamento silogístico não poderia ser apenas ajuizada pelo entendimento, mas a ligação que é estabelecida nesta forma de pensamento reconhece no Conceito a capacidade de conter em si mesmo sua prova ontológica. Além disso, a importância do silogismo jaz no reconhecimento de que o Conceito possui uma circularidade que dá a este a capacidade de que o final de um processo demonstrativo retome seu começo. Por isso, o silogismo é um fundamento (*Grund*) do mecanismo descrito ao final da *Ciência da Lógica* que defende o fim da demonstração igualmente como um recomeço. Um processo que continuará um percurso que tratará de encontrar, na Ideia Absoluta, uma filosofia do real. Essa nova forma de divisão entre a forma e conteúdo acaba por produzir uma forma historicizada, capaz de produzir as condições de conhecimento da natureza e do espírito. Contudo, como defendemos aqui, a comunicação entre a forma infinita encontrada na *Ciência da Lógica* não poderá atravessar a finitude sem deixar-se macular por ela. A apresentação de formas infinitas que referenciam o mundo são modificadas assim que elas passam a responder a pergunta: o que são os objetos reais?

As etapas da forma do Si não poderiam estar completas sem que seja reconhecida juntamente à substância e ao silogismo, a teleologia. Afinal, um processo teleológico significa a retomada da definição das causas finais do Conceito. Qual é o propósito do Conceito e o que ou quem se determina como agente desse processo? Hegel, ao reconhecer uma historicidade do conceito de teleologia, procura determinar um tipo de teleologia imanente. Por isso, recusa a ideia de que no interior do Conceito haja uma agência exterior capaz de dar as coordenadas

de ação ao Ser. Ao atravessar às oposições que residem à teleologia, a saber, a diferença entre propósitos subjetivos e o mundo objetivo, Hegel reconstrói o pensamento teleológico não só para orquestrar uma noção interna de propósitos, mas para recusar uma constituição imediata do mundo objetivo. Os propósitos, dirá Hegel, sobretudo a partir da categoria da vida, não são apenas direções, ou finalidades. Os processos teleológicos são capazes de transformar o mundo, uma vez que a assimilação de uma dimensão exterior nunca é apenas uma acumulação vazia, mas é arquitetada em conjunção aos objetivos internos do agente que se põe em movimento.

Com a forma do Si posta, procuramos demonstrar que ela não poderia ter surgido sem que tenha aparecido no percurso de gênese uma ordem de constância, sem a qual a forma do Si jamais poderia atravessar processos de individuação sem perder a si mesma. A forma do Si não conseguiria determinar a si mesma sem que ela fosse igualmente uma estrutura silogística sem a qual a ligação entre diversos processos de diferenciação não encontrariam a circularidade própria à subjetividade. Finalmente, a forma do Si não poderia surgir sem que abordássemos o problema da teleologia. Como Hegel o determina, o Conceito é, por definição, um Ser em ação⁷⁰⁴. É preciso, para que ele reencontre a si mesmo, reconhecer um caminho a seguir ou ainda um seguimento que ponha o processo de determinação do Conceito em marcha. O Conceito identifica-se profundamente à natureza processual do tornar-se (*Werden*).

A partir da exposição das etapas que constituem o processo de demonstração da forma do Si, o terceiro capítulo teve o objetivo de produzir alguns questionamentos acerca da natureza do percurso que institui o Si como necessário. Procuramos colocar como um problema a ideia de sucessividade gerada pelo método dialético. Qual seria a natureza dos processos de serialização das etapas as quais vimos trazer à efetividade a existência do Si? Uma primeira resposta a este problema designa as etapas a partir de uma ideia segundo a qual a acumulação própria ao processo dialético não é nada mais do que simplesmente a disposição de passos que seguem, de forma necessária, uns aos outros. Esse seguimento acaba por conferir à dialética uma característica de ser um pensamento fechado, ou ainda, um processo racional que mina a vivacidade conceitual previamente construída. Partimos da consideração dos diagnósticos de Luft, para quem a dialética tem um projeto crítico louvável, embora tropece em suas próprias ambições, acabando por gerar um dogmatismo interno à própria criticidade do método.

⁷⁰⁴ De forma análoga ao Ser, “O espírito é essencialmente o resultado de sua atividade; sua atividade é a superação do imediatismo, a negação disso e o retorno em si mesmo”. LSPH, p. 66.

Para Luft, isso acaba por gerar, como o autor mesmo diz, uma incompatibilização da dialética com seus próprios objetivos. As dimensões críticas e absolutas não convivem pacificamente no espaço lógico arquitetado por Hegel. Nos perguntamos, porém, se essa incompatibilização poderia ser apenas gerada localmente a este problema específico, ou se a própria lógica hegeliana não comportaria outros pontos no qual disporia de outras ambivalências. Pensamos que a ideia das *Stufen* seja um desses pontos de incompatibilização.

Ela tanto poderia ser tratada a partir de uma linguagem ortodoxa que localiza as *Stufen* como nada além de prescrições lógicas. Anúncios de disposições prévias do Ser, quando cumprem a insuficiência de uma categoria apenas nas determinações que a seguem. As etapas seriam apenas o cumprimento de um roteiro prévio de modo a realizar a consumação do Si consigo mesmo. O que propusemos, de maneira ainda embrionária, é uma designação que põe as *Stufen* em outro campo semântico. Havíamos sugerido nomear as *Stufen* de plataformas, na tentativa de propor que o procedimento cumulativo da dialética imprima uma forma de crescimento que não seja ao mesmo tempo antecipação.

As plataformas seriam determinadas pela conjuntura interna de sua própria organização lógica, um processo radicalmente imanente, que dispensa predicados de antecipação para validar suas produções. As plataformas, do modo como a entendemos, produzem uma temporalidade própria, cuja condição de presentificação reside na capacidade de transformar a qualidade dos conteúdos mediados por elas. Depois de produzida uma mediação, para que o processo cumulativo siga, é preciso fazer do que antes era mediado, um processo imediato, ou ainda, uma acumulação de todas as condições que o antecedeu. As sequências dispostas nessa temporalidade própria ao Conceito, por serem radicalmente imanentes, não podem definir o tipo de evento que seguirá de uma acumulação específica, embora possa positivar-se na efetivação de novos processos que a seguem. O que está porvir jamais poderá ser antecipado, mas será profundamente afetado pela história responsável pela efetivação presente, uma surpresa condicionada pela substância negativa do processo de acumulação regido pelas plataformas.

Nosso estudo implica finalmente em dois impasses. 1) Primeiramente, ao situar uma incompatibilização da dialética com ela mesma, acabamos por encerrar o texto em um tom de ambiguidade. O conceito incompatível com ele mesmo apareceu como uma forma de tensão constante entre dimensões antagônicas (uma identidade não-idêntica, uma alteridade internalizada, uma corrosão positiva, etc.) Uma estratégia que não é estranha à composição das críticas do absoluto. Talvez Merleau-Ponty seja o melhor exemplo de uma filosofia

dialética que, ao deparar-se com o impasse do absoluto, encontrou na ambiguidade uma forma de sanar a paralisação do movimento do Ser⁷⁰⁵. Esse problema já está de alguma forma dado nas considerações que Hegel faz à linguagem, em oposição à simbologia matemática. A primeira seria a única forma de produzir uma forma especulativa nocional, fazendo oposição ao campo da matemática que resiste, segundo Hegel, em formalizar processos de transformação. Essa oposição claramente tende a priorizar a linguagem, porque respeita a autonomia do campo de especulação, efetivando a imanência e os processos de negação inerentes ao Conceito. Entretanto, como vimos, a linguagem produz ambivalências. Próprio ao quadro referencial que fazia parte da filosofia hegeliana, a absolutização (da maneira como é diagnosticada pelos críticos da dialética) suplanta as incertezas que pairam nas constatações ambíguas do pensamento dialético. Porém, essa operação deve pagar um preço impossível ao séc. XXI e a todos os quadros referenciais que participam dos principais operadores de verdade contemporâneos. Logo, uma absolutização nesse sentido não parece ser possível. Do outro lado, a ambiguidade como simplesmente uma relação ambígua pode acabar por produzir, na complexidade de certas efetivações, um campo reduzido a uma oposição equilibrada que opera a mudança e a transformação ao equacionar corretamente aspectos positivos e negativos⁷⁰⁶.

O que nos leva para o nosso segundo impasse. 2) Se podemos aceitar que haja uma ambiguidade, ela teria que reescrever a equidade dos termos que participam dela. Considerar apenas a relação de ambiguidade não parece nos oferecer nenhum critério de decisão para considerar o que é verdadeiro. “O verdadeiro é a relação” parece implicar em uma série infinita de especulações (potencialmente impróprias) que ao respeitarem a regra da ambiguidade, poderiam levar a reflexões estéreis. Por isso, o passo verdadeiramente hegeliano seria o de propor que da relação nasça um tipo de especulação que a junte em um só movimento. Entretanto, a circularidade da filosofia hegeliana, como vimos, implica que para toda ambiguidade gerada, seja produzida outra forma de sucessão igualmente ambígua. Se a linguagem não pode ser utilizada para tal finalidade, porque poderia produzir uma série que deságua em uma infinitude imprópria (diagnosticada incansavelmente por Hegel na *Ciência da Lógica*), qual seria outra forma de enunciação de verdade? Hegel, como havíamos acima, considera duas formas de enunciação: uma verdadeira (linguagem) e uma imprópria (matemática). As reservas em assumir a matemática como modo de transmissão da verdade se

⁷⁰⁵ Para mais detalhes ver o conceito de Hiper-dialética em M. Merleau-Ponty, *M. Le Visible et L'invisible*.

⁷⁰⁶ Um bom exemplo da recusa desse quadro de referência está em Luft, E. *Sobre a coerência do mundo*. Nele, o filósofo reconhecerá que dimensões positivas e negativas não são relações simétricas, pois elas são capazes, no interior da arquitetura infinita do Conceito, de compor diferentes níveis de relações.

alia ao caráter impróprio que mencionamos acima, mas também por realizar uma produção de um formalismo. Porém, o final da *Ciência da Lógica* anuncia uma nova divisão entre forma e conteúdo, prestes a ser preenchida pelas especulações da *Enciclopédia*. Será inapropriado afirmar que Hegel admite a criação de um formalismo, desta vez historicizado? O que nos levanta a suspeita de que talvez a formalização não seja um problema incontornável e talvez a matemática possa ser utilizada para tornar legível o quadro referencial do pensamento dialético a respeito da ambiguidade. Afinal, o pensamento matemático e dialético partilha de uma forma de instituição que se assemelha muitíssimo. Para ambas trata-se de passar de uma possibilidade (hipótese) para sua efetividade (comparações) até a necessidade da demonstração racional⁷⁰⁷. Isto indicaria ao menos uma cumplicidade que se assenta no reconhecimento de que a dialética e a matemática partilham de um pensamento processual. Um dos candidatos mais prováveis de ocupar essa posição seria Gödel, ao propor uma universalização para o teorema da incompletude.

No texto *Einige metamathematische Resultate über Entscheidungsdeflnitheit und Widerspruchsfreiheit*⁷⁰⁸ (Alguns resultados metamatemáticos sobre completude e consistência⁷⁰⁹), Gödel afirmará que a prova da consistência de um sistema S só poderá ser levada a cabo com a ajuda de inferências que não estão formalizadas no sistema S. Em outras palavras, um sistema é *ou* inconsistente e completo, *ou* incompleto e consistente. Uma disjunção, portanto, que não parece admitir ambivalências.

Os efeitos da operação metamatemática contemporânea, ao contrário dos diagnósticos hegelianos, poderia oferecer uma contribuição ao campo da metafísica, um pensamento capaz de tornar compatíveis as ideias de transformação com aquela da consistência e invariância que é própria de uma formação absoluta e universal.

⁷⁰⁷ Zalamea, F. Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics.

⁷⁰⁸ Gödel, K. Algunos resultados metamatemáticos sobre completud y consistencia.

⁷⁰⁹ Uma atenção para o termo consistência traduzido da palavra *Widerpruchsfreiheit*, que significa literalmente livre de contradições.

Referências

Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. **Leçons sur la philosophie de l'histoire**. Trad. J. Gibelin. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1963.

Hegel, G. W. F. **Werke in 20 Bänden mit Registerband - 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik**. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

Hegel, G. W. F. **Werke in 20 Bänden mit Registerband - 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie**. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

Hegel, G. W. F. **Werke in 20 Bänden mit Registerband – 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I**. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

Hegel, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Reclam Universal-Bibliothek: Stuttgart, 1987.

Hegel, G. W. F. **Hegel's Philosophy of Nature. Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences**. Trad. A. V. Miller. Oxford at the Clarendon Press, 2004.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Vol I - A Ciência da Lógica**. Edições Loyola, São Paulo, 2007.

Hegel, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Editora Meiner. Philosophische Bibliothek, 2008.

Hegel, G. F. W. **Science of Logic**. Trad. George Di Giovanni. Cambridge. University Press: Nova Iorque, 2010.

Hegel, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Editora Vozes: Petrópoles, 2014.

Demais referências

Adorno, T. **Negative Dialectics**. Trad. E. B. Ashton. Routledge: London, New York, 2004.

Arantes, P. **Hegel: A Ordem do Tempo**. Editora HUCITEC/POLIS: São Paulo, 2000.

Aristotle. **Prior and Posterior Analytics**. Trad. W. D. Ross. Oxford at The Clarendon Press, 1957.

Badiou, A. **The Ontology of multiplicity: The singleton of the Void**. (1h28m52s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4U8L8vx28NQ>. Acessado em 02/05/2020.

Butler, J. **Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. Routledge: London, New York, 2006.

Carlson, D. **Commentary on Hegel's Science of Logic**. New York: Palgrave macmillian, 2007.

Cirne-Lima, C. **Sobre a contradição**. Edipucrs: Porto Alegre, 1996.

Cirne-Lima, C. **Dialética para principiantes**. Volume 5 de Coleção Idéias. Ed. Unisinos: Porto Alegre, 2002.

Cirne-Lima, C. O absoluto e o sistema. In: Cirne-Lima, C.; Luft, E. **Ideia e movimento**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012, pp. 237-306.

Descates, R. **Meditações**. (Os pensadores). Trad. Bento Prado. Abril Cultural: São Paulo, 1983.

Feuerbach, L. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. **Die der Wahrheit gemäße Einheit von Kopf und Herz**, 1843. Disponível em Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie <http://www.archiv-swv.de/pdf-bank/Feuerbach%2C%20Ludwig%20-%20Grunds%20der%20Philosophie%20der%20Zukunft.pdf>

Feuerbach, L. **Manifestes Philosophiques: Textes choisis (1839-1845)**. Trad. Louis Althusser. Presses Universitaires de France: Paris, 1973.

Findlay, J. N. **Hegel: A Re-Examination**. Routledge: London, New York, 2015.

França, L. **Hegel intérprete de Aristóteles: a questão teleológica na Filosofia da História hegeliana**. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, 2017.

Freud, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Gödel, K. Algunos resultados metamatemáticos sobre completud y consistencia. In: _____. **Obras completas**. Alianza Editorial: Madrid, 2006.

Guzmán, L. **Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy**. Palgrave Macmillan: London, 2015.

Heidegger, M. **The Basic Problems of Phenomenology, Revised Edition (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)**. Indiana University Press, 1988.

Heidegger, M. Identität und Differenz. In: _____. **Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976**. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2006.

Heidegger, M. **Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944**. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, M. **Sobre a Questão do Pensamento**. Editora Vozes: Rio de Janeiro, 2009.

Henrich, D. **Hegel im Kontext**. Editora Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.

Hoffmeyer, J. **The advent of freedom: the presence of the future in Hegel's Logic**. Associated University Presses: London e Toronto, 1994.

Hösle, V. **Il sistema di Hegel**. Editora La Scuola di Pitagora: Napoli, 2012.

Inwood, M. **The Blackwell Philosopher Dictionaries: The Hegel Dictionary**. Blackwell Publishers, 1992.

Jameson, F. **The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit**. Verso Books, 2010.

Jameson, F. **Valences of the Dialectic**. Verso Books, 2010.

Jones, M. Introduction. In: Bachelard, G. **The Formation of the Scientific mind: a Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge**. Trad. Mary Jones. Clinamen Press: Manchester, 2002.

Kant, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

Kant, I. **Critique of the Power of Judgment**. Trad. Paul Guyer. Cambridge University Press, 2001.

Kant, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: _____. **Escritos pré-críticos**. Trad. Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. Editora Unesp: São Paulo, 2005, 51-99.

Lacan, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1998.

Lébrun, G. **A paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**. Editora Unesp: São Paulo, 2000.

Longuenesse, B. **Hegel's critique of Metaphysics**. Trad. Nicole J. Simek. Cambridge University Press, 2007.

Luft, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Edipucrs: Porto Alegre, 1995.

Luft, E. **Sementes da dúvida**. Mandarim: São Paulo, 2001.

Luft, E. **Sobre a Coerência do Mundo**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2005.

Luft, E. A lógica como metalógica. In: Cirne-Lima, C.; Luft, E. **Ideia e movimento**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012, 199-236.

Luft, E. Lógica e movimento: O problema do tempo na Lógica de Hegel. In: Bavaresco, A.; Pertille, J. P.; Tauchen, J.; Miranda, M. (Org.). **Leituras da Lógica de Hegel Vol. 2**. Editora Fi: Porto Alegre, 2018.

Macherey, P. **Hegel or Spinoza**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2011.

MacTaggart, J.; MacTaggart, E. **Commentary on Hegel's Logic**. Cambridge University Press, 1910.

Malabou, C. **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**. Trad. Lisabeth During. Routledge. London and New York, 2005.

Malabou, C. **Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity**. Cambridge: Polity Press, 2012.

Marx, K. **O capital: Vol I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

Maybee, E. **Picturing Hegel: An Illustrated Guide to Hegel's Encyclopaedia Logic**. Lexington Books, 2009.

Merleau-Ponty M. L'existentialisme chez Hegel. In: _____. **Sens et non-sense**. Paris: Les Éditions Nagel, 1966, 5e édition, 2014, pp. 75-83.

Merleau-Ponty, M. Dialectique et Interrogation. In: _____. **Le Visible et L'invisible**. Paris: Gallimard, 2001.

Merleau-Ponty, M. **As aventuras da dialética**. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

Moder, G. **Hegel and Spinoza: Substance and negativity**. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2017.

Oliveira, M. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. Coleção Filosofia. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

Peña Arroyave, A. Friedrich Hölderlin: Nostalgia y anhelo en Hiperión o el eremita en Grecia. **Cuadernos De Ilustración Y Romanticismo**, (21), 2015, 237-247.

Pinkard, T. **Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life**. Oxford University Press, 2013.

Pippin, R. **Hegel's idealism: The satisfaction of self-consciousness**. Cambridge University Press, 1989.

Popper, K. What is Dialectic? **Vordenker. Sommer-Edition**, 2004, 1-24.

Platão. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2000.

Plato. Parmenides. In: Cooper, M. I. **Plato: Complete works**. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1997.

Rickless, S. Plato's Parmenides. In: Zalta, E.; Nodelman, U.; Allen, C.; Anderson, R. L. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. The Metaphysics Research Lab, 2016.

Schelling, F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie. In: **Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling**. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena/Leipzig 1801, p. 16-17. In: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316538655;view=1up;seq=518>.

Schuster, A. **The trouble with pleasure: Deleuze and psychoanalysis**. The MIT Press Cambridge, Massachusetts; London, England, 2016.

Safatle, V. **Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. Martins Fontes: São Paulo, 2012.

Spinoza, B. Ethica or Moral Science. In: Morgan, L. M. **Spinoza: Complete works**. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002.

Spinoza, B. Theological-Political Treatise. In: Morgan, L. M. **Spinoza: Complete works**. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002.

Taylor, C. **Hegel**. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.

Winfield, R. **From Concept to Objectivity: Thinking Through Hegel's Subjective Logic**. Routledge: London, New York, 2006.

Zalamea, F. **Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics**. Urbanomic/Sequence Press, 2012.

Žižek, S. **Less than nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism**. Verso Books: London, New York, 2012.