

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

JOÃO MIGUEL BACK

O PROBLEMA DO COMEÇO DA LÓGICA EM HEGEL

Prof. Dr. Eduardo Luft
Orientador

Porto Alegre, 2010

JOÃO MIGUEL BACK

O PROBLEMA DO COMEÇO DA *LÓGICA* EM HEGEL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção ao título de Doutor em Filosofia.

Orientador. Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre

2010

JOÃO MIGUEL BACK

O PROBLEMA DO COMEÇO DA *LÓGICA* EM HEGEL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção ao título de Doutor em Filosofia.

Tese aprovada pela Banca Examinadora em _____, _____, 2010.

Orientador Prof. Dr. Eduardo Luft

Comissão Examinadora:

Examinador Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Examinador Prof. Dr. Nythamar de Oliveira
Examinador Prof. Dr. Bruno Birck
Examinador Prof. Dr. Inácio Helfer

AGRADECIMENTOS

À PUCRS, nossa casa de formação no mestrado e doutorado, com ambiente amplamente favorável ao ensino e à pesquisa, de sólida formação de valores éticos, além da competência teórica, nosso agradecimento.

De forma especial, ao Professor Dr. Eduardo Luft, pela renovada atenção, zelosa e precisa orientação recebida, muito obrigado.

Ao Prof. Dr. Tadeu Weber, pela dedicação e auxílio na orientação do Mestrado, minha gratidão.

Muito obrigado ao Professor Dr. Pergentino Stefano Pivatto, grande motivador e amigo, com quem pude conviver e aprender muito durante essa caminhada.

A todos os professores da Graduação, Mestrado e Doutorado, obrigado.

À FAFIMC que, pelo seu grupo de professores e colegas, despertou em mim o gosto pela filosofia e ajudou nos primeiros passos dessa jornada, nossa gratidão.

Agradeço às Instituições que me oportunizaram desenvolver uma experiência de docência, de muita aprendizagem e feliz convivência, como a PUCRS, FAFIMC, UNISC, SÃO JUDAS TADEU e UNILASALLE.

Um obrigado especial à Rádio Santa Cruz e ao Jornal Diário Regional que possibilitam um ambiente de trabalho que desafia as questões filosóficas frente às mediações com a sociedade.

Com muito carinho, agradeço aos meus pais, Suzana Maria Back e Armindo Nicolau Back (*in memoriam*), e aos meus irmãos, por todo apoio e carinho dispensados nesse longo percurso de estudo e pesquisa.

RESUMO

Investigaremos o problema do começo da *Lógica* em Hegel, considerando as questões pertinentes que possam advir de um sistema de pensamento lógico dialético que propõe a reflexão sobre o seu começo. Não obstante, serão examinadas também as implicações que um novo olhar sobre o começo da *Lógica* possa projetar sobre algumas questões da tradição filosófica, tais como, as refletidas na ideia clássica de substância, com a noção de causalidade a ela vinculada e a compreensão de método e fundamento, bem como as posições de Fulda e Puntel a respeito desse problema. Pela *Lógica*, Hegel oferece elementos significativos para um autoexame da racionalidade que tem pretensão de autocompreender-se como sujeito. Ancorado no movimento imanente do Conceito, essa racionalidade mostra-se inclinada à má reflexividade circular, fechando-se sobre si mesma, sem garantir um espaço lógico permanente para o novo, o contingente. O problema do começo mostra que a pretensão de saber absoluto, como postulou Hegel, é incompatível com um processo dialético rigoroso.

Palavras-chave: O começo da *Lógica* em Hegel. Sistema de pensamento lógico dialético. Autodeterminação reflexiva crítica.

ABSTRACT

We investigated the problem of the beginning in Hegel's *Logic*, considering the issues that can be triggered by a logic dialectic thought system that suggests the reflection of the beginning. However, we also analyzed the implications that a new perspective, upon the beginning of the *Logic*, may launch on some topics of the philosophical tradition, such as: the ones that are reflected on the classical ideal of substance, related to the notion of causality as well as the comprehension of the method and basis, and Fulda and Puntel's positions, concerning to the problem. Through the *Logic*, Hegel offers important elements to the rationality self-exam that aims to understand itself as a subject. Based on the immanent movement of the Concept, the rationality has a bad circle reflexivity, closing in itself, and it does not guarantee a permanent logical space to the new, to the contingent. The problem of the beginning shows that the intention of the absolute knowledge, as suggested Hegel, does not match with the rigorous dialectic process.

Key-words: Hegel's beginning of the *Logic*. Logic dialectic thought system. Self-determination reflection criticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 OS ELEMENTOS DO COMEÇO DA LÓGICA EM HEGEL	14
1.1 A AUTONOMIA DO PENSAR PURO PELA CORRELAÇÃO DE SER E PENSAMENTO	14
1.1.1 A radicalização epistêmica como superação imanente do ceticismo extremo na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	16
1.2 O SABER AUTOFUNDADO DA LÓGICA	18
1.2.1 Círculo do processo de fundamento	25
1.2.2 A autofundação da Lógica e o caráter especulativo	30
1.3 O PRINCÍPIO DO SISTEMA DE FILOSOFIA: COMEÇO IMEDIATO OU MEDIATO	34
1.3.1 O capítulo “ <i>Com que se deve começar na Ciência (Filosofia)?</i> ”	35
1.3.2 Na busca de um princípio objetivo para o sistema de filosofia	42
1.3.2.1 A intuição intelectual de Schelling na unidade imediata do saber na relação com o absoluto	44
1.3.2.2 A fragilidade do apelo à intuição, proposto por Schelling, conforme perspectiva hegeliana.....	50
1.3.3 O espaço da subjetividade no sistema, aproximação de Hegel a Fichte ..	51
2 POSIÇÕES DE FULDA E PUNTEL SOBRE O PROBLEMA DO COMEÇO EM HEGEL	62
2.1 O MARCO SITUACIONAL DA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> EM RELAÇÃO AO PROBLEMA DO COMEÇO.....	62
2.1.1 O vínculo da <i>Lógica</i> com o empírico, pelas lentes de Fulda.....	66
2.1.2 A mudança de significado da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	68
2.2 A POSIÇÃO DE PUNTEL SOBRE <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> DE 1807 NO QUADRO DO SISTEMA DE HEGEL	74
2.2.1 A co-originariedade de Lógica, Fenomenologia e Noologia, segundo Puntel. 78	
3 O MOVIMENTO IMANENTE DO CONCEITO E A SUA AUTOFUNDAMENTAÇÃO	80
3.1 A ESTRUTURA CIRCULAR DO CONCEITO FRENTE AO PROBLEMA DO COMEÇO DA LÓGICA.....	80
3.2 O ABSOLUTO PELAS “COSTAS” DO ENTENDIMENTO	85
3.2.1 O mecanismo da lógica do entendimento.....	88

3.2.1.1 A interioridade e a exterioridade no movimento lógico	91
3.2.1.2 O desenvolvimento do ser aí	93
3.2.2 A superação da abstração da lógica do entendimento, inerente à cultura da época.....	95
3.2.3 A dimensão negativamente racional, superando a perspectiva da finitude.....	99
3.3 O MOVIMENTO INTERNO DO CONCEITO, PELA LÓGICA DIALÉTICO-ESPECULATIVA	103
3.3.1 A dimensão especulativa da lógica	104
3.3.2 A justificação imanente do Conceito	106
3.4 A AUTOFUNDAMENTAÇÃO DA LÓGICA E O MOVIMENTO LÓGICO A PERPASSAR PELA DIFERENÇA.....	110
3.4.1 A autodeterminação reflexiva do pensamento	115
3.4.2 A natureza da reflexão extrínseca (die äußere Reflexion) na negatividade ainda exterior	120
3.4.2.1 A diferença a partir do Conceito, superando a forma de exterioridade	126
3.4.2.2 A dimensão lógico-especulativa	128
3.4.2.3 A contradição superada e a determinação lógica	132
4 PROCESSO CIRCULAR DA AUTORREFLEXÃO DO ABSOLUTO E A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO COMEÇO	134
4.1 A DETERMINAÇÃO IMANENTE DO ABSOLUTO.....	137
4.2 OS MODOS DE EXPOSIÇÃO DO ABSOLUTO	140
4.3 O PROBLEMA DO COMEÇO DISSOLVIDO PELA IMANÊNCIA DO CONCEITO	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
REFERÊNCIAS.....	154

INTRODUÇÃO

Nossa época parece atribuir um significado forte à subjetividade, sem, no entanto, harmonizá-la suficientemente com o mundo objetivo. De outro lado, a razão encontra dificuldades em expressar as relações fundamentais que constituem o universo do mundo efetivo em suas leis necessárias. Há problemas importantes no universo onde habita o ser humano e todos os outros seres que indicam conexões estruturais necessárias na constituição desse universo. Fato que está a merecer um olhar cuidadoso, sobretudo a estrutura lógica que sustenta as conexões básicas do ambiente e abre caminho para uma razoável mediação entre o humano e o sistema como um todo, do qual faz parte.

Tudo indica que um sistema de saber rigoroso remete à fundamentação a base de uma lógica metafísica. Essa questão nos remete a Hegel, porque ele propõe uma metafísica crítica contra o pluralismo teórico, que se perde na infinitude de subsistemas e, muitas vezes, em tendências que se nutrem do relativismo e niilismo. Contudo, não parece ser um despropósito examinar, com paciência e cuidado, a complexidade das ciências particulares à luz da razão, em um olhar rigoroso e radical, que possa superar as visões meramente pragmáticas, subjetivas e psicologizantes. O centro de convergência desse problema remete à compreensão do filosofar como sistema, a considerar a sua estrutura básica e o seu ponto de partida.

Considerando esses elementos preliminares, o centro de nossa pesquisa remete especialmente ao começo da *Lógica* em Hegel, dado que o autor propõe conciliar o saber absoluto com um sistema de pensamento lógico que harmonize as

dimensões positiva e negativa do método. Entretanto, parece haver um problema central nesse propósito hegeliano. Será possível uma conciliação entre o saber absoluto e a manutenção da contingência na estrutura lógica do sistema? Um indício desse problema está em que a natureza da lógica racional, que sustenta o método do sistema filosófico, define necessariamente a natureza do começo da *Lógica*. Consequentemente leva à investigação sobre o caráter circular do lógico, dada à relação de conteúdo e forma no sistema.

Hegel mostra na *Lógica* o percurso do movimento racional de um processo de desenvolvimento que se sucede do mais indeterminado ao mais determinado, perpassando, reflexivamente, as fases da Lógica do Ser, da Lógica da Essência à Lógica do Conceito, momentos e dimensões marcados pela intensidade do caráter subjetivo, em que a Ideia se reencontra consigo, como desdobramento do objetivo-subjetivo-lógico. Isso leva ao problema do começo da Lógica, que reflete a unidade do lógico, decorrente do processo imanente de desenvolvimento de seu interior e exterior.

Buscando avançar na descoberta de conhecimentos que fornecem algumas pistas nesse empreendimento, cabe concentrarmos na análise dos principais textos de Hegel, que possam revelar não somente os elementos centrais dessa problemática, inclusive alguns propostos pelo autor, mas também analisar e atentar especialmente às incongruências apresentadas. Incluem-se, nesse contexto, as considerações de comentaristas clássicos e outros pensadores que propuseram formas de compreensão e ampliação do problema. Para além da preocupação com a consistência conceitual, buscamos, também, desdobrar amplamente algumas questões no âmbito da realidade concreta, às vezes, até pragmática, para que esta

pesquisa pudesse ser mais bem compreendida e aproveitada em diferentes áreas e competências, tendo um espectro mais universal.

O primeiro capítulo apresenta o processo de depuração da consciência no percurso de elevação ao nível do saber puro, conforme propõe Hegel. Após, analisamos o problema do começo da *Lógica* e o seu desdobramento. Tudo que estiver pressuposto, em um primeiro momento, passa a ser repostado no segundo momento. Com esse propósito, Hegel reconstrói criticamente a noção de causa, compreendida agora como um momento de autocausação da substância una, plenamente reflexiva, pelo processo de autodeterminação da subjetividade absoluta, em que substância se revela conceito. Portanto, o começo não deve ser um fundamento externo à imanência do Conceito lógico.

O processo de determinação é um processo constante de interiorização na direção do conceito, o que rompe também com a noção de essência fixa. A própria noção de sistema implica que o começo e o fim estão intrinsecamente ligados à lógica pressuposta desse sistema. Foram várias as propostas de acesso ao ser. O desafio é saber se o fazemos via acesso direto, imediato ou mediato, e as implicações destas abordagens para o próprio sistema filosófico. Tanto a filosofia de Fichte quanto a de Schelling, cada qual a seu modo, tentaram estabelecer um princípio universal para o filosofar, o que gerava consequências diretas à natureza do começo do sistema de filosofia.

O segundo capítulo analisa o fato de a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a despeito de apresentar a função de elevar a consciência sensível, consciência ingênua, ao nível de autoconsciência e, por fim, à razão, oscilar quanto a sua posição ao longo das obras no sistema filosófico. A análise se pauta fundamentalmente na verificação do espaço lógico da subjetividade, no

desenvolvimento lógico-especulativo do sistema filosófico. Dois autores, Fulda e Puntel, entre outros, atualizam essa questão pela compreensão e a demarcação dos pressupostos filosóficos que definem, em última instância, a mudança de posição da Fenomenologia ao longo do desenvolvimento das obras de Hegel. Esse capítulo traz um passo importante no desenvolvimento do problema do começo, na medida em que dialoga com esses autores e aí abre caminho para algo novo.

A natureza da *Fenomenologia* determina o seu lugar no conjunto do sistema filosófico, mas a sua natureza depende da natureza da Ideia Lógica, que fundamenta o sistema de filosofia. O esclarecimento dos pressupostos da função e posição da Fenomenologia revela elementos pertinentes à lógica do sistema filosófico que, por sua vez, estabelece as condições do começo do filosofar. A questão fundamental diz respeito à dúvida sobre o caráter do começo ser relativo ou absoluto. Conforme o entendimento de Fulda, a *Fenomenologia* é uma parte do sistema, portanto necessária para a efetivação do Conceito. Assim, apresenta também uma justificação da ciência frente à consciência. Puntel chama a atenção o fato de que Fulda atribuiria à *Fenomenologia* uma posição externa ao sistema filosófico.

O terceiro capítulo trata da implicação do novo marco da filosofia moderna, que amplia o âmbito do pensamento lógico para a presença da dimensão de subjetividade no sistema lógico filosófico. Hegel acredita poder legitimar o saber absoluto via o processo reflexivo crítico, reconduzindo o saber fenomenológico a seu alicerce lógico, um saber absoluto capaz de fundamentar-se de modo último na *Ciência da Lógica*.

Cabe analisar algumas implicações importantes dessa nova forma de método e considerar o impacto desse movimento para a situação do começo do sistema. É necessário investigar um caminho de saída desse fosso, da dualidade que mina as

filosofias da reflexão, meramente negativas, e expor a necessidade de um novo parâmetro, qual seja o de sistema de unidade e totalidade dialética. Esse capítulo se propõe a apontar os principais elementos relativos a essa questão. Isso passa imediatamente pela análise da crítica de Hegel à lógica do entendimento, bem como a necessidade de sua superação. Hegel pressupunha que a cultura do mundo moderno expressava o espírito absoluto e que o conceito podia captar, em termos lógicos, este espírito absoluto. À filosofia compete, portanto, encontrar o método adequado a superar esse problema, o método lógico-especulativo. Confiava que somente quando a reflexão está relacionada ao absoluto, ela tem consistência e que apenas pela radicalização da negatividade se alcança o conceito pleno.

O quarto capítulo pretende mostrar que o processo lógico que tiver a pretensão de ser crítico, de manter o espaço conceitual da diferença e a contingência e historicidade não pode estruturar-se à base de um processo lógico necessário e postular o saber absoluto. Pretende-se igualmente investigar o risco de a forma de autorreflexão do absoluto, proposta por Hegel, cair em uma circularidade viciosa. A *Lógica* tem por base uma reconstrução crítica das categorias do mundo, mas, por autoreferencialidade do Conceito, no conjunto dos sentidos lógicos, pretende chegar ao desenvolvimento interno da lógica da Ideia absoluta. O absoluto busca o seu autoesclarecimento no completo desenvolvimento da Ideia lógica. Esse projeto de saber absoluto mostra-se problemático e merece uma atenção especial, para encontrar medidas que possam sinalizar alguma forma de superação do mesmo.

ADENDO:

Com o propósito de tornar a identificação das obras de Hegel mais simples, àquelas citadas com mais frequência neste trabalho, estão sendo incluídas, nas referências e notas, algumas abreviações, tais como:

Diferencia - *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.*

Enz, I - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*

Enz, II - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*

Enz, III - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*

PhG - *Phänomenologie des Geistes.*

Propedêutica - *Propedêutica filosófica*

WL, I - *Wissenschaft der Logik I*

WL, II - *Wissenschaft der Logik II*

1 OS ELEMENTOS DO COMEÇO DA LÓGICA EM HEGEL

No horizonte de busca de um princípio de unidade para o sistema de filosofia, para estruturar o sistema lógico da totalidade que, ao mesmo tempo, fosse um sistema com dinamicidade e movimento, Hegel propõe vários elementos importantes na tessitura dessa problemática. Assim, o problema do começo do filosofar remete imediatamente a uma análise da proposta de radicalização epistêmica do processo de conhecimento do sujeito que acreditava elevar esse sujeito ao patamar da lógica pura, além de afirmar a unidade entre ser e pensar.

A proposta de estruturar a autonomia do pensamento puro merece uma investigação minuciosa, na medida em que o processo lógico, pautado em uma necessidade lógica apriorística, leva o sistema do filosofar para uma esfera autofundada em um processo circular vicioso.

1.1 A AUTONOMIA DO PENSAR PURO PELA CORRELAÇÃO DE SER E PENSAMENTO

Este capítulo trata da forma como o Conceito sustenta o movimento interno de justificação que inicia desde a *Fenomenologia do Espírito* até a *Lógica*. É um movimento de justificação a ser superado ao longo do processo de autofundamentação, ancorada na *Lógica Subjetiva*. “[...] sendo que a *Fenomenologia do Espírito* é a ciência da consciência que tem por fim expor que a consciência tem

como resultado final o conceito ciência, quer dizer do puro saber”.¹ Então, há que se considerar que a *Fenomenologia* serve como pressuposto (um dos) da ciência filosófica, já que eleva a consciência ao nível do saber puro ou do conceito puro de ciência. Na *Ciência da Lógica*, o saber puro é último, mediado. O problema é saber como se relacionam estes dois processos de mediação, o fenomenológico e o lógico, e em que sentido este último é capaz de liberar-se do primeiro.²

No processo de desenvolvimento da consciência, na *Fenomenologia do Espírito*, começa o processo de depuração da consciência, a partir da consciência empírica, do mais sensível, que ainda é um saber imediato. Nessa mesma ciência, se examina o que contém tal saber imediato. Outras formas de consciência, submetidas a uma breve reflexão, já se mostram inadequadas para serem apresentadas como saber. Hegel pretende mostrar, pela obra *Fenomenologia do Espírito*, como os subjetivismos, psicologismos, dogmatismos cedem gradual e ascendentemente lugar à compreensão do pensamento mais racional até alcançarem o nível do conhecimento totalmente fundamentado, que constitui a unidade do ser e pensar.

Enquanto a consciência imediata é o ponto de partida do pensamento, representando um momento primeiro para a ciência, já, na *Lógica*, como *pressuposição*, a pressuposição é justamente o resultado do processo fenomenológico, isto é, representa o puro saber.

¹ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. I Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, p. 67.

² Considerando que o começo deva ser lógico, devendo realizar-se totalmente em si, livre de qualquer exterioridade, que ser e Saber sejam equivalentes, tem sentido o surgimento de várias questões: De que forma a *Lógica* pode pressupor a *Fenomenologia do Espírito*? Como pode a *Lógica* pressupor a *Fenomenologia* e não cair para fora de si, depender, portanto, da exterioridade? A *Lógica* não pressupõe um indivíduo que se decide a pensar? As formas do pensamento e categorias estão previamente dadas à linguagem do homem. Todo o pensamento se dá na linguagem. A *Lógica* opera mediante categorias que já foram trabalhadas historicamente. Desta forma, a *Lógica* pressupõe, no início, o trabalho da tradição: de garimpagem das categorias.

1.1.1 A radicalização epistêmica como superação imanente do ceticismo extremo na *Fenomenologia do Espírito*

Na medida em que a *Fenomenologia do Espírito* apresenta o processo de elevação da consciência ingênua ao nível do pensamento puro, que é o conceito puro da ciência, ela acaba servindo como pressuposição para o sistema filosófico. Para a *Ciência da Lógica*, o saber puro é primeiro (e último), está pressuposto porque foi mediado pela *Fenomenologia do Espírito*.³ Surge, desta forma, outro problema. Onde se estabelece o começo do sistema? Este deve necessariamente ser imediato ou pode ser mediato, estar na *Ciência da Lógica*, enquanto, nesta obra, se pressupõem os préstimos da *Fenomenologia do Espírito*, que já teria feito o trabalho de depuração do saber?

No capítulo sem número com que começa a *Ciência da Lógica*, Hegel estabelece esta discussão, perguntando se o início do sistema é imediato, mediato ou se contempla ambos. Como já se observou acima, a *Fenomenologia do Espírito* principia com o processo de depuração da consciência, partindo da consciência empírica, do mais sensível, ou seja, da certeza imediata. Trata-se do exercício de ciência, do exame do conteúdo do saber imediato. Mas, após ter assumido diversas formas de consciência, por exemplo, a revelação interior, espiritual e intuitiva, estas se mostram pelo processo de reflexões filosóficas infundadas e, portanto, inadequadas.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a exposição da consciência imediata constitui o primeiro momento, o imediato na ciência e, conseqüentemente, trata-se do

³ HEGEL, WL, I, 1986, p. 65s.

momento da pressuposição. Para a *Lógica*, esta pressuposição já é resultado, um exercício de mediação. A ideia configura, na *Lógica*, o eixo propulsor do processo de mediação. Aqui, então, tem-se a razão pela qual acontece o movimento da mediação, a passagem das formas imediatas do pensamento que se eleva ao Ser.

Hegel estabelece uma crítica à noção tradicional dos pressupostos, entendendo, contra a forma tradicional, que o papel da filosofia é refletir e mediar os pressupostos e os fundamentos estabelecidos. Neste contexto, o filosofar não pode partir de pressupostos rígidos nem de fundamento absoluto. Exclui a condição de dependência em relação a algo que lhe seja externo. Toda a ciência e filosofia iniciam o seu percurso crítico por algo, e é isto que implica o começar, assim, este iniciar depende estritamente da razão e nela deve estar legitimado. Na medida em que se postula o vínculo da razão com algo extrínseco, com qualquer tipo de relação externa à razão, mediação externa, então o pensamento cai em dualidades, o que, para Hegel, representa um limite no filosofar, uma postura não rigorosa. “O saber puro [...] tem superado toda relação com algum outro e com toda mediação; é o indistinto; por conseguinte, este indistinto cessa de ser ele mesmo saber; somente fica presente a simples imediação”.⁴

A concepção de progresso no ato de filosofar não significa descobrir ou estabelecer fundamentos, mas estabelecer uma reflexão rigorosa do pensamento sobre si mesmo, tendo em vista um progresso no percurso das determinações de pensamento.⁵

Sendo assim, o que está no começo deve alcançar o fim, e o que está no fim deve voltar-se sobre o começo. O que não quer dizer que este recomeço, o fim que

⁴ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 68.

⁵ No sistema de Hegel, o espírito absoluto representa a verdade mais concreta, a verdade última de todo o ser. Neste sentido, há uma circularidade, porque aquilo que está no começo deve se desenvolver no decorrer do processo do pensar, até alcançar o seu desenvolvimento completo.

agora retornou ao começo, seja uma repetição lógica do começo, porque, então, o processo seria formal, tautológico. Ao contrário, Hegel propõe uma lógica dialética metafísica. Em uma exposição concisa, na *Enciclopédia* (§ 79 – 81), na apresentação da lógica da pressuposição e da posição, Hegel destaca o caráter especulativo da lógica, como forma de superar o processo tradicional de fundamentação.

A mediação do pensamento sobre si mesmo mostra que compete ao filosofar demonstrar a pressuposição da unidade do pensamento. A mediação intrínseca sinaliza a unidade entre ser, essência e conceito.

Nesta linha, observa-se que, “Para a ciência, o essencial não é tanto que o começo seja um imediato puro, senão que o seu conjunto seja uma recorrência circular em si mesmo, em que o Primeiro se volte também o Último, e o Último se volte também o Primeiro”.⁶

Logo, tudo o que estiver pressuposto em um primeiro momento deverá ser demonstrado criticamente em meio ao sistema. Desta forma, voltar-se sobre os fundamentos significa retroceder, e retroceder significa progredir.

1.2 O SABER AUTOFUNDADO DA LÓGICA

Existem diversas formas possíveis de se compreender a circularidade de um sistema. Contudo, aqui se quer veicular a compreensão de substância e de causa a ela atrelada. Portanto, um modo de compreender a estrutura circular do Conceito, isto é, o princípio lógico que estrutura o sistema hegeliano, é acompanhar a

⁶ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 70.

reinterpretação hegeliana da noção de “substância” e do conceito de “causa” a ela vinculado. A pergunta é: como entender a “relação de substancialidade”, tratada no terceiro capítulo da terceira seção da Doutrina da Essência?

Como exercício de digressão, pode-se observar que, nos escritos de Nürenberg, Hegel havia afirmado que “o efetivo é *substância*” [*das Wirkliche ist Substanz*].⁷ Justamente porque o efetivo é a unidade da possibilidade com o ser determinado, sendo que a substância é o em si, enquanto se determina a si mesmo. Quando esta reflexividade transparece plenamente, a substância já é *também* sujeito (= Conceito). Todavia, Hegel mostra que a substância é a representação negativa do absoluto em si mesmo. É negativa, porque o seu desenvolvimento dispensa a recorrência a qualquer elemento externo à razão. “A substância é, por isso, a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como sua negatividade absoluta, isto é, como *poder absoluto* e, ao mesmo tempo, como a *riqueza de todo o conteúdo*”.⁸ Todo o conteúdo tem relação com a substância, determinando-se positiva e negativamente. Como efetividade, a substância expressa a correlação das dimensões de unidade e multiplicidade no processo de determinação ativa. A esfera da necessidade expressa a unidade da possibilidade e efetividade.

Há uma correlação estreita entre substância e causa? Hegel quer dissolver a noção clássica de essência e substância. O fundamento passa a ser um movimento da reflexão da substância. O fundamento não está mais ancorado em uma essência fixa ou em uma substância fixa, firmada como substrato. “Assim, a essência, enquanto se determina como fundamento, procede somente de si mesmo. Portanto,

⁷ HEGEL, G.W.F. **Propedêutica filosófica**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989b, p. 29, § 49.

⁸ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, § 151.

como fundamento, se põe como essência e, no fato que se põe como essência, consiste justamente a sua determinação”.⁹

A substância, no entendimento de Hegel, remete ao movimento autodeterminado do pensamento que reflete sobre si mesmo. A noção de um substrato externo à razão, à existência do ser, é refutada. A substância apenas permanece dentro de uma nova compreensão e é dinâmica e imanente ao desenvolvimento do ser, até que o próprio ser se revele como uma face do conceito.

Este movimento da acidentalidade é a capacidade de atuar da substância, como tranquilo surgir desde ela mesma. Ela não atua contra algo, senão somente frente a si, como simples elemento carente de resistência. A eliminação de algo pressuposto é a aparência que vai desaparecendo; somente na atividade que elimina o imediato, este imediato mesmo se forma, ou seja, é aquele aparecer; e somente o começar de si mesmo é o por este mesmo, de onde procede ao começar.¹⁰

Todo o conteúdo tem relação com a substância, determinando-se positiva e negativamente. O ser é também essência.

A essência se determina a si mesmo como fundamento. [...] A essência é somente esta negatividade sua que é a pura reflexão. É esta pura negatividade como o retorno em si do ser; assim está determinada em si, ou para nós, como o fundamento, em que o ser se resolve. Porém, esta determinação não está posta pela essência mesma, ou seja, a essência não é fundamento, precisamente porque não há posto por si mesma esta determinação sua.¹¹

A renovada noção de substância traz também vinculada uma nova noção de causa. Hegel critica a noção clássica de causalidade, ancorada na ideia de substância como substrato permanente, causa externa da reflexão e movimento do absoluto. Essa ideia de um substrato como substância agente que movesse todo

⁹ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 80-1.

¹⁰ Ibidem, p. 220.

¹¹ Ibidem, p. 80.

Ser é objeto da crítica hegeliana. Hegel pretende superar essa visão clássica de fundamento e de causalidade. No entanto, a sua proposta toma outra direção.

Desta maneira, a causalidade há retornado a seu conceito absoluto e, ao mesmo tempo, tem alcançado o conceito mesmo. Ela é, em primeiro lugar, a necessidade real, identidade absoluta consigo mesma de maneira que a diferença entre a necessidade e as determinações que nela se referem mutuamente são substâncias, livres realidades uma frente a outra. A necessidade, assim, é a identidade intrínseca; a causalidade é sua manifestação, em que sua aparência do ser outro substancial se tem eliminado, e a necessidade se tem elevada à liberdade. – Na ação recíproca, a causalidade originária se apresenta como um surgir que procede de sua negação, da passividade, e como um perecer naquela, quer dizer, como um devir.¹²

A substância, sendo livre, é também absoluta. Ela tem movimento a partir de si mesmo. Ela não precisa sair de si. A substância mesma é o sujeito e coloca o conteúdo a partir de si mesma.

Assim se estabelece uma diferença fundamental em relação à noção clássica de fundamento. Para Hegel, o Fundamento representa a necessidade crítica de a razão apresentar seus pressupostos de validação em meio ao processo de desdobramento lógico. “A causa como *Coisa originária* tem a determinação de autonomia absoluta e de uma consistência que se mantém ante o efeito [...]”.¹³ Esta relação é absoluta, porque, no efeito, não há propriamente algo novo em relação à causa.

Para superar a forma de representação de causa própria da forma do pensar do entendimento, um pensamento linear e formal, Hegel mostra que o efeito é a causa suprasumida, sendo que aí a causa se torna ser-posto. No efeito a causa não desvanece, mas se torna reflexiva, somente nele (no efeito) ela se torna efetivamente causa. É o que Hegel chama de causa sui. Então, a diferença entre

¹² HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 238-9.

¹³ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 153.

causa e efeito consiste justamente em que um é o pôr, e o outro é o ser posto, portanto, trata-se de uma diferença de forma.

A liberdade da substância está em que ela tem em si o seu próprio conteúdo de determinação, um processo totalmente em si e para si.¹⁴ Sendo livre, é também absoluta, movimenta-se a partir de si mesma, sem sair de si. A substância torna-se, assim, sujeito e coloca o conteúdo a partir de si mesma. Conforme a expressão de Hegel, “A substância é causa, enquanto reflete sobre si, perante seu passar para a acidentalidade [...]”.¹⁵ Esta relação é absoluta, porque, no efeito, não há propriamente algo novo em relação à causa. Para superar a forma de representação de causa, dada pela forma do entendimento, linear e formal, Hegel mostra que o efeito é a causa suprassumida, sendo que aí a causa se torna ser-posto. No efeito, a causa não desvanece, mas se torna reflexiva, dobra sobre si mesma, somente nele (no efeito) ela se torna efetivamente causa. É o que Hegel chama de *causa sui*. Fica eliminada a perspectiva de causalidade linear. A substância representa uma relação de elementos, determinações, que agem entre si, relação de totalidade imanente.

A causa é também efeito e o efeito é também causa. Mas como se dá essa relação? Para Hegel, o problema consiste na forma de reflexão do pensamento linear, isto é, a forma própria do entendimento. A série causal linear, característica da finitude, carrega em si um impasse:

A finitude das coisas consiste, portanto, em que, enquanto segundo o conceito causa e efeito são idênticos, essas duas formas se apresentam separadas; de maneira que, se a causa, na verdade, é também efeito, e o

¹⁴ HEGEL, **Propedêutica**, 1989b, p. 29, § 51.

¹⁵ HEGEL G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. I.** Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, § 153.

efeito com certeza é também causa, contudo não é sob a mesma relação que o efeito é causa, nem sob a mesma relação que a causa é efeito.¹⁶

Isso leva Hegel ao problema da má infinitude. “Isso dá novamente o progresso infinito, na figura de uma série infinita de causas, que se mostra ao mesmo tempo como uma série infinita de efeitos.”¹⁷ Logo, estaria aqui deflagrado o progresso ao infinito. Como vencer este movimento? Como pensar o fundamento? A causalidade precisa, segundo Hegel, dar-se na forma de relação da ação-recíproca. Nessa forma de pensamento, “[...] o avançar em linha reta das causas está *recurvado e dobrado sobre si*”.¹⁸ Hegel fala aqui da necessidade de se compreender bem esta relação, que trata de momentos que se alternam, em que causa é também efeito e efeito é também causa. A causa é a relação do todo em processo de desdobramento. A causa é universal, atua totalmente sobre si mesma. A causa passa para a ação-recíproca sem sair da esfera da substância. Causalidade originária e absoluta representa o movimento da substância sobre si mesma, em um processo de autodiferenciação.

Percebe-se, desta forma, como Hegel reconstrói criticamente a noção de “causalidade”, agora como momento do processo de autocausação da substância una, cuja atividade de determinação, tornada plenamente reflexiva, é processo de autodeterminação da subjetividade absoluta. A substância se revela Conceito. Este processo circular de autodeterminação é a peça central na problematização hegeliana da noção clássica de fundamento.

É preciso, então, problematizar o começo do sistema, que não pode ser considerado seu “fundamento”. O ponto de partida necessita de justificação a ser

¹⁶ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 153 / adendo.

¹⁷ *Ibidem*, § 153 / adendo.

¹⁸ *Ibidem*, § 154.

dada no desenvolvimento do sistema, porque o começo é pura imediatidade. Se o começo tivesse qualquer relação, mediação plenamente justificada fora da *Lógica*, conseqüentemente esta pressuporia um fundamento externo a ela mesma. “O começo é, por conseguinte, o puro ser”.¹⁹ É nesse sentido que avançar em filosofia é muito mais um retroceder e uma problematização crítica do começo, em busca da verdade, que viria ao final da jornada, por meio da qual resultaria que aquilo, com que se começou, não é algo efetivo, senão que representa em efeito apenas uma pressuposição e um problema. Esta última, a verdade, constitui, pois, também aquilo de onde surge o primeiro que, em um primeiro momento, se apresentava como imediato: o que era apenas pressuposto agora é problematizado e repostado no processo de autofundamentação da ideia.

O espírito absoluto se apresenta como a verdade mais concreta, última e mais elevada de todo o ser, resulta ainda mais reconhecido como o que se realiza ao final do desenvolvimento. Nesse sentido, há uma espécie de circularidade, porque aquilo que está no começo deve ser desenvolvido no decorrer do processo até alcançar o seu desenvolvimento completo, e o que está no fim volta a ser começo. A interrogação fica por conta de saber se este começo é o início do processo ou está vinculado ao processo como um todo. Na dimensão do espírito, a reflexão retorna sobre si mesma, em um pensamento que se desdobra nele mesmo, na busca da explicitação de todos os seus pressupostos. Segundo Hegel, o fundamental “[...] para a Ciência não é tanto que o começo seja um imediato puro, senão eu seu Todo seja uma recorrência circular em si mesmo, em que o Primeiro se volte também ao

¹⁹ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 69.

último, e o último retorne também ao Primeiro”.²⁰ Assim, toda a pressuposição do começo deve ser reposta no sistema.

1.2.1 Círculo do processo de fundamento

Qual é o fundamento da *Lógica*? Existe uma essência, um substrato, à base do qual se estabelece o caminho seguro para o pensamento rigoroso? Deve ser esse o caminho da busca para um filosofar rigoroso e consequente?

De um lado, Hegel afirma que “a essência se determina a si mesma como fundamento”.²¹ Em um primeiro plano, o fundamento remete a uma relação reflexiva entre o todo e as partes. Contudo, todo e partes não são pólos fixos, mas correlatos, movimentando-se. Constituem conceitos de uma mesma relação e têm a característica de reunir dois termos distintos em unidade.

A questão central, nessa relação de determinação de todo e partes, constitui um novo parâmetro para a fundamentação do processo. Hegel dissolve todas as formas de compreensão da fundamentação que comportem, em algum grau, uma prioridade ou exclusão pura, como, por exemplo, pensar a prioridade do todo sobre as partes.

Relevante é a pretensão de Hegel superar a forma dura (exterior) de fundamentação. Mas como pretende isso? Ora, o ato puro de fundamentar consiste na relação dialética do pensar. O ato de fundamentar representa a própria relação do

²⁰ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 70.

²¹ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 80.

todo com as partes e vice versa, em que o todo é também uma categoria, pólos em relação, são interdependentes. Por isso, o todo não tem prioridade sobre as partes, assim como as partes não têm prioridade sobre o todo. Há tão-somente uma relação, o que, conseqüentemente, enfraquece a noção de pólos. A concepção de pólos pressupõe a prioridade de um sobre outro.

O cerne do pensamento crítico e rigoroso se estabelece na relação, em um movimento, mas que, rigorosamente, esvazia a noção de passagem. Isto mostra que há uma reciprocidade concomitante entre as partes e o todo, sendo que as partes só existem em função de um todo, e o todo somente existe como conexão total entre as partes.

Há um novo patamar para a fundamentação ou a autofundamentação. Há que se perceber também uma mudança na relação da essência. É necessário, igualmente, dissolver a noção dura de essência, como aconteceu com a categoria de ser. Pelo menos àquela essência que se compreende como fundamento do ser.

Hegel leva em consideração a filosofia da reflexão, filosofia crítica, mas como um momento na filosofia que se autofundamenta. Veja-se como ele propõe a dissolução:

A essência é somente esta negatividade sua que é a pura reflexão. E esta pura negatividade como o retorno em si do ser; assim está determinada em si, ou para nós, como o fundamento, em que o ser se resolve. Porém, esta determinação não está posta pela essência mesma, ou seja, a essência não é fundamento, precisamente porque não há posto por si mesma esta determinação sua. Sua reflexão, entretanto, consiste nisto: em pôr-se e determinar-se como o que é antes em si, quer dizer, como um negativo.²²

Perceba-se que Hegel nega que a essência possa ser o fundamento. A filosofia negativa não existe sem a filosofia positiva. A essência não se determina exclusivamente a partir de si.

²² HEGEL, **WL**. II, 2003, p. 80.

Do princípio dialético, pela correlação das partes no todo e vice versa, surge a tensão que deflagra o movimento que é impulsionado pela influência recíproca na correlação entre partes e todo. Qualquer processo de abstração é golpeado pelo reflexo do todo antecipado, em termos de projeção. Não há partes ou fenômenos fora dessa condição.

Com o propósito de esclarecer um pouco mais a dinâmica desse processo, dando-lhe mais visibilidade, pode-se partir do seguinte exemplo: a criança, um ser que se exterioriza, como manifestação fenomênica, representa uma determinação, um momento do homem adulto. Esse ser criança, em uma compreensão dialética dessa categoria, afirma o homem adulto e, ao mesmo tempo, o objeta, contrapondo-se ao puro em si do homem adulto. O pólo do todo necessita da afirmação exterior, portanto é também parcial e, simultaneamente, é negado por ela. À base desse princípio, mostra-se que o homem adulto não é a essência da criança. O essencial é a relação dialética constitutiva desses elementos. Ambos os pólos são integrantes de uma categoria mais interior e fundamental, que corresponde ao ser homem, categoria que comporta ainda outros elementos como ser jovem, ser idoso, por exemplo.

O pólo de interioridade deve ser compreendido como o momento mais autofundado no processo de determinação de mais concreção. Assim, interior significa mais profundo, mais determinado, mais concreto, logo mais avançado no conjunto do processo de autofundamentação, em um movimento constante de superação da exterioridade.

Nessa relação dialética – interior/exterior –, vê-se que o por si (interior/essência) da criança é o ser homem, inclusive adulto, ancião que igualmente necessita da exteriorização como forma de afirmar seu ser. Nessa relação dialética,

a realização do homem passa por todos esses momentos de afirmação e deles é dependente. De outro lado, também se pode destacar que o adulto somente é porque a criança é. O que mostra que a criança também é condição para o adulto. Ser e essência constituem uma relação.

O fenômeno, expresso na forma de criança, representa uma negação do fenômeno jovem, adulto, idoso etc. Essa condição, que é própria da natureza de relação, nesse exemplo, fomenta uma tensão no ato de pensamento. Tensão essa gerada pela relação de unidade e diferença entre o interior e exterior. Trata-se de tensão relacional de força. “Ao contrário, o fundamento é a mediação real; porque contém a reflexão como reflexão superada; é essência que, por meio de seu não ser, volta a si e se põe”.²³

Essa relação entre o em si e a sua exteriorização, acima indicada, é certamente mais complexa, envolvendo ainda outros aspectos a mais. Sob o ponto de vista do conceito, pode-se ainda mostrar outras dimensões, tais como: a psíquica, a biológica e a espiritual. A relação de todo e parte indica uma superação da própria noção de essência. Essência tem o *status* de ser uma categoria, um pólo, relacional, não o fundamento de outras categorias, como o de ser. Ser e essência constituem relação ambivalente.

O ser permanece em meio ao que desvanece. Um aspecto do ser determinado, como ser para outro, diz respeito à permanência da essência em meio à desvanecência do fenômeno. “A força é a unidade negativa em que se tem solucionado a contradição do todo e as partes, quer dizer, é a verdade daquela

²³ HEGEL, WL, II, 2003, p. 81-2.

primeira relação”.²⁴ A condição desta força é a própria atividade, não mais a matéria. Em última instância, a fundamentação conduz à ação, ação reflexiva.

Como o fundamento é imanente, a tensão existente vem da relação de pólos. Na *Lógica*, Hegel apresenta a renovada noção de fundamento que implica uma renovada noção de força, de tensão. A força sintetiza o movimento da relação recíproca das determinações do interior e exterior na relação de a essência e ser. A relação de fundamento é imanente. Estabelece-se a relação da reflexão imanente a si mesma. Conforme Hegel,

Assim, a essência, enquanto se determina como fundamento, procede somente de si mesma. Portanto, como fundamento, se põe como essência, e no fato que põe como essência consiste justamente sua determinação. Este pôr-se constitui a reflexão da essência, que se supera a si mesma em seu determinar; assim que, de um lado, é um pôr, de outro lado, é o pôr da essência e, portanto, são ambas as coisas em um ato único.²⁵

Portanto, não há no ser nada que não tenha sido posto pela essência, e neste sentido, essência e ser tem o mesmo grau, *status*, relacional. Na essência a força solicitadora é uma atividade que suscita por si. Não há nada no ser determinado que não tenha sido posta por si mesma (a essência).

A relação da essência com o ser expõe uma relação de fundamento. O fundamento é incondicionado, sendo que expõe, a partir de si, o em si dos momentos de determinação.

A coisa incondicionada é condição de ambos: porém é a condição absoluta, quer dizer a condição, que é ela mesma fundamento. Como fundamento, é agora a identidade negativa, que se há separado naqueles dois momentos – em primeiro lugar na forma da relação fundamental superada, quer dizer, de uma multiplicidade imediata, carente de unidade, extrínseca a si mesma, que se refere ao fundamento como o outro diferente dela e que, ao mesmo tempo, constitui o ser em si daquele fundamento. Em segundo lugar, se

²⁴ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 172.

²⁵ *Ibidem*, p. 81.

apresenta com o aspecto de uma forma interior, simples, que é fundamento; porém se refere ao imediato, idêntico consigo mesmo, como a um outro, e determina este imediato como condição, quer dizer, determina este em si seu como seu próprio momento.²⁶

Neste processo de determinação, a essência torna-se efetiva. Mantém, em uma relação dialética consigo mesma, totalmente imanente, em uma relação de em si e para si, todo o processo de determinação absoluta. A relação de necessidade e possibilidade revela a organicidade do conceito em processo de desdobramento.

1.2.2 A autofundação da Lógica e o caráter especulativo

Em primeira análise, pode-se considerar que a fundamentação e os seus desdobramentos representam um problema recorrente na História da Filosofia. Já em um quadro mais restrito, a fundamentação representa um problema central para a filosofia hegeliana.

Nos primeiros textos especulativos de Hegel, já transparece esse problema. Inclusive, na *Propedêutica Filosófica*, que poderia ser comparada a uma espécie de sementeira do sistema de filosofia hegeliano, esses elementos já se fazem presentes, ainda que de forma embrionária, considerando que a *Propedêutica* é relativa à primeira fase do desenvolvimento da filosofia. Com a ressalva de que nesta obra ainda não se encontra o desenvolvimento pleno da questão, o que viria a ocorrer nas obras posteriores.

²⁶ HEGEL, WL, II, 2003, p. 118.

Por isso, justifica-se a análise do desenvolvimento dos elementos básicos do problema da fundamentação à base da reconstrução da noção de causa, acompanhando a permanência dessa problemática ao longo do desenvolvimento geral das principais questões filosóficas, dispostas por Hegel. Assim se observa, nesse percurso, o desenvolvimento da gênese dos conceitos de fundamento e causa.

O problema da fundamentação não tem origem em Hegel, porque trata de um problema clássico, presente ao longo da História da Filosofia. Mas Hegel enfrenta esse tema como um problema moderno, com as tintas do espírito novo, espírito às alturas da modernidade.

Faz sentido pensar que a essência possa representar o substrato da filosofia em sua totalidade? Há que se repensar o lugar da essência diante do conceito. Veja-se que Hegel já mostra a sua preocupação quanto a essa possibilidade.

A essência é unidade absoluta do ser em si e do ser por si; seu determinar cai, por conseguinte, no interior desta unidade e não é nem um devir nem um transpassar, assim como tampouco as determinações mesmas são um outro como outro, nem relações com respeito a outro; são independentes, porém somente como as que estão em sua própria unidade recíproca.²⁷

Qual é efetivamente a abrangência e o *status* da essência? Pode ela representar a unidade absoluta entre o ser em si e por si? Nesse caso, ela teria prioridade sobre as outras esferas do lógico. De onde surge o fundamento do pensamento lógico, senão da Lógica Subjetiva?

Em primeiro lugar, o problema da fundamentação surge como uma reação ao processo de justificação que leva a uma série infinita, ou seja, à má infinidade. Hegel explica que o processo linear de pensamento incorre no erro de compreender que

²⁷ HEGEL, WL. II, 2003, p. 15.

limite no pensamento seja um limite externo ao pensamento, um limite que está além de si. Isso se deve ao fato de, nessa perspectiva, o absoluto ser compreendido tão-somente como ser, não como essência e conceito.

Hegel entende ser necessário superar essa parcialidade na compreensão do absoluto. A compreensão do absoluto como conceito circunscreve o limite como uma dimensão imanente. A noção de limite se restringe a algo posto pela própria reflexão, sendo o limite não algo externo à razão.

Não é por acaso que esse problema é tratado centralmente na lógica da essência, momento em que o pensamento reflete sobre as suas próprias determinações. Hegel critica a lógica do entendimento por ela ser incapaz de compreender esse problema. “O que a reflexão extrínseca determina e põe no imediato são, portanto, determinações extrínsecas a este”.²⁸ Hegel tem consciência da necessidade de superação da forma de pensar do entendimento, considerando que esse deveria ser superado dialeticamente a ponto de o limite ser compreendido como algo imanente, condicionado somente pela reflexão, ou seja, autocondicionado.

Com isso, a exterioridade da reflexão frente ao imediato se encontra superada; seu próprio pôr que se nega a si mesmo, é o fundir-se dela com seu negativo, com o imediato, e este fundir-se é a imediação essencial mesma. Resulta, por conseguinte, que a reflexão extrínseca não é extrínseca, senão muito mais reflexão imanente da imediação mesma [...].²⁹

O problema, constituído no ato puro de fundamentação dialética, enfrenta diretamente o problema do regresso ao infinito, apresentado no parâmetro do que Albert denominou, contemporaneamente, o “Trilema de Münchhausen”. Hegel pretende superar esse impasse. Acredita que a filosofia deve evitar que a

²⁸ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 29.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

fundamentação caia em uma série ininterrupta de justificações ou em uma base estrutural de pressuposições axiomáticas não fundamentadas ou que seja dependente de uma base intuitiva, sem demonstração racional de seus pressupostos.

Qual é o limite da lógica formal diante da necessidade das ciências? Para Hegel, é nisso que consiste, basicamente, a diferença das ciências empíricas com a filosofia, uma vez que as ciências empíricas processam a sua demonstração a partir de axiomas não fundamentados de forma final e precisam cada vez mais recuar ao infinito. Mostra também que a filosofia do entendimento e a lógica formal não têm estrutura para superar este impasse do pensamento linear.

Hegel, então, propõe uma lógica especulativa que seja capaz de superar a lógica proposicional, que ele entende ser uma forma limitada de pensamento, característica da lógica clássica. Compreende que a lógica proposicional é incapaz de colocar adequadamente o problema da fundamentação, devido à sua forma de pensar que é linear. Na lógica da essência, Hegel mostra que o problema da fundamentação pode ser superado mediante um pensamento reflexivo que seja capaz de superar a lógica proposicional.

A contradição solucionada é assim o fundamento, a essência como unidade do positivo e negativo. Na oposição, a determinação se tem desenvolvido com independência; porém o fundamento é esta independência concluída; o negativo constitui nele uma essência independente, porém como negativo.³⁰

Na relação dialética, o fundamento consiste no movimento da afirmação e negação, que se sustentam de forma correlacionada. Não há um pólo externo como substrato ou âncora a sustentar uma das dimensões. Não há um terceiro que seja

³⁰ HEGEL, WL, II, 2003, p. 69.

um retorno a si do ser posto. Ao contrário da forma dual de pensamento, há um além que é justamente a correlação dialética entre o interior e exterior.

No desenvolvimento da essência, porque o conceito, [que é] *um só*, é em tudo o substancial, apresentam-se as mesmas determinações que no desenvolvimento do ser [encontramos]; porém em uma forma *refletida*. Assim, em vez do ser e do nada, aparecem [agora] as formas do *positivo* e do *negativo*; o primeiro, correspondendo antes de tudo ao ser carente de oposição, enquanto *identidade*; e o segundo, desenvolvido (aparecendo dentro de si) como *diferença*.³¹

Substância não é um elemento ou instância externa ao mundo, mas a própria necessidade que revela a dimensão constitutiva da totalidade lógica de pensamento.

1.3 O PRINCÍPIO DO SISTEMA DE FILOSOFIA: COMEÇO IMEDIATO OU MEDIATO

Como partir de um lugar seguro? Essa é a preocupação de Hegel, quando propõe a temática do começo do filosofar. Enquanto o horizonte da filosofia moderna tinha a marca da reivindicação de passos seguros, marcados pelo pensamento reflexivo e crítico, Hegel vê-se diante do desafio de oferecer uma resposta à altura de seu tempo.

De um lado, uma filosofia que pudesse ser pensada a partir de um princípio seguro e, de outro, a necessidade de estabelecer a condição primeira, o início de processo seguro no desenvolvimento do sistema de filosofia, filosofia a ser

³¹ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 114.

compreendida como sistema e ciência. É um novo passo a ser dado, provocado pelas relevantes contribuições de Fichte e Schelling.

1.3.1 O capítulo “*Com que se deve começar na Ciência (Filosofia)?*”

Então, essa busca de um princípio pelo qual se pudessem desvelar os traços fundamentais do sistema de filosofia deveria ser a meta do filosofar. Disso, brota imediatamente a pergunta pela natureza desse princípio.

Um dos elementos, decorrentes da compreensão sistêmica de filosofia, é o problema do começo do sistema de filosofia. A natureza do começo da *Lógica*, uma lógica dialética, que promove constantemente a síntese do interior/exterior, não obstante todas as nuances que este processo envolve, mostra que o sistema implica uma relação imanente entre o começo do processo e a lógica a ela pressuposta, em sua concepção de filosofia.

Doravante, lançando-se um olhar sobre a História da Filosofia, percebe-se que a reflexão sobre com que começar o filosofar não é uma temática totalmente nova. A pergunta pelos princípios primeiros – e últimos – do filosofar é recorrente nas discussões dos grandes filósofos e correntes da filosofia, a citar os clássicos gregos, a filosofia moderna e, especialmente, no idealismo alemão.

Um componente novo surge no centro da questão. Hegel já se impressiona com esse fato. Percebe, no mundo moderno, a emergência de um espírito novo, que está a exigir do pensamento e da filosofia, em especial, um novo empreendimento,

um incremento. A razão disso é que o Hegel entendia que as condições prévias, o espírito, já estivessem dadas. O autor afirma:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para um novo período. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está pronto para submergi-lo ao passado e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente.³²

Toda a filosofia foi uma tentativa de testemunhar essa crença, constata Hegel. Em sua literatura, se verifica realmente um empreendimento mobilizador de todos os esforços, com o intuito de transformar a sua filosofia em uma expressão dessa nova fase.

Tornava-se urgente um salto qualitativo na filosofia que envolvesse tanto motivações políticas e culturais, quanto filosóficas, o que, no fundo, era uma expressão da mesma coisa. Um espírito altaneiro, de pretensões muito significativas para qualquer momento histórico. Princípio esse que fomentava e sustentava todo o empenho de Hegel na tentativa de responder às perguntas filosóficas, oriundas dos diversos setores da sociedade e da história.

Contudo, não são poucos os desafios que o autor haveria de encontrar pela frente. De significado relevante para o desenvolvimento da Ideia de filosofia, torna-se condição primordial perguntar pelas condições do começo do filosofar, sendo que esse novo espírito implica pressupostos centrais na concepção hegeliana de filosofia.

Assim, compreende-se que, no capítulo sem número, início da *Lógica*, Hegel tenha apresentado o problema do fundamento do conhecimento como sendo o problema central da filosofia moderna.

³² HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986, p. 18.

Hegel entra em contato com a tradição. Ali ele encontra elementos essenciais na natureza da filosofia de pensadores contemporâneos. Identifica esse novo espírito presente também e principalmente nas filosofias de Fichte e Schelling.³³

Nessa nova fase, a filosofia adquire um novo marco. Uma transformação fundamental, na qual o filosofar não se pauta mais meramente pela busca do saber, em uma expressão de amor à sabedoria, o que caracterizava o paradigma grego, mas pelo caráter científico, ao qual compete à exposição das condições objetivas do pensamento, com estrutura de sistema, exigência da época.

Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca o seu próprio valor na cientificidade; e, embora outros pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer. Então, posso esperar que essa tentativa de reivindicar a ciência para o conceito e de apresentá-la nesse seu elemento próprio há que abrir passagem por meio da verdade interior da Coisa. Devemos estar persuadidos que o verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado.³⁴

A tarefa da filosofia consiste em conciliar o caráter necessário do pensamento puro, sem pressuposição, imediato com o começo mediato, filosofia de matriz conceitual, científica e sistêmica, na qual o conteúdo se revela como resultado do processo de mediação, problematizando os fundamentos últimos do pensar, à base da relação conceitual.

Essa problemática se manifesta, de formas múltiplas, nas principais correntes do pensamento filosófico. Todas elas têm em comum a tematização dos fundamentos do conhecimento.

³³ Convém ver o capítulo sem número na *Ciência da Lógica*.

³⁴ HEGEL, **PhG**, 1986, p. 66.

A estrutura lógica do começo da filosofia depende da estrutura e natureza da própria lógica filosófica a ela subjacente. Hegel compreende que um sistema de filosofia deva ser dado à base do princípio de totalidade. Como esclarece em algumas passagens de seu texto, assim como: “O verdadeiro é o todo”,³⁵ “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”.³⁶ “Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade”.³⁷

À base desse princípio de totalidade, a verdade filosófica se estabelece na correlação das partes com o todo constituinte. Isso aponta para o vínculo entre a lógica do começo e a lógica do fim do processo, natureza da lógica intrínseca à própria constituição da ideia, categoria máxima, pressuposta da filosofia hegeliana. Já Gadamer criticava essa perspectiva.

A partir da compreensão da hermenêutica, na qual a existência é o horizonte e não objeto conceitual da filosofia, Gadamer entende que o problema do começo surge vinculado à teleologia, pressuposta no sistema de filosofia, o que implica um vínculo constitutivo entre o problema do começo e do fim do sistema. Assim,

O problema do começo, onde quer que se coloque, é sempre na realidade o problema do fim, pois é, a partir do fim, que o começo se determina como o começo do fim. Sob o pressuposto do saber infinito, da dialética especulativa, isso pode levar ao problema insolúvel, por princípio, de saber por onde se deve começar. Todo começo é fim e todo fim é começo. Seja qual for o caso, nessa realização circular, a pergunta especulativa pelo começo da ciência filosófica se coloca básica e fundamentalmente a partir de sua consumação.³⁸

³⁵ HEGEL, **PhG**, 1986, p. 24.

³⁶ *Ibidem*, p. 23.

³⁷ *Ibidem*, p. 47.

³⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. v. I (10. ed.) e v. II (2. ed. 2002) Petrópolis: Vozes, 2008, p. 609.

Essa crítica de Gadamer ao problema do começo implica uma objeção central à estrutura – e método – da filosofia hegeliana. Atinge frontalmente a concepção e o postulado do saber absoluto.

O parâmetro de Hegel, nessa crítica, se restringe a uma oposição ao começo puramente subjetivo e exterior, considerando-o inconsistente, na medida em que contradiz o princípio de totalidade fundamental ao filosofar. Sim, essa totalidade tinha ares de absolutidade. Mas será que isso é possível? É razoável propor uma elevação da reflexão à lógica pura? O que significaria, em decorrência, uma ascensão do começo à forma lógica objetiva? Essa era a meta de Hegel. Para ele, a reflexão absoluta deveria representar o esteio paradigmático da verdade.

[...] Pelo contrário, o começo como tal, enquanto é algo subjetivo, no sentido de que inicia a marcha da exposição de uma maneira acidental, resta inobservado e indiferente; e, por conseguinte, a necessidade de colocar-se o problema de com que se deve começar resulta também insignificante frente à necessidade do princípio, onde parece residir todo o interesse da coisa, quer dizer, o interesse de conhecer que é o *verdadeiro*, o *fundamento absoluto do todo*.³⁹

Em larga escala, diversas correntes da filosofia, direta ou indiretamente, enfrentaram o problema da fundamentação última. O ceticismo, o intuicionismo e o criticismo mostraram-se formas variadas de respostas a esse problema. Enquanto uns negavam a possibilidade de um critério último de fundamentação e se satisfaziam na busca de uma segurança mínima para a razoabilidade do pensar, entregando-se às malhas da subjetividade ou do empírico, outros acreditavam em um acesso imediato ao absoluto ou um acesso ao absoluto, pela mediação racional.

Como exemplo, cita-se a intuição intelectual no jovem Schelling, uma fundamentação última, diversa da forma preconizada por Hegel. Já o ceticismo

³⁹ HEGEL, WL, I, 1986, p. 65.

radical, por exemplo, ao negar a possibilidade de qualquer conhecimento, objetava diretamente a possibilidade da fundamentação última. Contudo, o intuicionismo da intuição intelectual do jovem Schelling, na medida em que postulava um começo imediato, acesso direto à verdade, dispensava a exigência da mediação objetiva do processo de demonstração racional do lógico. O acesso, portanto, dava-se de forma intuitiva. Nessa fase, o jovem Schelling considera possível esta forma de “fundamentação última”, quer dizer, recorrer a um conhecimento direto, imediato e certo do absoluto, que se constitui justo, por isto um fundamento último e irrevogável do conhecimento. Hegel, é claro, não concordará com isso.

Todas essas formas são uma tentativa de escapar do clássico problema, exposto pelo Trilema de Münchhausen.⁴⁰ O criticismo, por seu lado, uma filosofia ancorada na reflexividade, enquanto postula as condições do conhecimento a partir do sujeito cognoscente exclusivamente, também oferece sérios problemas de estrutura, como o risco de círculo vicioso.

Essa objeção fora apresentada por Maimon ao mostrar que, em última instância, o criticismo implica a dependência do conhecimento de diversas formas de saber particular. Condição esta que afronta diretamente às pretensões de Hegel, que entende que o princípio da subjetividade, exterior, não pode ser o princípio absoluto da filosofia, porque elimina de saída o mundo objetivo e, por conseguinte, não pode mais recuperá-lo no processo.

Para Vicente Serrano, na introdução à apresentação de *Hegel: Fé e Saber*, o problema central, apontado por Hegel na proposta do começo da filosofia por Fichte, mediante o princípio da identidade absoluta do Eu, é a configuração de uma cisão no sistema. A crítica é contra “[...] o aspecto especulativo encerrado sob o termo

⁴⁰ Cf. ALBERT, H. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

reflexão e a correspondente crítica a estas chamadas filosofias da reflexão, quer dizer, a filosofia moderna ancorada na subjetividade, no entendimento e na cisão”.⁴¹

O começo deve contemplar a unidade da reflexão com o mundo objetivo. Forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, são correlatos constitutivos do objeto racional. A filosofia moderna deve enfrentar o problema da objetividade do começo, porque, embora o sujeito integre o processo do conhecimento, constituindo o próprio objeto, como elemento central da verdade objetiva, a objetividade deve constituir também todo o processo, configurando, assim, a filosofia transcendental absoluta.⁴² Isso implica necessariamente a conciliação do sujeito pensante com o objeto pensado, ou seja, deve-se correlacionar sujeito e substância, forma e conteúdo. Para Hegel:

Porém, a dificuldade moderna no tocante ao começo provém de uma necessidade mais profunda, desconhecida, todavia, pelos que se ocupam de maneira dogmática em dar a demonstração do princípio ou da maneira cética em buscar um critério subjetivo contra o filosofar dogmático; necessidade negada do todo pelos que queriam começar por como que, com um tiro de pistola, por suas revelações interiores, pela fé, a intuição intelectual, etc., e queriam prescindir do método e da lógica. Se o pensamento abstrato antigo se interessa primeiro tão-somente pelo princípio considerado como conteúdo, logo, com o progresso da cultura, se vê obrigado a prestar atenção à outra parte, quer dizer, ao comportamento do conhecer, então também a atividade subjetiva é concebida como um momento essencial da verdade objetiva e surge, assim, a necessidade de que se unam ao método com o conteúdo, a forma com o princípio. Desta forma, pois, o princípio tem que ser também começo e o que é anterior (*prius*) para o pensamento tem que ser também primeiro no curso do pensamento.⁴³

Qual a estrutura do começo do filosofar? Há uma pressuposição e mediação ou trata-se de um começo imediato? Hegel chega a enfatizar que “[...] nada há no

⁴¹ SERRANO - Introdução ao texto de HEGEL, G.W.F. **Fe y Saber**: O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Tradução de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 27.

⁴² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 189-213. (Coleção Filosofia; 54).

⁴³ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 65-6, grifos do autor.

céu, na natureza, no espírito ou onde quer que seja que não contenha, ao mesmo tempo, a imediação com a mediação [...]”.⁴⁴ Esta correlação das duas dimensões da lógica, condição da lógica dialética, a imediação e a mediação, são muito caras aos princípios filosóficos de Hegel. Podem indicar muito bem o caráter do começo do sistema. O começo objetivo remete a um problema, conhecido da tradição filosófica, a ideia de filosofia como primeiro princípio, em que o fundamento do sistema filosófico se situa a partir da compreensão do ser dentro da totalidade pensada. Ele é essencial no processo. Já o começo subjetivo remete à filosofia da reflexão, focada nas condições de possibilidade do sujeito cognoscente e consolida sujeito como instância incondicional no processo de conhecimento e do sistema de filosofia.

1.3.2 Na busca de um princípio objetivo para o sistema de filosofia

Estabelecer a base de uma filosofia de caráter sistêmico foi o propósito de Hegel. Proposta essa que tentou viabilizar e esclarecer através do diálogo, inclusive com as filosofias de Fichte e Schelling. O problema do começo, que mereceu um capítulo singular, “Com que deve ser feito o começo da Ciência?» (*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*), anteposto à *Ciência da Lógica*, destaca-se, também, pela explicitação feita por Hegel no diálogo com esses dois filósofos de expressão no texto, *A Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e Schelling*.

⁴⁴ HEGEL, WL, I, 1986, p. 66.

A História da Filosofia revela a gênese do problema do começo, presente já no período clássico, visto que busca explicitar os princípios primeiros do pensar, como fator decisivo na configuração da problemática da fundamentação última do conhecimento. Contudo, haveria ainda um problema a ser enfrentado, já que o paradigma da filosofia grega era de caráter substancialista, enquanto o da modernidade se pautava pelo princípio da subjetividade.

Essa condição ensejava no pensamento uma mudança fundamental na postulação do começo no filosofar.⁴⁵ De imediato, esse novo paradigma orientava a filosofia moderna a uma preocupação central com a relação ao método e conteúdo, pensar e ser, propondo a interferência decisiva do sujeito na construção do objeto.

Na busca de solução para esse problema, Hegel recorre ao diálogo com a tradição, propondo uma espécie de conciliação entre o horizonte do fundamento último do sistema de filosofia, elemento forte da tradição filosófica, com os fundamentos últimos do pensar, questão filosófica da modernidade. Tem a pretensão de conciliar, em um mesmo sistema de filosofia, a ciência dos primeiros princípios, com a nova compreensão de método, reconhecendo a influência do sujeito na construção do objeto.

Hegel propõe essa meta para o filósofo, porque acredita que o mundo moderno vinha marcado com um espírito novo; em uma percepção clara de que as condições objetivas do conhecimento passavam pela mediação do sujeito cognoscente, significando que a forma era a condição intransponível da construção do objeto, na medida em que o sujeito de conhecimento condiciona o objeto.

⁴⁵ Sobre os paradigmas, pode-se conferir o livro de STEIN, E. **Nas proximidades da antropologia:** ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003, p. 270-273. [Cap. "O contexto dos paradigmas"].

Uma vez revelada a intenção fundamental da filosofia, de conciliar a substância de Espinosa com o sujeito livre de Kant, caberia, então, investigar os fundamentos do sistema. Com isso, Hegel entra em choque com várias correntes de pensamento, tais como: o fundacionismo, formal e dedutivista, ancorado na lógica do entendimento; o ceticismo radical; o criticismo de pensamento subjetivista.

Para compreender plenamente o modo como Hegel enfrenta o problema do começo, é necessário esclarecer o método dialético ou a lógica dialética, também enunciada como dialética-metafísica⁴⁶, ou seja, a dialética especulativa. Hegel pretende, com a lógica especulativa, resolver o problema central da filosofia e do começo do sistema. Com isso, relaciona o problema da fundamentação da filosofia da tradição clássica, passando pela filosofia subjetiva e crítica do mundo moderno, com a ideia de filosofia como Ciência e Sistema, elementos fortes nas filosofias de Fichte e Schelling.

Centra-se, assim, a análise no caráter subjetivo e objetivo do começo do sistema da filosofia em Hegel.

1.3.2.1 A intuição intelectual de Schelling na unidade imediata do saber na relação com o absoluto

A intuição intelectual de Schelling, pela importância que tem no pensamento de Hegel, merece uma atenção especial. Esta forma de começo do filosofar, proposta por Schelling, permeia os conceitos e os pressupostos do pensamento comuns a Hegel, servindo-lhe de base.

⁴⁶ Conferir CHÂTELET, F. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 35-67.

No início da obra [segundo caderno], *Apresentação de meu Sistema de Filosofia (Darstellung meines Systems der Philosophie)*, Schelling mostra qual é o seu marco teórico no quadro do pensamento filosófico universal. Esse quadro é, evidentemente, também muito próximo daquele que emoldura o pensamento hegeliano em grande parte. Ressalta o autor que o seu sistema de filosofia pode ter elementos do Idealismo, Realismo e até mesmo de um terceiro.⁴⁷ Para, imediatamente na sequência, afirmar que, contudo, o idealismo de Fichte tem um significado muito diferente do seu. “Fichte conhece o idealismo na completa subjetividade, eu, ao contrário, o tenho pensado como objetivo”.⁴⁸

O sistema de filosofia de Schelling tem elementos tanto do Idealismo quanto do Realismo. Esclarece o autor que o seu Sistema de Filosofia corresponde à Filosofia da Natureza e Sistema Transcendental,⁴⁹ o que ele vem a designar “Sistema de Filosofia”.

Assim, também percebe-se uma influência dos pressupostos da filosofia de Espinosa em Hegel, em destaque a substância de Espinosa. Merece uma observação especial também a influência da filosofia de Schelling, que serve de reflexão sobre vários pontos comuns em Hegel. Schelling, porém, mostra, igualmente, a sua proximidade com Espinosa, chegando a afirmar: “Sobre o Método, aquele que eu assumi como Construção nesse Sistema [...] tenho aqui assumido como modelo Espinosa [...]”.⁵⁰ A identidade absoluta resume parte dessa posição. O sistema de filosofia passa a ter como meta a estruturação do pensamento de unidade. Cataliza a razão a partir do princípio único, sem espaço para as formas de

⁴⁷ SCHELLING, F.W.J. **Zeitschrift für spekulative Physik**. Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001, p. 330. Band 2.

⁴⁸ Ibidem, p. 331.

⁴⁹ Ibidem, p. 332.

⁵⁰ Ibidem, p. 335.

pensamento duais. Isso vale, inclusive, na constituição do começo do sistema. “Em torno do Sistema de Absoluta Identidade, é esse com o qual eu me apresento, e o qual como ponto de partida se distancia da Reflexão, porque aquela somente parte da contraposição e nela descansa [...]”.⁵¹

Nesse contexto, o processo de saber que tematiza o absoluto é condicionado ao próprio conceito de absoluto, enquanto esse lhe serve de base no processo de conhecimento. O ato de conhecer é um movimento absoluto, ancorado na intuição pura, anterior a qualquer dualidade. “O ponto de partida da filosofia é o ponto de partida da razão, o seu conhecimento é um conhecimento da Coisa, como ela é em si, e isso se chama como ela é na razão”.⁵² Schelling submete o conhecimento à ontologia. Somente um saber absoluto pode conhecer o absoluto, e este é sempre um conhecer do ser. A tese central é a de que “nada está fora da razão”.⁵³ Através dessa posição, Schelling mostra a relação imediata e imanente entre o saber e o absoluto. “A filosofia é uma ciência absoluta.”⁵⁴ Assinala que a filosofia,

[...] muito longe de tomar emprestados princípios de seu saber de uma outra ciência [...] segue-se imediatamente dessa determinação formal da filosofia como uma ciência que, se ela é, não pode ser um saber condicionado, [...] mas apenas de maneira incondicionada e absoluta, portanto, saber apenas o Absoluto desses próprios objetos.⁵⁵

Essa correlação imediata entre o saber e o ser da totalidade, o absoluto, leva à consequência de que “[...] a primeira ideia da filosofia repousa sobre a

⁵¹ SCHELLING, F.W.J. **Zeitschrift für spekulative Physik**. Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001, p. 335. Band 2.

⁵² Ibidem, & 1, p. 337.

⁵³ Ibidem, & 2, p. 337.

⁵⁴ SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas / Friedrich Von Schelling**. (Seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 46. (Coleção Os pensadores).

⁵⁵ Ibidem, p. 46.

pressuposição tácita de uma indiferença possível entre o saber absoluto e o próprio Absoluto: por conseguinte de que o absolutamente ideal é o absolutamente real”.⁵⁶

Todo esse processo transcorre na forma de pensamento e desenvolvimento lógico imanente. Luft observa as consequências de uma filosofia imanentista. O autor acompanha Schelling, quando esse afirma que “Nada há fora da razão”.⁵⁷ Assim, os limites do pensamento são internos ao processo lógico absoluto. A questão central é ver se a criticidade ainda mantém o seu espaço em um sistema imanentista. Esse problema foi apontado por Luft, indicando a necessidade de um espaço para a crítica.

Acompanhamos aqui a posição de Luft, porque igualmente compreendemos que um sistema só pode ter limites na esfera que lhe é externa. O erro seria compreender sistema como dualidade. Para Luft, além da criticidade meramente imanente, essa filosofia é crítica mediante a constituição da sistematicidade. Logo, a totalidade deverá correlacionar-se com a contínua multiplicidade.⁵⁸ Com isso, há que se ter uma abertura permanente com a multiplicidade emergente. Sistematicidade e criticidade, nesse caso, não se excluem.

Schelling avança no desdobramento da forma de composição do absoluto. Afirma que toda ciência, não só a filosofia, mas também, a geometria e matemática, estão fundadas na unidade do absolutamente real com o absolutamente ideal.⁵⁹ Com isso, o autor mostra, por exemplo, que ninguém vai pedir a um geômetra que dê provas de que o que vale como ideal valha também no objeto.⁶⁰ Isso demonstra a

⁵⁶ SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas / Friedrich Von Schelling**. (Seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 46. (Coleção Os pensadores).

⁵⁷ LUFT, Eduardo. Metafísica como filosofia crítica. In: CIRNE-LIMA, C.; HELFER, I.; Rohden, L. (Orgs.). **Dialética e Natureza**. Caxias do Sul: EDUCS, 2008, p. 116.

⁵⁸ Ibidem, p. 116.

⁵⁹ SCHELLING, op. cit., p. 46.

⁶⁰ Ibidem, p. 47.

segurança de Schelling, quanto à unidade imediata, que é a base da intuição intelectual, a dispensar o processo de mediação do pensamento, como pressuposição do começo do filosofar. “Temos de partir daquela ideia do absolutamente ideal; nós o determinamos como saber absoluto, absoluto ato de conhecimento.⁶¹ Portanto, pode-se afirmar que o absoluto é “[...], necessariamente, identidade pura; é somente absolutez e nada outro, e a absolutez, por si, só é igual a si mesma [...]”.⁶²

O caráter imanentista da filosofia de Schelling ainda revela uma outra pressuposição importante, a saber, a relação com a ideia das Mônadas de Leibniz. Schelling afirma que o “absoluto não produz, a partir de si mesmo, nada além de si mesmo [...]”.⁶³ Assim como as Mônadas também apresentam esse caráter, apesar delas serem de modalidade individual, não havendo a universalidade que Schelling pressupõe. “Aquilo que designamos aqui como unidades é o mesmo que outros entenderam por ideias ou mônadas, embora a verdadeira significação desses conceitos se tenha perdido há muito”.⁶⁴

A exemplo de Leibniz, Schelling relaciona imediatamente o particular da Ideia com o universal. “Toda ideia é um particular que, como tal, é absoluto; a absolutez é sempre una, assim como a sujeito-objetividade dessa absolutez e a sua própria identidade; somente o modo como a absolutez na ideia é sujeito-objeto e faz a distinção”.⁶⁵ O destaque é que a mônada comporta essencialmente o universal dentro de si, o universal no particular. A diferença indica apenas a forma diferenciada do particular se relacionar com o universal, pois a diferença é de forma,

⁶¹ SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas / Friedrich Von Schelling**. (Seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 47. (Coleção Os pensadores).

⁶² Ibidem, p. 47.

⁶³ Ibidem, p. 48.

⁶⁴ Ibidem, p. 49.

⁶⁵ Ibidem, p. 49.

não de conteúdo. “A filosofia é a ciência do Absoluto, mas, como o Absoluto em seu agir eterno compreende necessariamente, como um só, dois lados, um real e um ideal [...]”.⁶⁶

Schelling crê ter compreendido o espírito do mundo moderno. Contudo, pretende superá-lo.

[...] O caráter de todo o tempo moderno é idealista, o espírito dominante é o retorno à interioridade. O mundo ideal move-se poderosamente para a luz, mas o que ainda o retém é que a natureza se retirou como mistério. Os próprios segredos que estão naquele mundo não podem tornar-se verdadeiramente objetivos, a não ser no mistério da natureza. Depois que todas as formas finitas forem desmanteladas e no vasto mundo não houver mais nada que unifique os homens como intuição comum, somente a intuição da identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva pode, de novo e na última configuração da religião, unificá-los para sempre.⁶⁷

A intuição pretende alcançar essa unidade do espírito, expressando a relação do ideal com o real, do subjetivo e objetivo, de forma e conteúdo. Schelling pretende mostrar que o movimento de interioridade, próprio da filosofia transcendental, esfacelou o espírito da unidade. Por isso, restou à natureza apenas o mistério, uma abordagem misteriosa. O autor considera fundamental que a subjetividade seja superada pelo ideal objetivo, em que a natureza recupera seu *status* fundamental diante da unidade de conteúdo e forma, de pensamento e ser.

⁶⁶ SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas / Friedrich von Schelling**. (Seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 50. (Coleção Os pensadores).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 53.

1.3.2.2 A fragilidade do apelo à intuição, proposto por Schelling, conforme perspectiva hegeliana

Com o propósito de desenvolver a Ideia absoluta, como um movimento imanente de determinação categorial do conceito lógico-especulativo, Hegel tem, diante de si, uma referência muito próxima, essa já mencionada intuição intelectual schellingiana que apresenta o absoluto como intuição pura e, ao olhar de Hegel, sem o devido desenvolvimento lógico objetivo.

Nesse patamar, surge imediatamente um problema para Hegel. Como pode a intuição intelectual expressar o Absoluto sem o processo de mediação, de desenvolvimento lógico das categorias e dos conceitos? Ainda mais: Pode a filosofia abrir mão da mostração do processo de desenvolvimento do absoluto simplesmente intuindo a unidade de ser e pensar, sujeito e objeto a partir de uma intuição fundante, já antes e até mesmo de desencadear um processo de desenvolvimento lógico? Não obstante às diferenças, a intuição intelectual de Schelling, enquanto pressupõe um princípio de unidade, joga um papel importante no problema do começo, enfrentado por Hegel.

Como se constitui o começo do filosofar para Schelling? O começo tem um elemento essencial que é a intuição intelectual. Ela surge como proposição da forma do começo racional para o filosofar. Para o autor, a intuição intelectual remete início ao começo imediatamente certo, sem nenhuma diferença estabelecida entre ser e pensar, entre o subjetivo e objetivo.

Todavia, conforme Schelling, a intuição intelectual reporta a Fichte, em que o eu, a subjetividade, presente no início do pensamento, é anterior a qualquer

processo de mediação que envolva diferenciação, determinação. Isto ocorre, mesmo que, em Fichte, essa intuição originária seja apenas intuitiva, sem pretensão à objetividade.

Fichte desejava como começo algo imediatamente certo. Este era, para ele, o eu, do qual ele queria assegurar-se por intuição intelectual como de algo imediatamente certo, isto é, de algo indubitavelmente existente. A expressão da intuição intelectual era justamente o “eu sou”, enunciada com certeza imediata. Intuição intelectual era denominado o ato, porque aqui sujeito e objeto não são, como na intuição sensível, algo diferente, mas o mesmo.⁶⁸

Qual então a posição de Schelling referente à intuição já presente na filosofia de Fichte?

1.3.3 O espaço da subjetividade no sistema, aproximação de Hegel a Fichte

O problema do começo remete, em alguns aspectos, também à posição do eu no sistema de filosofia. Definir o espaço da subjetividade no sistema é uma questão fundamental. A propósito, na introdução à *Lógica*, Hegel salienta que a ideia de sujeito filosofante (*das philosophierende Subjekt*) remete a uma sequência lógica, constituída desde o ceticismo, filosofia de Fichte e de Reinhold. A perspectiva de Fichte, exposta principalmente na *Doutrina da Ciência (Wissenschaftslehre)*, não é mais aquela da filosofia grega, de amor ao saber. Por outro lado, pode-se perceber uma linha de continuidade nas diversas posições da subjetividade, nas configurações filosóficas de Fichte, Schelling e Hegel.

⁶⁸ SCHELLING, F. W. J. **Obras escolhidas / Friedrich von Schelling**. (Seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 168. (Coleção Os pensadores).

Fichte traz uma grande contribuição à filosofia, na medida em que exige dela o caráter de cientificidade.⁶⁹ Hegel segue este propósito fichtiano, entendendo que a filosofia deveria superar tanto a perspectiva grega quanto a filosofia da reflexão, expressão da lógica do entendimento. A filosofia deve, em concordância com Fichte, alcançar o *status* de Ciência.⁷⁰

Houve, assim, uma mudança no conceito de Filosofia. A filosofia tem a função de esclarecer o papel da subjetividade no sistema de filosofia como um todo, isto é, explicitar a sua condição estrutural, entre outras. Sendo assim, o Eu acaba tomando um lugar de destaque na problemática do começo do sistema da filosofia e aqui particularmente, da lógica objetiva. Os protagonistas alemães centravam sua discussão sobre a posição do Eu na postulação do sistema absoluto de filosofia.

[...] Todo o debate entre os protagonistas alemães [...] do acabamento da filosofia dentro do sistema absoluto há partido de uma parte, bem segura, sobre a concepção que se deve ter desse sujeito absoluto. Mas esse debate tem, portado, também, de outra parte, sobre a maneira donde se deve operar a redução da subjetividade finita.⁷¹

Qual é, portanto, a propriedade do eu fichtiano? Fischbach acredita haver um problema na concepção fichtiana da relação do eu com o sistema. Fichte não teria percebido a dimensão finita do eu que propunha, uma vez que o princípio da subjetividade pura fichtiano não estava relacionado com todo o sistema. O erro consistia em reduzir a subjetividade absoluta nas tramas da subjetividade finita. O eu

⁶⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 30-37. (Coleção Filosofia; 8); LUFT, Eduardo. Fundamentação última é viável? In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio. **Nós e o absoluto**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 87-99.

⁷⁰ Hegel entende que a lógica filosófica deve se tornar ciência (HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**. Tradução Augusta e Rodolfo Mondolfo. 3. ed. Argentina: Solar/Hachette, 1974, p. 45). Ver também artigo de Manfredo de Oliveira, em que mostra que a lógica de Hegel tem pretensões ontológicas. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Duas leituras de Hegel: duas propostas de ontologia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, p. 741-758, dez. 1995).

⁷¹ FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling**. Paris: Vrin, 1999, p. 11.

ainda não teria alcançado o *status* da subjetividade absoluta sem ter superado a contraposição entre o eu e não-eu. Assim, afirma Fischbach:

[...] A solução fichtiana era, como se vê, particularmente harmoniosa e equilibrada, mas o seu preço era muito alto: ela leva de fato a interpretar o sujeito do sistema como sendo o Eu, um Eu certamente absoluto, mas um Eu de toda maneira. De outra maneira, se ele não conseguia reduzir nem eliminar a subjetividade do filósofo finito, Fichte devia, por outra parte, reduzir a sujeito absoluto a ser o Eu e o restringir, assim, a sua subjetividade. Ou ainda: com Fichte, a subjetividade absoluta fica limitada à subjetividade, e o sistema assim obtido não podia ainda pretender o título de sistema absoluto.⁷²

Basicamente, Schelling reconhece que Fichte teve o mérito de buscar uma unidade fundante da razão que fosse dada como ponto de partida do pensamento lógico, embora entenda que Fichte não o tenha conseguido sustentar em toda a sua plenitude. O Eu de Fichte, ao pressupor o Não-Eu, estabeleceu um dualismo irremediável para o pensamento. Schelling aceita o caráter de unidade entre o eu (sujeito) e não eu (objeto) de Fichte em um primeiro momento. Esse idealismo transcendental apraz a Schelling. Contudo, para ele, haveria que se dar um passo em direção ao idealismo objetivo⁷³, além de Fichte.

[...] a filosofia transcendental do Eu de Fichte se transformou numa mística do Eu, na qual a essência do Eu consiste numa imediatidade absoluta para além de qualquer consciência e que, por isto, só pode ser atingida numa intuição intelectual transcendente à consciência.⁷⁴

A intuição intelectual em Fichte tem como aspecto favorável, segundo Schelling, é a superação da consciência empírica, consciência sensível. Todavia, o problema ressurgue na medida em que a unidade originária, transcendental,

⁷² FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie**: étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999, p. 11. [grifo do autor].

⁷³ Ver OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 169. (Coleção Filosofia; 54).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 169.

necessita ser abandonada, partindo do eu puro para a consciência empírica em busca da mediação, com o fim de mostrar-se como princípio e fundamento. Por isso, Schelling quer evitar essa forma de intuição puramente subjetiva, pretendendo alcançar imediatamente a objetividade. Recorre à forma metodológica de princípio imanente, porém, imediato, não necessitando do processo da ciência para fins de fundamentação. Pretende Schelling superar, de saída, a dualidade metodológica de Fichte, em que o princípio subjetivo precisa sair de si para alcançar a objetividade real.

Diferente de Fichte e Hegel, Schelling propõe a intuição intelectual como forma de acesso imediato ao absoluto e, assim, não respeita mais às mediações necessárias da ciência do absoluto, dispensando o desenvolvimento das categorias e dos conceitos.

Como se viu anteriormente, Schelling relaciona a intuição intelectual com o conceito de saber. “O ponto de partida da Filosofia é o ponto de partida da Razão, o seu conhecimento é um conhecimento da Coisa, como ela é em si, quer dizer, para a razão”.⁷⁵ Isso mostra a vinculação do conceito de intuição intelectual ao conceito de saber. Como também compreende Manfredo, “[...] Schelling parte de uma análise do conceito de saber, cuja característica fundamental é, para ele, a relação à realidade”.⁷⁶

Então, o começo dispensa a mediação como princípio originário da filosofia. Perceba-se que Fichte havia estabelecido a subjetividade universal do eu como princípio, mas que necessitava da mediação do eu empírico para se concretizar, mediar o princípio. Para Schelling, o saber remete imediatamente à realidade,

⁷⁵ SCHELLING, F.W.J. *Zeitschrift für spekulative Physik*. Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001, p. 337. Band 2.

⁷⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 169. (Coleção Filosofia; 54).

dispensando toda a forma de ciência, de desenvolvimento conceitual e categorial. A partir da relação direta, imediata, de saber e totalidade, Schelling busca um princípio originário que conjuga, *a priori*, forma e conteúdo, subjetividade e objetividade. Esse princípio, a intuição intelectual, caracteriza o idealismo objetivo.⁷⁷

Uma das formas importantes de pensamento que a forma da intuição intelectual confronta, como começo, é o ceticismo. Da mesma forma isso ocorre em relação ao dogmatismo e à intuição empírica, intuição sensível. Manfredo destaca essa intenção de Schelling que, com esse princípio de filosofia, pretende se imunizar contra essas diversas formas de saber, especialmente o empirismo e o ceticismo.

Vejamos:

[...] trata-se do estabelecimento de um princípio, fundado em última instância, capaz de eliminar toda e qualquer forma de ceticismo, pois o saber só é fundado em última instância e só escapa ao caos do ceticismo quando pode ser conduzido a um princípio absoluto, que rompe com o regresso ao infinito de condições; isso significa dizer que, como Fichte, ele retoma a concepção da tradição de que a filosofia é a ciência dos princípios e, portanto, um saber que precede, do ponto de vista da argumentação, o saber empírico das ciências.⁷⁸

Para Schelling, tudo está condicionado ao princípio da Identidade Absoluta, em que os polos da contraposição entre subjetividade e objetividade perdem o seu vigor. “Tudo, o que é, é a absoluta identidade mesma. Então, ela é infinita, e ela como Identidade nunca pode ser superada, assim deve tudo, o que é, ser a própria Identidade”.⁷⁹ Assim, Schelling articula o começo do filosofar com a pretensão de absolutidade. Subjaz à sua filosofia a busca da necessidade própria do sistema de Espinosa, aliada à subjetividade marcante em Fichte e Kant.

⁷⁷ Manfredo faz referência a essa unidade originária, notada pelo próprio Schelling “[...] Por essa razão, já num texto de 1799, Schelling vai chamar a sua filosofia de Real-Idealismo ou de Ideal-Realismo” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 171. (Coleção Filosofia; 54)).

⁷⁸ Ibidem, p. 169.

⁷⁹ SCHELLING, F.W.J. **Zeitschrift für spekulative Physik**. Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001, p. 341 & 12. Band 2.

Mas Schelling propõe essa forma de começo, como intuição pura, sem o devido processo de desdobramento lógico, concreto. A questão básica, para o autor, consiste na busca de uma instância capaz de fundar a relação do saber com a realidade. Assim, estabelece também uma crítica frontal a Kant, entendendo que o princípio, originário do filosofar, devesse ser igualmente princípio do pensar e do ser. Nesse sentido, Manfredo de Oliveira observa:

[...] O princípio de Schelling não é mais simplesmente condição de possibilidade da consciência, mas fundamento originário do saber e de toda a realidade; ou seja, enquanto fundamento absoluto de si mesmo, ele está para além da relação sujeito-objeto do pensamento e, enquanto tal, é princípio do ser e do pensar. Precisamente essa coincidência originária entre ser e pensar constitui o ponto decisivo de crítica a Kant: o princípio da razão é igualmente ser.⁸⁰

Segundo Schelling, é importante superar a alternativa entre Realismo e Idealismo, considerando esta uma unidade originária. “A Matéria é a existência primeira”.⁸¹ O ponto de partida é o lugar da indiferença absoluta. “Para nós, a rigor, não existe em si nada além da indiferença absoluta do Ideal e Real”.⁸²

Essa é efetivamente uma superação da filosofia transcendental que tem como ponto de partida o subjetivo do pensamento. “A identidade absoluta é somente sob a forma do conhecimento de sua identidade consigo mesmo. Então, o seu conhecimento é originalmente como a forma do seu ser”.⁸³ Assim, o seu princípio é a autoconsciência, como ponto de partida, em um movimento da razão na direção da natureza. Nesse processo, a intuição intelectual fundamenta todo o conhecimento.⁸⁴

⁸⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 170. (Coleção Filosofia; 54).

⁸¹ SCHELLING, op. cit., 2001, p. 366 - & 51.

⁸² Ibidem, p. 366 (nota 1).

⁸³ SCHELLING, F.W.J. **Zeitschrift für spekulative Physik**. Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001, p. 344 & 19. Band 2.

⁸⁴ OLIVEIRA, op. cit., p. 172.

Neste contexto, é oportuna e adequada a posição de Manfredo:

[...] Em suma, não há, em Schelling, uma demonstração do Absoluto pela mediação de um processo lógico, o que faz que, em seu pensamento, não seja possível distinguir, adequadamente, a filosofia da arte (intuição) e da religião (sentimento), ou seja, desaparece qualquer diferenciação conceitual.⁸⁵

Hegel distingue o começo subjetivo, fenomenológico, do começo objetivo, o lógico. O começo do sistema deve ser objetivo e contemplar a sua própria mediação. Trata-se, assim, de duas questões envolvidas no começo do sistema. O começo objetivo, em que foco está nos princípios do sistema, e a subjetividade do eu, situação de condição primária, que remete à posição do eu na lógica do sistema. Na relação do sujeito com o todo do sistema da Ciência, exige-se a propedêutica ao sistema desde o princípio científico. Para Fischbach, “A posição da verdade como tal não pode ainda ser imediata: ela pode somente surgir de uma autonegação do falso que será desde já ele mesmo, mas, negativamente, uma posição da verdade”.⁸⁶ O começo, para Hegel, deve contemplar a unidade da subjetividade e objetividade. Sobre essa questão, Fischbach faz uma observação importante.

Hegel mostra aqui que o começo filosófico recobre na realidade duas questões: de uma parte, a questão do começo *objetivo*, mais conhecido sob o nome tradicional de questão de *primeiro princípio* ou *de fundamento* de um sistema filosófico seguro a partir do qual se torna possível a ação em vista do ser dentro de sua totalidade; por outra parte, a questão do começo *subjetivo*, o que quer dizer o problema das condições da possibilidade de um acesso ao sistema da ciência por um sujeito de início necessariamente externo a ele – um sujeito que nós chamaremos, segundo a expressão mesma de Hegel, o “sujeito filosofante” (“das philosophierende Subjekt”).⁸⁷

⁸⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 177. (Coleção Filosofia; 54).

⁸⁶ FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie**: étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999, p. 12.

⁸⁷ Ibidem, p. 10. [grifos do autor].

A filosofia deve tornar-se conceito⁸⁸. Elevar o pensamento ao conceito e o conceito à Ideia é o desafio central que Hegel vai sintetizar no seu sistema filosófico, e que configura o problema do começo. Hegel percebe que o começo, proposto pelas ciências, em geral (ciências particulares), pressupõe elementos objetivos como começo. A filosofia, explica Hegel:

[...] tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc., aqui [na filosofia] é o pensar mesmo. Porém, o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo e, por isto, engendra-se e se dá seu próprio objeto mesmo.⁸⁹

Nesse sentido, configura-se o círculo lógico, em que todo o pressuposto do começo é repostado dentro do sistema. Justamente essa forma de posição ou reposição é o que se denomina “a necessidade da ciência”.

Fischbach chama a atenção para o problema de Fichte, quando este promove a passagem da filosofia subjetiva à ideia de Sistema, entende que aí se trata da concepção de um sistema absoluto a partir do eu. De que forma esse eu consegue romper as fronteiras da subjetividade? Essa crítica é importante, na medida em que mostra que o eu deve se manter na condição de finitude. Aqui Fichte teria usado o expediente de um postulado não explicitado. Contudo, Hegel volta a Fichte, para recolocar a questão da subjetividade no nível do absoluto. Hegel requer um princípio de unidade absoluto como começo do sistema.

Desde quando a filosofia, animada de uma “vontade de sistema”, aspira à apresentação de um sistema não mais como um sistema singular, isto que quer dizer, como sistema de um fulano ou beltrano, mas antes como do sistema absoluto ou, como dirá Schelling, do “sistema do mundo”, a partir desse momento aí o começo do sistema coloca inevitavelmente em jogo uma

⁸⁸ HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 49.

⁸⁹ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 17.

redução da subjetividade própria do sujeito filosofante finito, imbuído de uma transferência da subjetividade ao sujeito absoluto ou Sujeito do sistema.⁹⁰

Em Fichte, há uma consideração muito forte da subjetividade e de sua importância no processo do filosofar. Mas se percebe também que esta subjetividade finita pretende se tornar absoluta, porque o sistema de ciência não é mais finito, não há vários sistemas de ciência, porém um sistema da Ciência global. Fischbach faz esta acusação a Fichte. Como se percebe nesta passagem:

A aproximação fichtiana desta questão consiste a não suprimir a subjetividade cumprida, mas, de alguma maneira, a redobra-lhe numa série de atos intelectuais próprios à subjetividade absoluta. O sistema será científico e absoluto no momento em que se reduzirá em ser uma expressão arbitrária dos atos do Eu terminativo, próprio ao sujeito filósofo, mas se dobrará numa série de atos do Eu absoluto que o sujeito filósofo se contenta de observar e acolher. É esta passividade essencial do sujeito filósofo (sua não intervenção ou sua neutralidade) que garante a cientificidade do sistema, colocando-o ao abrigo do arbitrário e que, ao mesmo tempo, permite não suprimir, como tal, a instância da subjetividade terminativa (que o sistema conserva, constrói e, finalmente, segue).⁹¹

Fischbach refere igualmente que Schelling pretende superar a subjetividade como começo do filosofar. O pensamento filosófico deveria superar esta subjetividade pressuposta como começo. “Para Schelling, ao contrário, começar a filosofar é [...] sair de si mesmo, é reduzir e suplantando a ilusão pela qual é inevitável que se comece pelo sujeito filosofante [...] a ilusão de ser enquanto Eu o lugar do saber.”⁹²

O começo do filosofar não deve surgir do puro eu absoluto nem de uma intuição imediata que ignora a presença do eu. Assim, Hegel tem como propósito ir além tanto de Fichte quanto de Schelling.

⁹⁰ FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie**: étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999, p. 10-1.

⁹¹ Ibidem, p. 11.

⁹² Ibidem, p. 13.

[...] E é justamente sob esta forma que o conflito eclode entre os dois filósofos, para a iniciativa de Hegel que, em 1807 no Prefácio à *Fenomenologia*, se empreende violentamente contra a filosofia schellingniana dita da identidade [...] Ao contrário, Hegel afirma que a ciência, se ele quer se desenvolver como tal, não deve exigir ao seu começo uma intuição intelectual que obrigue o sujeito filosofante a «marchar sobre a cabeça» [...].⁹³

O problema do começo do sistema em Hegel representa um passo adiante de Fichte e de Schelling. Hegel pretende conciliar o eu fichtiano, enquanto filosofia como Ciência, com a objetividade de Schelling, como sistema do absoluto. O sistema de filosofia, proposto por Hegel, se mostra como mais um passo na sequência da tradição da epistemologia clássica dos gregos até Fichte e Schelling.

Há uma ligação interna entre a lógica do sistema e a natureza do começo. A lógica interna do sistema orienta a natureza do começo. Isso indica, na compreensão de Hegel, que há uma única lógica no sistema todo, uma lógica metafísica relacional,⁹⁴ configurada pelo método dialético especulativo.

Além da tentativa de conciliar a filosofia reflexiva com o sistema objetivo e absoluto, outro desafio é relacionar a posição de Hegel, apresentada na *Fenomenologia do Espírito* com a *Ciência da Lógica*, à evolução do seu próprio pensamento, apresentado principalmente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Em consequência da trajetória tomada por Schelling, Hegel se vê obrigado a retornar a Kant e Fichte. Retoma a forma argumentativa da filosofia reflexiva, buscando o fundamento no processo de desdobramento lógico.

Já na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel rompe com a forma da intuição intelectual pura, como começo do filosofar, embora concorde com Schelling no

⁹³ FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie**: étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999, p. 13.

⁹⁴ Ver texto de LUFT, Eduardo. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão de História: de Schelling a Platão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 708, dez. 2004.

aspecto do conteúdo que contempla a unidade de ser e pensar.⁹⁵ Considera fundamental que a filosofia supere a forma da pura subjetividade. Para Hegel, o princípio originário da filosofia não é possível de se estabelecer de forma imediata e abstrata. Hegel tende a priorizar o espírito sobre a natureza. “O movimento de mediação mais completo é, então, o espírito, por isto o verdadeiro deve ser pensado não só como substância, mas como sujeito”.⁹⁶ Portanto, o absoluto somente pode ser resultado e não uma universalidade abstrata. Torna-se necessário o processo de desenvolvimento lógico da Ideia, sendo o absoluto a expressão dessa relação de mediação, resultado imanente do processo. Manfredo observa que:

A partir daqui, se configura a tarefa fundamental da filosofia: a demonstração lógica da Ideia e o seu desenvolvimento sistemático na direção dos princípios das ciências particulares, de tal modo que a filosofia se possa mostrar como o saber que efetiva a unidade de todos os saberes particulares por tematizar a racionalidade imanente a tudo.⁹⁷

Assim, a natureza do começo do filosofar, igualmente como ocorre no processo do filosofar como um todo, se estabelece a partir do conteúdo condicionado pela totalidade do processo do filosofar. Com isso, torna-se primordial apresentar o desenvolvimento imanente do conceito, em que o processo do começo esteja vinculado à lógica de desenvolvimento do sistema.

⁹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 178. (Coleção Filosofia; 54).

⁹⁶ Ibidem, p. 178.

⁹⁷ Ibidem, p. 178.

2 POSIÇÕES DE FULDA E PUNTEL SOBRE O PROBLEMA DO COMEÇO EM HEGEL

Nesse capítulo, será analisada a posição da *Fenomenologia do Espírito* frente à *Lógica*, entendida como a estrutura lógica de todo o sistema filosófico. Serão examinadas brevemente as considerações de Fulda e Puntel sobre essa questão. Mas, sobretudo, busca-se firmar um passo importante na definição da função da *Fenomenologia do Espírito* diante do sistema a partir do método do sistema filosófico exposto pela *Lógica*.

2.1 O MARCO SITUACIONAL DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO EM RELAÇÃO AO PROBLEMA DO COMEÇO

Demarcar o espaço lógico da subjetividade no sistema filosófico foi uma das preocupações significativas de Hegel. Explicitar o âmbito da subjetividade, frente ao objetivo (lógico), como parâmetro para o pensamento das questões filosóficas, virou cena comum na reflexão de alguns dos principais filósofos modernos.

Na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, Hegel propôs uma reflexão detalhada da relação imanente do pensamento puro e da subjetividade, começando pela subjetividade em direção ao lógico puro. Contudo, na dinâmica de desenvolvimento do pensamento filosófico, na sua apresentação ao longo dos trabalhos de Hegel, mostra-se uma oscilação ou, pelo menos, uma variação na ênfase quanto ao seu

lugar no sistema e na função que a *Fenomenologia* venha a exercer na estrutura do sistema de totalidade.

Fulda e Puntel, especialmente, têm-se ocupado da tarefa de delimitar esse problema e indicaram algumas alternativas de interpretação e resolução do problema. O centro da questão gira em torno da definição da natureza da obra *Fenomenologia do Espírito* e, por consequência, sua função e posição dentro da estrutura da filosofia hegeliana, em que está efetivamente ancorada a reflexão subjetiva e seu próprio movimento de superação a alcançar o parâmetro do lógico.

É importante, como começo de reflexão, apresentar uma breve explicação sobre a relação do pensamento lógico puro com o subjetivo ou vice versa na linha de superação, base subjetiva pelo pensamento lógico puro, autônomo.

Na *Fenomenologia*, Hegel mostra que a consciência subjetiva passa por um processo de superação do nível imediato da consciência, da certeza sensível, saber ingênuo, em uma escala progressiva, gradual até alcançar o grau mais elevado, o lógico puro, no qual ocorre a identificação do ser com o pensar. Em termos gerais, a *Fenomenologia do Espírito* representa a ciência da experiência da consciência em seus graus de desenvolvimento. Como pano de fundo, transcorre o propósito de Hegel instaurar o idealismo objetivo.

A consciência, para alcançar a sua própria evolução, necessita superar a sua base subjetiva. O desenvolvimento da consciência acontece via processo de depuração, começando pela consciência empírica, o mais sensível, rumo ao saber mediato, o saber de si mesmo ao saber de algo. A marca da consciência é a evolução. Ela segue evoluindo, confrontando-se com o mundo objetivo e infinito, tende a galgar graus cada vez mais complexos de saber, de autocompreensão metodológica. Ao mesmo tempo, a consciência se dá conta de que o mundo objetivo

é uma face de sua própria dimensão, o que constitui, conforme Hegel, uma garantia de superação do saber finito na esteira do saber infinito, da consciência ingênua ao saber absoluto.

Esse movimento da consciência reflete também sobre o espírito. Assim configura um processo importante, uma espécie de autoexame da própria consciência. A consciência passa a ter ciência de seus próprios limites. Os graus, os níveis de consciência (no sentido de ter mais ou menos esclarecimento de si), são múltiplos. A consciência se sustenta à base de diversas formas, sendo de conteúdo variado, destacando-se, entre os principais, a sensibilidade, a afetividade e a interioridade cultural e psicológica, que sintetizam algumas das expressões da multiplicidade cultural. A título de ilustração, vale mencionar que uma consciência muito ligada ao seu eu interior, ao desenvolvimento de si mesma, logo se revela precária, frágil, sob ponto de vista da autofundamentação do saber. Nesse horizonte, faz sentido o que Hegel mostra na *Fenomenologia do Espírito*, indicando que as diversas formas de compreensão, como os subjetivismos, os psicologismos e os dogmatismos, cedem lugar à compreensão do pensamento cada vez mais racional, até o nível dos fundamentos do conhecimento, em que se estabelece a unidade do ser e pensar.

Agora, sim, destaca-se um elemento inicial importante quanto à natureza do começo do sistema filosófico. Dada à natureza da *Fenomenologia*, define-se inclusive o seu lugar no sistema como um todo da filosofia hegeliana, sendo que a natureza da Fenomenologia depende da ideia lógica que fundamenta o sistema de filosofia.

Fulda, na obra, *Do Problema de uma Introdução na Ciência da Lógica hegeliana*,⁹⁸ propõe a questão do destino da *Fenomenologia do Espírito* no sistema enciclopédico de filosofia de Hegel, considerando que houve uma mudança de posição no lugar em que ela aparece nessa nova apresentação frente à posição que ocupava na obra anterior, lugar esse que antecedia à *Ciência da Lógica*.

Contudo, essa posição de Fulda, mais tarde, será alvo de crítica por parte de Puntel. A objeção de Puntel refere-se à afirmação de Fulda de que o sistema enciclopédico de filosofia é dependente de algo a si externo. Assim sendo, o autor compreende que Fulda comete um equívoco ao vincular o sistema filosófico de ciência com uma dependência externa, “o que pode significar um sistema que seja dependente de um sistema externo?”⁹⁹ Esse entendimento, o de que tenha sido necessário promover uma mudança na posição da *Fenomenologia*, revela um problema central em Hegel. Qual seja, o da dependência do sistema de filosofia de algo, de um objeto, empírico, contingente. Fato que compromete o rigor de uma epistemologia crítica. O pensamento, ancorado no conteúdo histórico, contingente, condiciona o pensamento lógico.

Estabelece-se, aqui, certamente um elemento importante para o problema do começo: o vínculo do sistema lógico, que é o fundamento do sistema como um todo, com objetos da experiência, com a consciência sensível. Mas isso tem uma implicação forte, rompe com a pretensão do saber absoluto, com a pretensão de fundamentação última da *Lógica*. A hipótese da permanência do elemento subjetivo, ao longo do processo do sistema, do início ao fim, rompe com o sistema de saber absoluto.

⁹⁸ *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik.*

⁹⁹ PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981, p. 40 e 324.

2.1.1 O vínculo da *Lógica* com o empírico, pelas lentes de Fulda

Como se vê, o propósito de Fulda, a ser considerado aqui, é o de examinar a posição de Hegel da *Fenomenologia do Espírito* no sistema como um todo. A hipótese levantada é de que o sistema de filosofia hegeliana mantém a exigência de uma introdução que eleva o saber histórico, finito, ao saber de ciência. Contudo, isso implica um problema. Mas será que o sistema de filosofia necessita realmente dessa justificação? A confirmação dessa hipótese revela a ligação da *Lógica*, que pretende ser pura, a algo externo. Pergunta-se se não deveria a forma lógica do começo ter uma limitação quanto ao aspecto empírico fornecido pela consciência, superando seu o caráter particular, a subjetividade.

Contra isso, se oferece outra possibilidade, de o caráter absoluto dever cobrir inclusive o começo do sistema. Nesse caso, o início deve ser compatível com o fundamento absoluto. Parece claro que a introdução deveria superar o caráter cético, meramente negativo, em direção à matriz especulativa, dos desdobramentos positivos da ciência. Já Fulda mostra que a introdução contém o elemento empírico. “A introdução por meio do ceticismo também não é, como tal, puro pensamento formal, senão que se realiza somente por meio de um ceticismo que é reflexão da consciência”.¹⁰⁰

O autor mostra que uma introdução que eleve as formas de saber ao pensamento e que justifique o pensamento é necessária na forma enciclopédica do pensamento,¹⁰¹ poder-se-ia dizer, assim, inclusive da Ideia. Para ele, o fato de Hegel

¹⁰⁰ FULDA, H. F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 13.

¹⁰¹ Ibidem, p. 12.

não ter começado a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* com uma introdução, como na *Fenomenologia do Espírito*, causou muito espanto.¹⁰² O que motiva outra interrogação: Ainda se mantém, em Hegel, a necessidade da *Fenomenologia* como introdução ao sistema, mesmo instaurando uma nova forma de apresentação do pensamento objetivo na *Enciclopédia*?

A justificativa de Fulda quanto a Hegel ter mudado a introdução da *Fenomenologia do Espírito* para uma nova posição nas três posições do pensamento a respeito do objetivo deve-se à necessidade de uma introdução ao sistema. “A indicação da *Fenomenologia* afirma não só a possibilidade, mas também a efetividade de uma introdução”.¹⁰³ Existe, para Hegel, uma unidade indispensável entre o sujeito que elabora o conhecimento em uma dimensão epistemológica crítica e o espírito, desenvolvido pelo sistema efetivo, mediante o saber de ciência em uma relação sistemática.

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [...] O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento.¹⁰⁴

Pode a representação conceber o espírito absoluto? Fulda observa que “A consciência e a sua história não formam um começo absoluto, senão um elo no círculo da Filosofia”.¹⁰⁵ A partir desse ponto, pode-se, então, verificar a sua implicação no problema do começo da lógica. A *Fenomenologia* é uma parte do sistema, com a função de elevar a consciência ao Conceito. Neste sentido, de a *Fenomenologia* ser uma parte do sistema, segue outra questão, o da definição do

¹⁰² FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 18-9.

¹⁰³ Ibidem, p. 23.

¹⁰⁴ HEGEL G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986, p. 28.

¹⁰⁵ FULDA, op. cit., p. 23-4.

lugar da história da consciência na *Enciclopédia*. Essa natureza da *Fenomenologia* retorna imediatamente sobre a forma de introdução, proposta pela filosofia hegeliana.

A questão central retorna sobre a definição da relação entre a consciência empírica com a lógica pura (absoluta). A proposição indica uma elevação da consciência histórica à Ideia.

2.1.2 A mudança de significado da *Fenomenologia do Espírito*

Fulda apresenta a mudança da posição da *Fenomenologia* quando do sistema enciclopédico. Agora há que se verificar as consequências dessa mudança. Para o autor, na *Enciclopédia* “[...], Hegel não tem mais considerado a *Fenomenologia* como a primeira parte do sistema”.¹⁰⁶ Isso significa, segundo o autor, que a *Fenomenologia* “[...] assume agora a própria posição da existência afirmativa de Ciência”.¹⁰⁷ A *Fenomenologia* não é mais um elo linear do sistema. Não se resume mais à propedêutica do saber, tão-somente, mas passa à dimensão do pensamento elevado à ciência.

A questão fundamental aqui diz respeito ao *status da Fenomenologia do Espírito* em relação ao sistema hegeliano, particularmente ao caráter da *Fenomenologia*. Fulda afirma que a obra de 1807 (*Fenomenologia do Espírito*) não deve ser compreendida como uma mera propedêutica, nem somente a partir do

¹⁰⁶ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 160.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 161.

caráter genético-histórico que conduz o saber à forma da ciência. Além de expor o caráter genético-histórico da consciência e elevá-la ao saber puro, ela é a justificação da ciência frente a este saber da consciência.

Conforme Fulda, a justificação da ciência se dá mediante a consciência do saber que ela adquire no final da formação do espírito universal.¹⁰⁸ Condição essa que sinaliza a relação que ela estabelece com a forma de sistema. O seu método deve ser congruente com a relação sistemática. O que, de outro lado, mostra também que a análise da *Fenomenologia* está intrinsecamente vinculada ao sistema da *Enciclopédia*. Uma análise unilateral representaria inevitavelmente um prejuízo para o entendimento da filosofia hegeliana. A necessidade da integração da *Fenomenologia*, na totalidade do sistema, exige também a necessária superação do aspecto formal da consciência como meramente começo do sistema.¹⁰⁹

Os elementos, vistos anteriormente, implicam que a *Fenomenologia* não é válida como a primeira parte do sistema. A *Fenomenologia* não abrange somente o espírito subjetivo com função propedêutica, nem caracteriza apenas um grau genético-histórico. Há uma notória reformulação do sentido e da posição da *Fenomenologia* no sistema de filosofia hegeliana. A *Fenomenologia* está relacionada ao desenvolvimento do espírito, portanto tem relação intrínseca com o desenvolvimento do sistema como um todo, por meio das relações de ciência, expressão do sistema positivo de filosofia especulativa.

Essa resignificação da função da introdução ao lógico, fundamento do sistema, carrega um pressuposto importante. O pressuposto de que a Ciência necessita de uma justificação da consciência, como existência do devir da própria

¹⁰⁸ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 160.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 160.

ciência. Conforme Fulda há a necessidade da justificação permanente, não somente da consciência, poder-se-ia dizer autoconsciência, mas também o vir-a-ser da própria ciência, o meio em que a consciência se desenvolve. A *Fenomenologia*, na compreensão de sistema, correlaciona a consciência com o espírito universal, em que realiza a sua elevação ao nível de Ciência.¹¹⁰

Na primeira forma de apresentação da introdução, em 1807, Hegel havia apresentado a consciência em nível de ciência, mas ainda não havia pressuposto o seu desenvolvimento sistemático em torno do ser-aí do saber. A execução plena desse programa pode ser demonstrada somente com uma análise profunda da relação do lógico com a Filosofia Real. O que implica que o desdobramento da sistemática da *Fenomenologia* está relacionado à exposição da Ideia, como mostra Fulda. O desenvolvimento da Ideia, mediante a consciência que se torna espírito absoluto, haverá de confirmar, ou não, a justificação da *Fenomenologia* como necessidade para a justificação do sistema.

Assim, a *Fenomenologia* não é meramente a primeira parte do sistema, uma propedêutica, tão-somente uma exposição histórico-genética da consciência. Ela representa, sim, uma introdução científica ao sistema como um todo. Segundo Fulda, a introdução não é apenas condição de participação da consciência na ciência e no reconhecimento da ciência, como também é a própria condição de sua existência.¹¹¹ Ora, a ciência tem a sua existência condicionada ao sistema de filosofia que significa que a sua demonstração remete ao espírito, portanto implica também que a demonstração da consciência está vinculada ao dinamismo de desenvolvimento do sistema de totalidade da filosofia.

¹¹⁰ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 161.

¹¹¹ Ibidem, p. 161.

A exigência de efetivação plena da consciência, mediante o sistema de filosofia, propõe problemas, sobretudo, para a sua existência, conforme a compreensão tardia de Hegel. Segundo Fulda, fica em aberto se Hegel, na versão da *Enciclopédia*, realmente superou este problema.

As fases da consciência em seu desenvolvimento, e o seu conteúdo agregado, devem ser compreendidas a partir da análise arquitetônica do sistema de filosofia como um todo.¹¹² A *Fenomenologia* deve ser compreendida a partir da unidade, organizada do sistema de Filosofia. O autor ainda lembra que essa posição implica que o interior, o lógico puro, se supera no exterior, e o conceito se eleva à Ideia. O movimento entre o interior e exterior apresenta um dinamismo dialético que se completa no sistema global. A *Fenomenologia* tem a sua exposição condicionada à análise do espírito. Afirma que a introdução se dirige e se determina no todo. O espírito, com caráter de ciência, define o caminho da consciência do indivíduo. A forma da consciência ingênua, em seus diversos graus de operação, ainda não científica, não sabe desta a sua condição de integrante do sistema especulativo de filosofia.

Por sua vez, o que faz brotar a superação dos graus inferiores da consciência é a contraposição dessa consciência ao saber especulativo. À medida que a consciência do indivíduo se percebe parte do espírito, se compreende como sistema, ela galga graus superiores da consciência. Fulda mostra muito bem como essa condição, da própria consciência ser ela mesma já ciência, opera a superação de abstrações de toda ordem do não saber, saber natural, saber subjetivo, saber

¹¹² FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 162.

meramente formal, cético, etc.¹¹³ O indivíduo deve trilhar o caminho da ciência para alcançar o desenvolvimento pleno de sua consciência.

Segundo o autor, a compreensão da introdução como ciência implica um método absoluto.¹¹⁴ O que acarreta que a percepção dos graus de desenvolvimento da consciência pode somente ser alcançada através da análise do desenvolvimento do espírito. O método da *Fenomenologia* deve ser compreendido na relação com o sistema especulativo. Essa compreensão da pressuposição da ciência, no desenvolvimento da consciência, é dada apenas no final do desenvolvimento do espírito.

É nesse sentido que, no sistema hegeliano, a verdade se dá na proporcionalidade do desenvolvimento do espírito. O que vale igualmente para a introdução que necessita desse desenvolvimento para a compreensão plena de seu método.

A experiência da consciência, objeto da *Fenomenologia*, não é uma experiência referente ao saber aparente e, sim, uma consciência dirigida pelo conceito. A transparência do saber é condicionada pelo grau de desenvolvimento do sistema especulativo de filosofia. Não se trata de mera experiência cética, consciência não científica, espírito subjetivo. A experiência da consciência é de filosofia positiva, especulativa, em que o interior, a unidade lógica organizada, está vinculada ao exterior, como desdobramentos do espírito.

Pode-se claramente perceber nesse sentido que o começo da filosofia hegeliana não trata mais de uma faculdade do sujeito, como em Kant, nem de um eu, como em Fichte. Tampouco da estrutura da mente, operadores do idealismo

¹¹³ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 162.

¹¹⁴ Ibidem, p. 163.

subjetivo, mas dos modos de pensamento, de uma razão metafísica, ou seja, de uma logicidade objetiva, operador do idealismo objetivo, como também indica o começo do sistema de Schelling.

Fulda chama a atenção sobre o problema da dupla visão do método na introdução, na medida em que a filosofia hegeliana deve apresentar imediatamente um caminho para a filosofia, e, por outro lado, este caminho deve ser efetivo desde o princípio, originalmente científico, que se expõe na medida do decurso do sistema.¹¹⁵ O autor entende que a *Fenomenologia* aponta para a especulação efetiva, o que implica a relação recíproca entre o pressuposto e o conceito. Mostra que o início da lógica deve ser interpretado pelo fim do sistema e vice versa.

Essa relação é fundamental para a compreensão do método dialético da filosofia hegeliana. Alerta para o fato de que o propósito do sistema filosófico constante é o de sair da condição de contingente, de voltar sobre si e somente, nesta retomada, alcançar o conceito. Há uma vontade de superar toda forma de contingência, de espírito finito. Essa necessidade instaura o método absoluto, em que a *Fenomenologia* é uma introdução, porém não mais apenas uma primeira parte do sistema de filosofia. A sua necessidade consiste justamente em sair dessa contingência.¹¹⁶ Essa segunda compreensão do método da *Fenomenologia* implica o seu vínculo com o sistema especulativo de filosofia. Somente, na retomada sobre si mesmo, o pensamento é livre.

Fulda reconhece que o problema da definição da natureza da *Fenomenologia* ainda não está resolvido. Como pode Hegel conciliar o caráter natural, contingente da consciência, com a condição de uma consciência no nível da ciência? A

¹¹⁵ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 166.

¹¹⁶ Ibidem, p. 167.

consciência vive essa relação com seu exterior, em que encontra a sua própria estrutura. Aí instaura o saber de sua experiência, o conceito. A *Fenomenologia* é a primeira investigação da vida consciente de sua independência ao final da compreensão de si mesma.¹¹⁷ Somente aqui pode a *Fenomenologia* dar conta de seus pressupostos e determinar-se Conceito.

Contudo, cabe avançar mais nessa questão. A *Fenomenologia* suporta essa função aqui exposta? Na concepção sistemática, a *Fenomenologia* não é mais determinada somente como conteúdo que antecipa o conceito de Ciência, mas o meio pelo qual a consciência se desenvolve até alcançar o desenvolvimento sistemático da filosofia.

Caso a *Fenomenologia* fosse somente a primeira parte do sistema, ela ainda não teria alavancado o desenvolvimento sistemático, exposto pela dinâmica do conceito e da Ideia. Fulda afirma que a introdução não é somente condição de participação e reconhecimento da Ciência, mas igualmente condição de sua própria existência. A ciência tem autonomia sobre a condição de efetivação plena no espírito finito.

2.2 A POSIÇÃO DE PUNTEL SOBRE *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE 1807 NO QUADRO DO SISTEMA DE HEGEL

O foco do problema é a trajetória da subjetividade como elemento primeiro do ato de pensamento. Ademais, esta questão remete também ao caráter especulativo

¹¹⁷ FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 168.

da lógica hegeliana. A superação do caráter formal, pensamento esse que destrói a unidade do conceito,¹¹⁸ passa a ser o elemento central da investigação.

Hegel esclarece, na *Fenomenologia*, que a superação do pensamento formal pela lógica especulativa é fundamental na perspectiva de o pensamento estabelecer as condições básicas para a elevação do subjetivo ao mundo real. Isso, é claro, mexe com a função e, por consequência, a posição da *Fenomenologia* diante do reino da Lógica. Neste contexto, justifica-se a análise das considerações de Puntel sobre o problema, dedicadas a interpretar a relação da Fenomenologia do Espírito com o Sistema especulativo hegeliano. Nesse intuito, segue o exame da posição da *Fenomenologia do Espírito de 1807* em relação ao sistema de Hegel, segundo Puntel. Serve como base de análise a obra *Apresentação, método e estrutura: Investigação para a unidade da filosofia sistemática hegeliana*.¹¹⁹

Todavia, cabe uma breve explicação sobre os termos que emprestam significado a esta obra supracitada. Os mesmos carregam um sentido extremamente importante para essa questão. O termo Apresentação (*Darstellung*) remete ao empreendimento do pensamento na perspectiva de caráter sistemático, o que significa a conjectura da forma de sistema. Puntel sugere com essa expressão a superação das múltiplas formas redutoras de filosofia que se pauta por conteúdos específicos, meramente de aspectos e partes unilaterais do sistema. Em contrapartida, como já se observou, Hegel propõe uma filosofia especulativa, especialmente de caráter de sistematicidade.

Seria esse o aspecto relevante nessa proposta: uma mudança na forma de compreender a racionalidade? Essa hipótese se confirma. Ocorre um avanço significativo

¹¹⁸ HEGEL, PhG, 1986, p. 59.

¹¹⁹ Título em alemão: *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*.

na forma de compreensão da racionalidade, uma vez que o carácter especulativo da lógica supera as formas exteriores de pensamento, geradoras de objetos, perspectivas e pensamentos reducionistas. Supera-se a forma da pura subjetividade.

Um pressuposto dessa nova orientação é o carácter relacional que gera a unidade sistemática, vinculando conteúdo e forma, exposta nas diversas figuras e linguagens.

Para isso, basta verificar algumas proposições de Puntel, especialmente quando da tematização do substrato da *Fenomenologia do Espírito*, relacionando-o com o carácter fundamental da lógica especulativa sistemática.

Voltando ao argumento de Puntel, pode-se perceber, então, a relação dessa perspectiva de filosofia com a questão do começo da *Lógica*. Por isso, será apresentada a argumentação de Puntel de forma gradual, mas com a pretensão que, em seu auge, consiga mostrar a problemática geral do começo da *Lógica*. Como preâmbulo, pode-se analisar o intuito de Puntel em de sua obra. Pela explicação, possibilita ingressar na proposta de Puntel. Vejamos:

Com o termo 'Apresentação' não é entendido aqui a retomada conjunta do conteúdo ou parte da filosofia hegeliana. Muito mais, deve, com esse termo da problemática da forma de apresentação, ser trazido à linguagem a filosofia sistemática hegeliana. A forma de apresentação vem mostrar uma estreita correlação para o carácter de unidade da filosofia hegeliana, assim que aí se dá o seu ponto de vista. Porque se dão diferentes graus de unidade, também são assumidas diversas formas de apresentação.¹²⁰

Para o autor, a questão fundamental é a da inseparabilidade dos conceitos método e estrutura. Ambos estão ancorados no carácter sistemático de Filosofia. Puntel lembra ainda que o termo “estrutura” não aparece em Hegel, mas está

¹²⁰ PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981, p. 24-5.

relacionado aos termos “Bau” (construção), “Gerüst” (suporte). Isso destaca a relevância destes termos que indicam relações fundamentais do sistema hegeliano. Para uma análise mais ampla e criteriosa, objeto da investigação deste trabalho, importa que os conceitos de estrutura e método contribuam à indicação da posição do caráter da *Lógica*.

As expressões ‘método’ e ‘estrutura’ são inseparáveis. Na verdade, o termo ‘estrutura’ não aparece em Hegel; contudo encontram-se nele termos correspondentes como ‘construção’, suporte [...]. Método e estrutura mostram por agora a problemática do sentido e da posição da *Lógica* no sistema hegeliano. A interrogação pelo sentido da *Lógica* se coloca com a seguinte pergunta: Como pode ser a *Lógica* o método e a estrutura do todo?¹²¹

Bem, não poderia ser diferente. “Estrutura” e “método” são expressões da unidade sistemática, originária da Filosofia. Resta agora a questão central: definir o *status* da *Lógica*. Aqui, um problema bate à porta. Surge a pergunta: Pode a *Lógica* representar efetivamente a configuração plena de método e estrutura do sistema filosófico como um do Todo? Ela comporta a totalidade das relações fundamentais do sistema? Pode-se assumir tranquilamente a ideia de que a *Lógica* constitui o princípio explicativo da relação entre as partes fundamentais do sistema, como a *Fenomenologia do Espírito, Lógica e Filosofia Real* (Natureza e Filosofia do Espírito)? Para que isto pudesse ser assumido, a *Lógica* deveria se confirmar como a expressão da unidade de estrutura e método do todo.

¹²¹ PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981, p. 25-6.

2.2.1 A co-originariiedade de Lógica, Fenomenologia e Noologia, segundo Puntel

A unidade de método e conteúdo, no sistema de filosofia, leva Puntel a afirmar a necessidade da unidade entre *Lógica*, Fenomenologia e Noologia. “O resultado fundamental dessa investigação é o ponto de vista de que a *Lógica* somente pode ser considerada como método e estrutura do todo, na medida em que ela for concebida originariamente com a Fenomenologia e a Noologia”.¹²² A consistência desta unidade resulta unidade correlacional entre a consciência, o espírito e a razão, ao mesmo tempo em que diferencia Intuição imediata de processo de consciência. “[...] Há uma estreita relação de correspondência entre as esferas fenomenológica e noológica”¹²³.

Mas seria qualquer manifestação fenomenológica, qualquer grau e momento do espírito a refletirem essa unidade? Não. A “Fenomenologia é um aspecto necessário da Noologia. [...]”¹²⁴, mas isto pressupõe que haja uma superação do espírito meramente fenomenológico. A co-originariiedade entre o *Lógico*, Fenomenológico e Espírito implica um momento, um grau de superação no aparecer fenomenológico, em que a consciência já contenha um nível de superação mais elevado que a consciência imediata esparsa, porque o “O ser em e para si do Espírito se diferencia do Espírito aparente (fenomenológico)”¹²⁵.

Somente, através de uma reflexão da consciência sobre si mesma, e a necessária perda da consciência para fora de si, agora, no esteio do espírito e da

¹²² PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981, 2. Unveränderte Auflage, 1981, p. 26.

¹²³ Ibidem, p. 164.

¹²⁴ Ibidem, p. 164.

¹²⁵ Ibidem, p. 165.

razão, se desvela essa unidade na co-originariedade da *Lógica*, *Fenomenologia* e *Noologia*. “O Noológico é a verdade do Fenomenológico, assim como a essência é a verdade da aparência [...]”¹²⁶. Puntel pressupõe a unidade relacional originária, na qual a *Lógica* está em relação de igualdade com o Fenomenológico. O mesmo princípio que estrutura o sistema da *Lógica* está, para Puntel, também como estrutura do Fenomenológico e Noológico. O Espírito reflete a condição que tem no Conceito, o que justifica essa correlação inicial entre as diversas esferas do sistema¹²⁷.

Se, de um lado, é verdade que, no sistema hegeliano, o princípio da *Lógica* deve ser compreendido como princípio racional especulativo, sendo a *Lógica* o método e a estrutura do todo do sistema, pressupondo-se igualmente que o caráter especulativo implica que unidade *Lógica* que permeia o Sistema como um todo, de outro lado, muitas vezes, se confunde o espírito com as meras fagulhas de espírito, a forma abstrata de pensar. Essa manifestação fenomênica ainda não revela o princípio especulativo como já tinha consciência o próprio Hegel, “Uma dificuldade, que deve ser dizimada, é a que confunde o saber especulativo com o saber do raciocínio, quando, uma vez, o conceito tem o sentido de sujeito e, outra vez, apenas de predicado ou acidente.”¹²⁸

¹²⁶ PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981, 2. Unveränderte Auflage, 1981, p. 165.

¹²⁷ Ibidem, p. 177-8.

¹²⁸ HEGEL, **PhG**, 1986, p. 59.

3 O MOVIMENTO IMANENTE DO CONCEITO E A SUA AUTOFUNDAMENTAÇÃO

A justificação da Lógica do Conceito pela superação do movimento interno de autossuperação da *Fenomenologia do Espírito* e pela lógica especulativa imanente à reflexão radical leva a questões fundamentais como a do sistema lógico frente à condição de começo do filosofar e a autodissolução das formas de pensamento, ancoradas na lógica do entendimento.

3.1 A ESTRUTURA CIRCULAR DO CONCEITO FRENTE AO PROBLEMA DO COMEÇO DA LÓGICA

A expectativa, gerada pelo espírito da Filosofia moderna, de ampliar o lastro da filosofia na direção da subjetividade mais profunda, coloca uma nova questão, qual seja, a da relação da subjetividade com a possibilidade de circularidade do conceito.

Diante do olhar já lançado nesse trabalho à natureza e ao propósito da *Fenomenologia*, em 1807, de Hegel, constatou-se que ela representa a busca da legitimação do saber absoluto, tentando concomitantemente conciliar a necessidade do conceito com a subjetividade do saber. Ponto este a ser reforçado pela explicitação posterior do método lógico-dialético especulativo.

Os desdobramentos dessa questão se estendem conseqüentemente também sobre todos os desdobramentos do sistema lógico filosófico, inclusive para o campo da filosofia prática, embora esse campo não seja objeto de análise nesse presente trabalho.¹²⁹

Um motivo fundamental que justifica o fracasso das filosofias da época nas diversas tentativas empreendidas no propósito de superar as formas ingênuas de tratar da realidade e elevá-la ao absoluto é, conforme Hegel, o próprio método adotado por estes. O entrave é a própria natureza do método formal e abstrato, incapaz de superar o acesso fragmentado à realidade. Por isto, o problema retorna sobre a forma de filosofar, o que está vinculado naturalmente à natureza desta filosofia.

Essa é justamente a função do filósofo. Retomar a discussão e estabelecer um método em condições para um filosofar conseqüente. Por isso, Hegel justifica: “[...] é, no conhecimento científico da verdade, que trabalhei e trabalho em meus esforços filosóficos. É o caminho mais difícil, mas o único que pode ter interesse e valor para o espírito [...]”.¹³⁰ Aqui cabe a questão sobre o conceito de ciência. Qual o parâmetro e conceito de ciência aqui considerados? É claro que não se pode mais ignorar a importância do método após as reflexões da filosofia moderna, que foram um marco para esse problema, mas, certamente, a discussão pelo método de ciência pressuposto.

¹²⁹ Esse propósito sugere novas reflexões no âmbito da filosofia prática, tais como liberdade e ética. Nessa perspectiva, se colocam todas as questões relativas à liberdade e necessidade, bem como à lógica e intuição. Ao que parece, existem boas razões, no fim da *Lógica*, a indicar que a contingência não mais tem o seu espaço de desenvolvimento garantido no fim do processo lógico, mesmo que, no decorrer da *Lógica, lógica das modalidades*, Hegel tenha tematizado movimentos de contingência. A contingência tem duas funções básicas em Hegel: ela é a marca do caráter imediato no ponto de partida do processo lógico-dialético, a ser superado no decorrer do processo de mediação. Ponto esse que deve ser esclarecido no desenvolvimento e na análise da estrutura da *Lógica*.

¹³⁰ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 14.

A pretensão do filosofar é elevar o seu próprio método à condição de ciência. A meta é alcançar o patamar de ciência, superando a dualidade entre pensar e ser, consagrados desde as filosofias de Descartes e Kant. A filosofia deve alcançar o parâmetro da verdade objetiva da realidade e não contentar-se somente com a certeza em si, como havia procedido a filosofia reflexiva, finita e subjetiva. A filosofia, como compreende Hegel, deve dirigir-se à Coisa; e isso significa uma mudança de método.

Isso justifica a crítica hegeliana às filosofias de sua época, limitadas à realidade finita. Por quê? Porque estas filosofias abandonaram um aspecto positivo da tradição, que diz respeito à meta da metafísica aristotélica, que objetivava a verdade da coisa em si, inclusive que a realidade empírica correspondesse à realidade última. A crítica se deve às formas da intuição e representação como parâmetros do método do filosofar.

A filosofia da tradição, para Hegel, antes da perspectiva da nova metafísica, buscava o Transcendente para além das formas do puro pensar subjetivo. Contudo, Hegel reconhece que há um aspecto novo e positivo nessa nova forma de filosofar que é a espontaneidade, o valor dado à experiência, como aparece nas intuições do direito, religião e ciências, mas que precisam ser aprofundadas. É necessária uma dimensão mais radical, especulativa, que supere as finitudes redutivas da realidade.

É próprio de maus preconceitos [acreditar] que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível, à efetividade racional do direito e a uma espontânea religião e piedade. Essas figuras são reconhecidas, e mesmo justificadas, pela filosofia; o sentido pensante aprofunda-se antes em seu conteúdo, aprende e se fortalece nelas, assim como nas grandes intuições da natureza, da história e da arte. Com efeito, esse sólido conteúdo, enquanto é pensado, é a própria ideia especulativa.¹³¹

¹³¹ HEGEL, **Enz**, II, p. 15.

O método especulativo pretende elevar a realidade ao nível do pensar, o que significa o mesmo que tornar o absoluto disponível à consciência, consciência agora tornada pensamento objetivo. Essa é uma pretensão importante do método especulativo. A filosofia tem a tarefa de elevar ao conceito a reflexão sobre o finito.

As categorias que expressam o mundo, a natureza, a história e a arte já não são mais exteriores, entidades finitas, mas categorias relacionais, expressando a realidade como Ideia, realidade elevada à forma de espírito. A perspectiva de filosofia equivale, nesse nível, ao patamar de Ideia; não restando mais nenhuma incongruência na harmonização da finitude com o Absoluto.

A colisão com a filosofia só se apresenta na medida em que essa base se separa de seu caráter próprio, e seu conteúdo é aprendido em categorias e delas se torna dependentes; sem [contudo] levá-las até ao conceito e consumá-las até a ideia.¹³²

A Ideia se efetiva, mediante a superação do subjetivo, tratando as questões por meio de categorias no nível de conceito, caminho este que supera a finitude do pensar e alcança o método como sendo a exposição do todo¹³³.

Era pretensão de Hegel criar um novo método para a Lógica que fosse capaz de expressar o sistema filosófico como um todo, que superasse, de um lado, a lógica formal, o pensamento analítico e visão de dialética meramente negativa. Com isso, pretendia expor a estrutura básica da Lógica dialética especulativa, uma lógica que

¹³² HEGEL, **Enz**, II, p. 15.

¹³³ Pode-se conferir PUNTEL, L. Bruno. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981. O autor faz uma minuciosa exposição do problema.

fosse além da pura expressão do ser e do nada e constituísse síntese. Sendo assim, a lógica alcançaria o *status* de Ciência, na forma de uma lógica ontológica.¹³⁴

Os três momentos, o entendimento, o dialético ou racional negativo, bem como o especulativo, em conjunto, constituem a mesma Lógica. Lógica elevada ao nível do absoluto, um idealismo absoluto, conforme Hyppolite. Assim, a originalidade hegeliana consistia em uma rearticulação das filosofias da reflexão com as filosofias do absoluto, instaurando o idealismo absoluto.¹³⁵

Luft, por sua vez, mostra que a pretensão da Lógica em realizar a crítica da Antiga Metafísica e ainda dar conta da fundamentação última da Nova Metafísica¹³⁶ constitui um antagonismo. O problema fica por conta da pretensão de conciliar a dimensão negativa e positiva da *Lógica*.

Segundo Hegel, o problema todo tinha origem na fixação de um dos três momentos da Lógica, como elemento prioritário, unilateral do todo. Somente um

¹³⁴ Na pequena Lógica, no capítulo “A idéia absoluta”, Hegel afirma: “Pode-se, certamente, declamar, sem conteúdo algum, sobre a idéia absoluta, ampla e longamente; o conteúdo verdadeiro, porém não é outra coisa que o sistema total, cujo desenvolvimento considera até agora. Também se pode dizer, quanto a isso, que a idéia absoluta é o universal não simplesmente como forma abstrata, à qual o conteúdo particular se contrapõe como um Outro; e, sim, como a forma absoluta à qual retornaram todas as determinações, a plenitude total do conteúdo posto em virtude dela [...] No mais, esta é a visão filosófica de que tudo que, tomado para si, parece como algo limitado recebe o seu valor, por pertencer ao todo e ser um momento da idéia. Assim é que tivemos o conteúdo; e o que ainda temos é o saber que o conteúdo é o desenvolvimento vivo da idéia; e essa retrospectiva simples está contida na forma. Cada um dos graus até aqui considerados é uma imagem do absoluto; mas, de início, só de maneira limitada, e assim propete para o todo, cujo desdobramento é o que designamos como método” (HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 237 / adendo).

¹³⁵ “Mas opõe-se, com igual vigor, à filosofia do Absoluto de Schelling, que é uma filosofia da natureza mais do que uma filosofia do espírito, uma filosofia em que a história dos povos – o grande drama humano – não ocupa o seu verdadeiro lugar. [...] A partir desse momento, a originalidade de Hegel deixa de ser contestada. Considerando retrospectivamente o admirável movimento filosófico que é o idealismo alemão, Hegel pode surgir como o filósofo que ultrapassou todas as conquistas desse idealismo filosófico, que as conduziu ao seu termo lógico e que exprime, por assim dizer, o seu resultado dialético. Fichte representaria o idealismo subjetivo, a eterna oposição do Eu e do Não-Eu, uma oposição não resolvida, mas que deve unicamente resolver-se, uma filosofia da ação moral; Schelling, o idealismo objetivo, a identidade, no absoluto do Eu e Não-Eu, uma filosofia da contemplação estética; Hegel, o idealismo absoluto, conservando, no próprio seio do Absoluto, a dialética da reflexão característica de Fichte, uma filosofia da síntese concreta” (HYPOLITE, J. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Tradução José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995, p. 10-11).

¹³⁶ LUFT, Eduardo. Fundamentação última é viável? In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio. **Nós e o absoluto**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 123.

aprofundamento da visão racional crítica, ultrapassando o nível da reflexão parcial, é capaz de perceber as contradições na filosofia reflexiva, que mantém o sujeito frente ao objeto. É atribuição de o próprio pensamento desenvolver esse processo de reflexão com força especulativa, superando a dicotomia.

A reflexão, relativa ao absoluto, compõe, junto à dimensão positiva e sintética, a relação absoluta capaz de revelar a verdade. Essa verdade se desvela não no puro começo, nem somente no fim do processo, mas no processo como um todo, que é a unidade de começo (primeiro momento), meio e fim (último momento). A tal ponto que quem chegar ao último momento e perder de vista o processo ainda não terá alcançado a verdade. Contudo, isso poderá implicar outros problemas, como a constituição da má circularidade na Lógica da Ideia Absoluta, conforme análise de Luft na obra *As sementes da dúvida*.¹³⁷

3.2 O ABSOLUTO PELAS “COSTAS” DO ENTENDIMENTO

O espírito da filosofia moderna levava em grande estima a questão dos pressupostos do filosofar, o que tem gerado conseqüentemente o problema central para a filosofia da reflexão, levando a considerar o estado de necessidade, suscitado pelo processo de cisão das finitudes, levadas ao infinito.

¹³⁷ Sobre os momentos ou lados da Lógica hegeliana, ver o artigo do Luft, in *As sementes da Dúvida*, intitulado: A lógica da pressuposição e da posição: O círculo da Idéia Absoluta.

Era essa perspectiva que, segundo Hegel, representava a filosofia a necessidade de formar uma espécie de antessala.¹³⁸ Pelo que o papel da filosofia consistiria em reunir esses pressupostos de tal forma que as cisões fossem superadas, mediante a relação das finitudes com a razão absoluta. Desta forma, a pressuposição da filosofia poderia ser compreendida por intermédio de outros dois elementos pressupostos: um, o absoluto mesmo, que é buscado enquanto a razão liberta o entendimento finito, mas já se faz presente desde o princípio, caso contrário sua busca seria inviável; e outro, a emergência do entendimento a partir da totalidade.¹³⁹

Hegel acusa a filosofia moderna de não ter compreendido que a forma da reflexão pura, reflexão subjetiva, por princípio, não poderia chegar à compreensão absoluta, justamente porque o sistema de proposições é incompatível com a justificação última, que precisa justificar a si mesmo.

Na luta do entendimento com a razão, aquele se fortalece somente na medida em que esta renuncia a si mesma; o êxito, na luta, portanto, depende dela mesma e da autenticidade com que se coloca no estado de necessidade, dirigido ao restabelecimento da totalidade, estado do qual provém a razão.¹⁴⁰

É necessário que a reflexão seja posta a partir da razão e nela fundamentada.

Todavia, trata-se aqui da contraposição da reflexão (entendimento) e especulação (intuição, na fase de Iena, próximo de Schelling). Hegel as distingue a partir de dois níveis: a reflexão do entendimento e a especulação da razão. A reflexão do entendimento se baseia na relação exterior da consciência com seu

¹³⁸ HEGEL, G.W.F. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza Universidad, 1989a, p. 16.

¹³⁹ Ibidem, p. 15-6.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 15-6.

objeto, incapaz da compreensão da razão na totalidade. É tarefa de a filosofia elevar a consciência ao espírito absoluto e elevar o absoluto à consciência.

[...] há que mostrar em que grau é capaz a reflexão de captar o Absoluto e que esta, em seu operar como especulação, carrega condicionada a possibilidade e a necessidade de ser sintetizada com a intuição absoluta e de ser, subjetivamente, para si, tão completa como o é seu produto, o Absoluto construído na consciência que, por sua vez, há de ser consciente e carente de consciência.¹⁴¹

O absoluto necessita do autodesenvolvimento que se expressa na relação do infinito com o finito, do todo com a parte. Isso rechaça qualquer possibilidade de postulado do absoluto abstrato e subjetivo. Por isso, faz-se necessária a mediação dessas contradições, enraizadas no processo de pensamento da reflexão. Nessa perspectiva, no ambiente da filosofia hegeliana de Lena, ainda com forte vínculo com Schelling, que irá se desfazer nas obras maduras (a começar pela *Fenomenologia do Espírito*), Hegel tem por meta a superação da perspectiva subjetiva, em que o subjetivo deve mediar-se com a intuição, com o ser. Somente enquanto tem relação com o Absoluto, a reflexão é razão.¹⁴²

O entendimento é incapaz de elevar o pensamento à razão. Justamente, mediante a dimensão da razão, a reflexão elimina os limites projetados pelo entendimento. A razão aniquila todas as formas de contraposição. Para Hegel, cada ser produzido pelo entendimento vem precedido e sucedido de uma infinidade de seres particulares. Por isso, cabe à razão observar que os contrapostos estão relacionados com o absoluto e assim superar estas contraposições.

Na medida em que a reflexão faz de si mesma seu próprio objeto, é sua lei suprema – dada pela razão e mediante a qual se converte em razão – sua própria aniquilação; como ocorre com tudo, só tem consistência enquanto

¹⁴¹ HEGEL, *Diferencia*, 1989a, p. 17.

¹⁴² *Ibidem*, p. 17.

está no Absoluto, porém como reflexão está contraposta a ele. Isto significa que, para ter consistência, tem que dar-se a si a lei de autodestruição. A lei imanente, mediante a qual se constituiria de modo absoluto a partir de sua própria força, seria a lei da contradição, quer dizer, que seu ser-posto seja e permaneça; por meio disto, a reflexão fixava seus produtos como contrapostos absolutamente ao Absoluto e fazia de si a lei eterna o seguir sendo entendimento e não chegar a ser razão, e manter firmemente em sua obra o que, em contraposição ao Absoluto, não é nada; e que, como limitado, está contraposto ao Absoluto.¹⁴³

A reflexão deve ser superada para a instauração do método especulativo. Contudo, o finito expressa parcialmente o absoluto, na medida em que é mais que finito, portanto, diante de sua própria aniquilação. A contraposição não pode ser absoluta, mas uma força negativa do processo do pensar.

3.2.1 O mecanismo da lógica do entendimento

A forma mais simples da apresentação do absoluto na realidade é a lógica abstrata, o pensamento formal. Nesse primeiro momento do Lógico, no pensar do entendimento, a realidade se apresenta como um campo infinito de determinações particulares. O ser finito mantém diante de si contraposto uma série de outros seres particulares. Esta forma de pensar se caracteriza pela rigidez, unilateralidade, sem possibilidades para o pensamento crítico. Já o nível do pensar da sensação se percebe a insuficiência desta forma do entendimento.

Isso mostra, todavia, que o pensamento do entendimento deve ser superado, já que a reflexão subjetiva, da forma de entendimento, dá a equivocada aparência de

¹⁴³ HEGEL, *Diferencia*, 1989a, p. 19.

superação das contradições, o que não passa de uma sensação empírica e imediata.

O alcance do conceito é mais amplo. A necessidade da questão dessa superação se deve ao fato de a unidade formal do entendimento ser incapaz de perceber essas relações que constituem a realidade.

O pensar, tanto no domínio teórico quanto no domínio prático, deve se valer da determinidade, desde que não se fixe nela como se fosse o último momento. Por isso, “Quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem, ao contrário, quer tudo, de fato nada quer; e isto não leva a nada”, conforme Goethe.¹⁴⁴ A crítica não se refere ao pensamento lógico, mas à forma de pensar que se limita a este único momento.

O princípio que rege o pensar do entendimento é a identidade consigo mesma. O limite da apreensão dos objetos se refere às diferenças determinadas, na medida exata em que os mesmos são determinados e fixados absolutamente em si mesmos. Nesse sentido, o espírito fica limitado à compreensão de si na natureza, arte e história, fixados cada um em si e no confronto interno de si mesmo.

A limitação da filosofia, imposta ao objeto, pela forma abstrativa de pensar, implica perda na concepção do objeto. O que significa, nesse contexto, que o pensamento isola uma parte da realidade, do objeto, subtraindo a sua relação com o todo. Essa fixação da forma de pensar, na determinação unilateral de seu objeto, impossibilita a necessidade constitutiva do objeto. A superação desse problema depende da mediação do universal com o particular. Por exemplo, quando o entendimento pensa sobre a natureza do homem, em nível de conceito, não

¹⁴⁴ GOETHE apud HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, § 80 / adendo.

considera todas as dimensões relacionais, igualmente constitutivas do conjunto integral humano, do universo que circunda a base formativa completa do ser humano.

O pensar do entendimento se fixa no isolamento do conceito abstrato, excluindo tudo o que não estiver imediatamente determinado nesse conceito imediato. Essa má aplicação do pensamento conduz, de acordo com o exemplo acima, ao resultado em que, como ilustração, o conceito de homem resulta absolutamente limitado. Isto porque não leva em consideração a plenitude das dimensões, algumas que não se permitem exteriorizar. Ao demonstrar, por exemplo, as categorias de corpo-próprio¹⁴⁵ e intersubjetividade,¹⁴⁶ segundo a definição de Lima Vaz, em *Antropologia Filosófica I e II*. Ainda, Hegel, quando trata da Ideia absoluta, afirma:

Começo, que é o ser ou o imediato; é para si, pela simples razão de que é o começo. Mas, do ponto de vista da ideia especulativa, é o autodeterminar-se dessa ideia, a qual, como negatividade absoluta, ou movimento do conceito, julga e se põe o negativo de si mesmo. O ser que aparece como afirmação abstrata para o começo enquanto tal é assim muito mais a negação, o ser-posto, o ser mediatizado em geral e o ser pressuposto. Mas enquanto é a negação do conceito que, em seu ser-outro é absolutamente idêntico consigo e é a certeza de si mesmo, é o conceito ainda não posto como conceito, ou seja, o conceito em si. Por isso, enquanto é esse ser, o conceito ainda não determinado – isto é, determinado somente em si ou imediatamente – é igualmente o universal.¹⁴⁷

A despeito da forma do entendimento, convém salientar ainda outro aspecto importante já presente nessa primeira forma, a ser: o caráter universal e objetivo. Essa forma de pensar já supera o subjetivismo e mostra um aspecto importante que deve ser preservado nas formas superiores.

¹⁴⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1991, p. 175-183.

¹⁴⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 49-79.

¹⁴⁷ HEGEL, **Enz**, II, 2003, § 238.

O entendimento se estende sobre todo o domínio do mundo objetivo e tem, por princípio, a necessidade de que qualquer conceito seja determinado mediante a identidade consigo mesmo. Por exemplo, o homem pleno, no sentido de exaurir maximamente a sua condição humana, é o homem que preenche o ideal de homem exposto, na identidade, consigo mesmo. O que implica, entre outros, que filosofar não pode dispensar a forma do entendimento em todos os seus movimentos. O filosofar pressupõe um objeto determinado, o que impede que ele se perca na indeterminidade pura. Nesse sentido, pode-se falar em maturidade filosófica, visto que supera o processo da prática juvenil abstrativa e limitativa própria das relações exteriores do pensamento.

3.2.1.1 A interioridade e a exterioridade no movimento lógico

Qual é a natureza do interior e exterior? Convém aqui indicar, pelo menos, alguns elementos da questão, com o propósito de ampliar a compreensão desse problema. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo. Por isso, o que aparece é o essencial, porque o essencial somente é enquanto é realidade externa. Em outras palavras, a essência necessita do ser para existir. Da mesma forma, para Hegel, a efetividade representa a unidade da essência com a existência, logo a unidade do interior com o exterior.¹⁴⁸

A efetividade é o desenvolvimento do ser-aí, o que está determinado como concreto e a sua diferença. O concreto revela a possibilidade que se tornou

¹⁴⁸ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 142.

existência, que só é compreendida enquanto o ser reflete sobre si mesmo. Portanto, é essência. “O efetivo é o ser-posto (*Gesetzsein*) daquela unidade, a relação que-veio-a-ser idêntica consigo mesma: [...] nela está [o efetivo] refletido sobre si; o seu ser-aí é a manifestação de si mesmo, não de um Outro”.¹⁴⁹ O efetivo é o próprio desenvolvimento e não somente o ser-aí, na medida em que o efetivo é a unidade do ser e da essência, do ser-aí e da possibilidade, que é sempre dinâmica.

A efetividade contém a diferença do ser. Além das determinações do ser-aí, possui também as possibilidades. A criança é uma determinação do homem, mas o efetivo da criança, como homem, engloba também as outras possibilidades de a criança ser, tais como: o ser adulto, o ser ancião, etc. Como se pode perceber, a efetividade ultrapassa o simples, como apenas posto (*Gesetzte*) que, como mostra Hegel, é aparência (*Schein*).¹⁵⁰ A efetividade, portanto, contém algo que não é apenas posto na objetividade. A possibilidade é essencial para a efetividade, mas é apenas possibilidade. Neste sentido, a efetividade como possibilidade é reflexão-sobre-si. No entanto, o efetivo, além da reflexão-sobre-si como possibilidade, é também o concreto exterior. Esta condição quer dizer que a essência existe pelo ser determinado. Vejamos:

Pela exteriorização da força, o interior é posto na existência; esse pôr é o mediar através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção à imediatez, em que o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. Essa identidade é a efetividade.¹⁵¹

Entretanto, nem todo o interior se exterioriza, nem toda a possibilidade se concretiza. O efetivo é mediação, porque é a unidade na diferença, é o ser-posto (*Gesetzsein*) da unidade de ser e essência.

¹⁴⁹ HEGEL, *Enz*, I, 2003, § 142.

¹⁵⁰ *Ibidem*, § 141.

¹⁵¹ *Ibidem*, § 141.

3.2.1.2 O desenvolvimento do ser aí

Hegel mostra que a exterioridade é um círculo (*Kreis*), composto das determinações da possibilidade e da efetividade imediata.¹⁵² A efetividade agora é possibilidade real, é a Coisa determinada (*bestimmte Sache*). A exterioridade da efetividade, a contingência, é idêntica consigo mesma, enquanto ser-posto (*Gesetztsein*) e igualmente é um ser-aí como possibilidade de ser um Outro, a condição (*Bedingung*)¹⁵³. O que mostra claramente que a efetividade consiste nesta unidade do interior e exterior, da essência e do ser.

Esta relação da efetividade com a possibilidade conduz a outro conceito importante, a necessidade. O conceito de necessidade surge da relação, permuta, entre os momentos opostos, reunidos agora em um só movimento. Expressa a “[...] unidade da possibilidade e da efetividade”.¹⁵⁴ A necessidade não é determinação da exterioridade, do ser-aí.

Pode-se avançar mais no conceito de necessidade. A necessidade é composta de três momentos fundamentais: a condição (*Bedingung*), a coisa (*Sache*) e a atividade (*Tätigkeit*),¹⁵⁵ como se pretende mostrar a seguir.

A condição é um pressuposto (*das Vorausgesetzte*). A condição é a circunstância externa que existe sem referência à coisa, no sentido de que existe até mesmo quando a coisa não se efetiva. Portanto, as condições são externas, existem mesmo que não venham a ser relacionadas (usadas) efetivamente com a coisa. Hegel fala de um círculo completo de condições para designar este ambiente

¹⁵² HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 148.

¹⁵³ Ibidem, § 145.

¹⁵⁴ Ibidem, § 148.

¹⁵⁵ Ibidem, § 148.

externo e, ao mesmo tempo, ligado à Coisa. Por outro lado, as condições têm a característica da passividade, sendo utilizadas pela Coisa. Enquanto utilizadas pela Coisa como material, tornam-se conteúdo da Coisa.¹⁵⁶

E a coisa, esta é outra dimensão da necessidade? Como pressuposto é um conteúdo para si, autônomo, mas como posto é apenas um interior que necessita da utilização das condições para a sua existência exterior.¹⁵⁷ A coisa tem uma autonomia relativa, enquanto precisa das condições para dar a si existência exterior. Todavia, representa a elevação das condições (exteriores) na medida em que é a possibilidade destas serem utilizadas.

A coisa é a dimensão interior da necessidade e precisa das condições para a sua existência. Isto mostra a relação estreita entre a coisa e as condições. Constitui-se uma relação recíproca entre as determinações do conteúdo e as condições.

A necessidade é também atividade. A coisa representa também a possibilidade das coisas externas existentes, as condições, e transformarem-se em Coisa (*Ding*). Essa elevação (*aufhebung*) das condições em coisa, e vice versa, corresponde à atividade. A atividade é para si enquanto existente autônomo. A coisa é “o movimento somente de colocar a Coisa para fora das condições em que ela está presente em si e por meio da suprassunção da existência, conforme as condições, dar existência à Coisa”.¹⁵⁸

¹⁵⁶ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 148.

¹⁵⁷ *Ibidem*, § 148.

¹⁵⁸ *Ibidem*, § 148.

3.2.2 A superação da abstração da lógica do entendimento, inerente à cultura da época

A unidade da razão consigo mesma constitui-se um problema central na filosofia hegeliana. Essa questão tange à possibilidade, ou não, da conciliação das dimensões da unidade racional com as múltiplas formas de manifestação fenomênica. Nesse lugar, convergem, em certa síntese, os caminhos filosóficos, trilhados pela tradição, através da filosofia crítica e do idealismo objetivo.

Hegel propõe uma mudança no rumo dessa questão. Pretende fundamentalmente mostrar que as propostas da tradição e da filosofia crítica representam perspectivas parciais da nova proposta por ele apresentada, expressa na razão especulativa. No escrito *Diferencia* Hegel, já se aponta para esse horizonte, mostrando, assim, um dos pilares de sua proposta filosófica.

O problema é que a cultura de sua época, diga-se da época de Hegel, é um retrato do espírito dilacerado, mergulhado na infinitude fenomenal, consequência da forma equivocada do pensamento filosófico.¹⁵⁹ O pressuposto do qual Hegel parte é o de que a cultura da época reflete o espírito absoluto dilacerado na multiplicidade fenomenal. Esse problema é insolúvel diante do método da filosofia moderna. A contraposição é intransponível devido à forma da racionalidade do entendimento, da forma de pensar da filosofia da reflexão. A racionalidade do entendimento impõe essa forma de pensar, porque parte imediatamente de uma dualidade e, por consequência, só pode proceder em meio às dicotomias. Para Hegel, “na formação

¹⁵⁹ HEGEL, *Diferencia*, 1989a, p. 12.

cultural, se tem isolado do Absoluto aquilo que é a aparição fenomênica do Absoluto, e se tem fixado, assim mesmo, como coisa independente”.¹⁶⁰

Esse é o quadro que a razão especulativa enfrenta, porque a razão não suporta passivamente essa situação. A unidade da razão está ancorada nela mesma, sendo que se move por uma força interna que reage a essa dilaceração do espírito e impulsiona a reflexão para a unidade. Trata-se de um movimento reflexivo da razão na busca de seu autodesenvolvimento integral.

Esse caráter de unidade da razão, que se expressa como força unificadora das cisões, é o especulativo racional. A dimensão de unidade racional não é possível de ser alcançada pela forma da filosofia da reflexão. A matriz racional, proposta por Hegel, estrutura uma unidade que se autodesenvolve no mundo fenomênico. Mas, na proposta hegeliana, a multiplicidade fenomenal e a diversidade cultural não expressam mais a separação e, sim, a unidade da razão. A reflexão da razão se constitui como um autodesenvolvimento que pode ser percebido em cada manifestação empírica e particular, desde que vista de forma racional especulativa. Não há mais, em Hegel, a configuração da fronteira entre o fenômeno e o absoluto da reflexão, constituídos na perspectiva do pensamento do entendimento.

O caminho para a razão alcançar o absoluto passa a ser agora explicado. Para Hegel, isso ocorre somente quando a razão se afasta dessa essência fragmentada da forma do entendimento.¹⁶¹ Isso é possível, já que há uma força de unidade, de vida, que subjaz a essa multiplicidade e que se inquieta tanto mais

¹⁶⁰ HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. 12.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 13.

quanto mais for mutilada. Essa força denominada “necessidade” estabelece um movimento autodestrutivo da razão fragmentada.¹⁶²

Contudo, resta ainda outra questão: por que o entendimento consegue certos resultados que parecem ser racionais e absolutos? Hegel mostra que isso ocorre porque, ao pôr o absoluto, o entendimento imita a razão.¹⁶³ De outro lado, também quando o entendimento propõe negar o finito, com termos como “infinito”.

A contraposição fixa do entendimento não supera o caráter subjetivo do entendimento. Algumas contraposições expressam bem essa situação, tais como: espírito e matéria, liberdade e necessidade, corpo e alma¹⁶⁴, e assim por diante. Justamente essa forma denota um pensamento reflexivo não ancorado na razão, na unidade racional. Hegel acredita que essa forma de pensar vem atrapalhada pela força da razão fragmentada.

Mas em uma época em que a força unificadora já tem desaparecido, o que se pode esperar da Filosofia? O que acontece quando o espírito da época já se distanciou do espírito originário da razão, quando a fragmentação cultural já se alastrou para o espírito de uma cultura, de uma época? Aí surge o estado de necessidade¹⁶⁵, afirma Hegel. O resultado dessa atividade da razão é descrita por Hegel da seguinte forma: “Na atividade infinita do devir e do produzir, a razão tem unificado o que estava separado e deposto na cisão absoluta na cisão relativa, condicionada pela identidade originária”.¹⁶⁶ Essas são as autoconstruções do

¹⁶² É justamente essa a forma libertária da razão. O caráter unitário, especulativo racional, é condição fundante para os processos de liberdade. Por isso, para Hegel, a necessidade é consoante à liberdade. Liberdade implica o andamento livre do fluxo da razão, superando toda forma de dependência exterior. A condição da liberdade é vinculada à capacidade de alcançar a razão absoluta.

¹⁶³ HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. 13.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 13.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 14.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 14.

absoluto. Esse aparecimento da objetividade do absoluto se dá no tempo e, por esta razão, é contingente. Há aqui uma relação entre o espírito do tempo e o espírito universal. Por isso, a revelação do racional implica um espírito preparado, da mesma qualidade.

Ainda não se ultrapassou a forma do entendimento? O risco parece ser de o pensamento reflexivo gerar um conformismo do pensamento consigo mesmo nessa forma dicotômica de agir, sem, ao menos, perceber que é paradoxal. Entretanto, Hegel entende que não, porque a razão tem em si mesma a força de seu desenvolvimento.

O entendimento apenas obscurece momentaneamente essa força, mas não pode fazer isso o tempo todo. “Só enquanto a reflexão refere ao Absoluto, é razão, e sua ação é um saber [...]”.¹⁶⁷ Aqui há uma espécie de consciência duplicada em paralelo ao movimento exposto na *Fenomenologia do Espírito*, embora, na *Fenomenologia*, seja de cunho categorial, não da razão em si e por si. A saber: por um lado, o saber da consciência, mergulhado na forma do entendimento e, de outro, o verdadeiro saber da consciência da razão.

Mas como a razão consegue emergir do obscurantismo da consciência finita? Conforme Hegel, somente na referência da consciência com o absoluto ela tem consistência.¹⁶⁸ Isso evitaria que a consciência se perdesse na infinitude da subjetividade.

O processo do filosofar começa pela relação da forma de reflexão enquanto expressão da razão, que é reflexão absoluta, o próprio Absoluto pensando a si mesmo. “Pela atividade do filosofar, o Absoluto é produzido pela reflexão para a

¹⁶⁷ HEGEL, *Diferencia*, 1989a, p. 20.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 20.

consciência”.¹⁶⁹ Isso é possível porque Hegel pressupõe o pensamento racional, acreditando que este vá se impor necessariamente, o que fica evidente quando afirma que somente na razão a reflexão tem consistência.¹⁷⁰ Somente quando a reflexão está relacionada ao Absoluto, ela tem consistência e, na medida em que tem seu ser fora de si, na exterioridade, ela se torna defeituosa, limitada.

Essa é a forma do conhecimento empírico, do ser contraposto ao não ser infinito, que não passa de pura subjetividade produzida pelo entendimento. A forma analítica da lógica formal ainda não caracteriza o verdadeiro saber, o científico, segundo a linguagem hegeliana.

[...] não são um saber científico porque tem sua justificação numa identidade limitada e relativa e porque nem buscam sua legitimação como partes necessárias de um todo de conhecimentos organizado na consciência, nem ainda menos reconhece a especulação nelas a identidade absoluta, a referência ao Absoluto.¹⁷¹

A meta do saber é alcançar o Absoluto, mediante a produção da razão especulativa. A dimensão racional consciente é o grande desafio do espírito que se desdobra no tempo, através da contingência histórica.

3.2.3 A dimensão negativamente racional, superando a perspectiva da finitude

No percurso do Lógico, estamos agora diante do centro da dialética. Essa forma de pensamento lógico pretende superar a forma exterior da relação

¹⁶⁹ HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. 20.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 21.

¹⁷¹ Ibidem, p. 20-1.

estabelecida pelo pensamento finito, do pensamento do entendimento. A reflexão dialética vê o objeto na perspectiva de um suprassumir-se das determinações finitas em sua relação de opostos.¹⁷² Este suprassumir da determinação em seus opostos constitutivos se dá por intermédio de um ultrapassar imanente em que a finitude da determinação imediata é posta como negação. A afirmação da negação transforma-se em algo positivo, justamente por representar uma determinação conceitual mais concreta.

O entendimento é uma forma limitada de pensamento. O seu limite consiste na relação restrita às finitudes, em que cada finito estabelece relação com outro finito de forma exterior, de finito em finito, cada uma em seu isolamento. Ao contrário, o método dialético especulativo tem caráter imanentista e sistêmico. Cada parte é relação com o todo. O método compreende o movimento do todo na parte e vice versa. “O método é, dessa maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conteúdo do conceito, do qual só difere enquanto os momentos do conceito vêm também neles mesmos, em sua determinidade, a aparecer como a totalidade do conceito”.¹⁷³

Hegel procura enfrentar o problema da forma abstrativa do entendimento que ainda não alcança a fecundidade do lado negativo-racional (dialético) do lógico. A forma abstrata, meramente negativa, conduz à exterioridade do objeto concreto, levando ao ceticismo, em que a negação não alcança o nível de determinação do conceito concreto. Isso, para Hegel, configura a própria negação do conceito, enquanto mantém o momento da negação como resultado da dialética negativa. Ao contrário, a dialética plena proporciona um ultrapassar imanente das determinações finitas, elevando-as à conexão e necessidade imanente do objeto.

¹⁷² HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 81.

¹⁷³ *Ibidem*, § 243.

Nesse nível é que se dá a verdadeira elevação da forma de pensar. Sendo que, por exemplo, os conceitos de homem, natureza e espírito são correlatos, constitutivos recíprocos. A determinação de um conceito envolve a negação de sua constituição, determinação externa. O universal suprassume o particular, na medida em que as finitudes, expressas pela abstração, também constituem a verdade do objeto. Nesse sentido, Hegel diz “que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que, em geral, o finito se contradiz em si mesmo e, por isto, se suprassume.”¹⁷⁴ Essa forma de pensamento abstrato mostra que o conceito de mortalidade, atribuído ao homem, é pensado pelo entendimento como se somente o conceito de vida fosse atribuível ao conceito homem, e a morte fosse algo externo.

A finitização da forma de pensamento contrapõe externamente os momentos da unidade conceitual e não percebe que os momentos contrapostos externamente representam uma negação do verdadeiro conceito em que ambos os conceitos, vida e morte, se reúnem, em um conceito mais determinado, no conceito de homem. Nesse sentido é que a vida já traz em si o gérmen da morte, e, por isto, a morte não é algo externo à vida.

Todavia, a superação da finitude da abstração do pensamento do entendimento mostra um duplo aspecto, um negativo e outro positivo, sendo que o movimento negativo é também afirmativo. A negação é positiva enquanto conserva elevada em si a realidade abstraída.

Enquanto a dialética tem por resultado o negativo que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo, o positivo, porque contém como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele. Isto, porém, é a

¹⁷⁴ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 81 / adendo.

determinação fundamental da terceira forma do lógico, ou seja, do especulativo ou positivamente-racional.¹⁷⁵

O momento dialético considera as coisas em si e para si e, desta forma, vislumbra as contradições do pensamento do finito, aponta a unilateralidade deste pensamento. Para Hegel, a dialética deve ser objetiva e científica. O autor também faz um resgate da História da Filosofia. Entende que, em Sócrates, a dialética tinha um caráter subjetivo, expressando-se como um pensamento irônico. Por isso, afirma: “Platão mostra, em seguida, em seus “Diálogos” rigorosamente científicos, pelo tratamento dialético em geral, a finitude de todas as determinações fixas do entendimento”.¹⁷⁶

Já em um giro temporal até a filosofia moderna, essa forma grandiosa de tratar a dialética também pode ser encontrada na filosofia de Kant, especialmente quando trata das antinomias da Razão. Aí dialética não mais se estabelece como relação subjetiva, como um constante vai-e-vem, mas se entende a dialética como um conceito de necessidade interna.

Isso mostra que o pensamento abstrato se transforma imediatamente em seu oposto. Nesse sentido é que Hegel entende que toda a experiência se mostra dialética e que o entendimento tenta reduzir a dialética ao puro pensamento, como se este não existisse na realidade. Isto ocorre uma vez que um pensar mais reflexivo revela que o momento da dialética é constitutivo da realidade universal, tanto da linguagem, da lógica quanto do ser.¹⁷⁷

¹⁷⁵ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 81.

¹⁷⁶ *Ibidem*, § 81 / adendo.

¹⁷⁷ Mure afirma que a chave do método dialético (de Hegel) é compreender a unidade do pensamento e ser como fundamento do sistema e que o movimento do método se sustenta na negação. Ainda para Mure, cabe assinalar que “Hegel concebe a lógica não como formal, senão como metafísica e ontológica” (HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. 23-4).

Há que se distinguir entre o ceticismo que duvida da verdade da finitude, mas não nega a verdade como ideal a ser alcançado, do ceticismo clássico que subjaz aos sistemas dogmáticos de filosofia. Esta forma clássica nega a verdade suprassensível e afirma o sensível – dado da impressão imediata – como aquilo que expõe a verdade. O pensamento filosófico não pode abrir mão de certo ceticismo, compreendido como a dúvida sobre o saber abstrato e empírico.

O método dialético se efetiva plenamente quando alcança o momento especulativo ou o positivamente racional. Este momento apreende os momentos do entendimento e do dialético em uma unidade relacional.

3.3 O MOVIMENTO INTERNO DO CONCEITO, PELA LÓGICA DIALÉTICO-ESPECULATIVA

Para superar a dimensão puramente negativa e fragmentária da razão, Hegel propõe o método dialético-especulativo, pelo qual compreende que se realize o movimento interno do Conceito. Movimento lógico que supera todas as formas abstratas de pensar. O Conceito é o elemento de unidade racional a fornecer essa condição ao pensamento filosófico, pelo movimento imanente do Conceito em que se alcançasse plenamente a unidade de ser e pensamento e em que todo conteúdo e forma estivessem justificados.

3.3.1 A dimensão especulativa da lógica

Hegel quis distinguir o conceito de especulação por ele atribuído daquele que fora dado pelo senso comum, que entendia a especulação como a forma de pensamento que transcendia ao que era dada, assim sendo era vago e subjetivo e não tratava da coisa mesma.¹⁷⁸ De outro lado, na intuição ordinária, já estava contido outro elemento fundamental do racional especulativo, remetendo ao objeto dado, o que representa uma forma de superação das abstrações e relações subjetivas, como as do entendimento. É isso, por definição, que encaminha ao conceito mais próprio de especulação.

Ao contrário, há que dizer que o especulativo, segundo a sua verdadeira significação, não é – nem de modo provisório, nem também definitivo – algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprasumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isto se mostra como concreto e como totalidade.¹⁷⁹

Diante dessa situação, o pensamento racional especulativo contém reunidas, em perspectiva ideal, as diversas esferas do objeto, enquanto, no entendimento, elas se mantêm opostas, separadas. Por isso, trata-se de um conhecimento abstrato. Assim, para Hegel,

[...] a ideia, em geral, é a unidade concreta, espiritual, mas o entendimento consiste em apreender as determinações-de-conceito somente em sua abstração – e, por isso, em sua unilateralidade e finitude –, essa unidade se muda na identidade abstrata carente-de-espírito, em que, por isto, a diferença não está presente, mas tudo é um, [e] entre outros também, o bem e o mal são a mesma coisa. Daí já se tornou um nome aceito para a

¹⁷⁸ HEGEL, **Enz**, I, 2003, § 82 / adendo.

¹⁷⁹ *Ibidem*, § 82 / adendo.

filosofia especulativa, o nome de sistema-de-identidade, filosofia-da-identidade.¹⁸⁰

Essa dimensão da Lógica apresenta uma forma de antecipação da verdade, algo pressuposto, mas que só poderá tornar-se efetivamente verdadeira na medida em que forem expostos todos os momentos da Lógica. O Conceito é aqui apresentado de forma antecipada, como sendo a verdade do ser e da essência.

A *Ciência da Lógica* visa a expor estes momentos e começa a expô-los pelo ser, momento (momento imediato), depois, a essência (somente mediatizada) e, após, o Conceito que supera estes momentos anteriores e os guarda em sua unidade superior. Alguns autores mostram a inconsistência deste sistema, já outros são da opinião de que o mesmo necessita apenas de correção para se manter coerente. Nesta perspectiva, se encontra Carlos Cirne-Lima.¹⁸¹ Hegel pretende, com isso, justificar que a verdade, o Conceito somente é compreendido em todo o seu percurso e, por isto, é necessário que o pensar filosófico comece pelo ser que é um

¹⁸⁰ HEGEL, **Enz**, I, 2003, p. 18 / prefácio a 2. ed. (1827).

¹⁸¹ Em *Nós e o absoluto*, Carlos Cirne-Lima apresenta sua proposta: Retomar o artigo *Uma teoria geral do dever-ser e rever a fundamentação* (p. 11) em um esboço das linhas fundamentais de uma ética geral, fazendo uma analítica do dever-ser. Afirma, para tanto, “proponho uma transformação corretiva do sistema de Hegel, último grande projeto de sistema dialético. Mantenho de Hegel o projeto filosófico, por ele expresso no prefácio da *Fenomenologia do espírito*, projeto que, por toda vida, o guiou: conciliar a substância de Espinosa com o eu livre de Kant. Hegel fez um gigantesco esforço sistemático – um dos maiores na história da filosofia –, mas, como sabemos, não teve sucesso” (p. 12). A transformação corretiva consiste em uma proposta de alteração não fundamental do sistema que garanta a contingência e o espaço para a liberdade e a responsabilidade. “A natureza aparece aqui sob seu duplo aspecto: ela é necessária enquanto condição necessária de possibilidade de nosso pensar, ela é contingente, ou seja, não necessária, enquanto existe de fato como algo contingente. Disso decorre algo de suma importância para o método do filosofar: esta natureza, sendo contingente, não pode ser deduzida de maneira lógica e apriori” (p. 23). Percebe-se que se trata de uma proposta de correção do sistema hegeliano e não de um abandono do mesmo. Carlos Cirne-Lima propõe, mediante uma Metalógica, garantir o espaço para contingência e liberdade no sistema: “Observa-se aqui que isto, a facticidade específica do ato de fala, não é mais algo *apriori* e, sim, algo a posteriori. Aqui temos, numa análise metalógica dos atos de fala, no elemento pragmático da linguagem, a raiz da contingência e da historicidade. Uma metalógica que contemple a pragmática – e hoje não pode deixar de fazê-lo – introduzir contingência e facticidade no sistema” (p. 17).

momento ainda não-verdadeiro, considerando-se que a verdade está somente no todo.¹⁸²

3.3.2 A justificação imanente do Conceito

A filosofia absoluta é uma necessidade do espírito de tempo, do mundo moderno, afirma o próprio Hegel. Por quê? Porque cabe à filosofia postular o absoluto. O princípio especulativo surge, em parte, da necessidade, gerada pelas compreensões finitas do entendimento. A própria força da razão, na tentativa de superar as finitudes, impostas pelo entendimento, impulsiona o movimento do pensar na direção do absoluto. As principais obras hegelianas parecem testemunhar essa perspectiva.

O texto da *Diferencia*¹⁸³ traz a preocupação dos primeiros movimentos filosóficos de Hegel, considerando-se o momento em que foi concebido, início de uma exposição dos pontos de vista especulativos do pensamento de Hegel, na referência primeira do marco teórico do autor. Nessa obra, Hegel revela elementos sobre o percurso da filosofia especulativa, que pode ser considerada a meta

¹⁸² Mure enumera algumas implicações para a verdade, o que indica que esta somente pode ser compreendida na perspectiva do todo, ou seja, como Hegel mesmo indica, na filosofia do espírito. "O conceito é verdadeiro e, por sua vez, o critério da verdade. Deste modo, o critério de verdade do pensamento é imanente a este. É autocrítico [...] 2. Se a verdade é esta autenticidade imanente, Hegel se compromete com a opinião de que a verdade racional não é somente ela mesma um valor intrínseco, senão que, mais ainda, em certo sentido, compreende e vai mais além de outros valores intrínsecos, tais como a bondade moral, ou religiosa e a beleza, ou qualquer valor estético que se queira invocar [...] 3. Como a verdade é, por sua vez, verdade do pensamento e do ser, desde uma perspectiva filosófica, o erro será, por sua vez, equívoco subjetivo e falsidade do objeto enquanto assim equivocada [...] 4. Deste modo, os graus da verdade são também, em certo sentido, graus do erro, pois a verdade somente vive da vitória sobre o erro, e erro não é ilusão, senão que a sua única fonte positiva de conteúdo é a verdade [...]" (HEGEL, 1998, p. 35-6).

¹⁸³ Versão Espanhola, de Juan Antonio Rodríguez Tous.

principal de sua exposição. Para Juan Tous, o motivo fundamental da *Diferencia* é mostrar que o princípio especulativo é uma necessidade interna do próprio sistema.¹⁸⁴

Pelo fato de este texto brotar das repercussões da filosofia da época, especialmente das reflexões, geradas em torno dos contrapontos entre Schelling e Reinhold, ele mostra que a filosofia, como prática histórica, deve elevar o seu espírito ao nível de pensamento. O propulsor dessa perspectiva é o espírito da época que aflora em necessidade, nas amarras do pensamento.

Para Hegel, é notório o estado de necessidade da filosofia, decorrente do horizonte da reflexão, encabeçada pela proposta kantiana que pretendia levantar, mediante a reflexão do entendimento, as categorias que expressassem a relação sujeito-objeto, mas que, no entanto, não poderiam alcançar a identidade absoluta. O problema dessa filosofia, caracterizada como filosofia da reflexão, está em que o pensamento do entendimento, pensamento da não-identidade, não alcança o nível de princípio absoluto. A reflexão, pautada pelo entendimento, mantém a relação de separação do sujeito e objeto. Esse é o problema próprio do entendimento, quando da pretensão de elevar a não-identidade ao princípio do sistema.¹⁸⁵

Assim se estabelece o quadro da necessidade da filosofia especulativa. O princípio da especulação deve fornecer esse novo elemento, ausente na reflexão da razão, condicionada ainda pelo entendimento. O especulativo consiste na identidade de sujeito e objeto. Contudo, essa identidade não pode ser reduzida ao caráter finitista do entendimento. De acordo com Hegel, tanto Kant quanto Fichte não teriam conseguido alcançar essa unidade última do princípio. Ocorre em Fichte o problema

¹⁸⁴ HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. XLII.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 4.

da despotencialização da razão, na medida em que a reflexão é contraposta ao absoluto, pela falta de unidade do pensamento do entendimento, precisando o princípio das figuras do Absoluto ser dado a si mesmo pelas ciências.¹⁸⁶

Toda essa perspectiva mostra que a dimensão especulativa da lógica está vinculada estreitamente com a compreensão da filosofia como instrumento de interpretação do ser pelo conceito.

O caráter especulativo pode ser verificado como um sintoma da época, por isto ser demonstrado na experiência comum, inclusive como elemento sintomático na religião e na arte, embora estas formas do espírito ainda não tivessem adequadamente desenvolvidas, entende Hegel. Por exemplo, a conciliação da natureza com os sistemas filosóficos expressava o estado de necessidade, em uma tentativa de conciliação da reflexão com a intuição. Mas qual é a base da busca de conciliação no espírito? O especulativo, porque ele exerce uma força que inquieta toda a forma de reflexão dicotômica no âmbito do absoluto. Essa força é o resultado da negação da negação. A dicotomia é negada visto que as partes, o finito, carregam, em si, a força do infinito, a relação da parte com o todo.

Uma das dificuldades para o reconhecimento do caráter especulativo em certos momentos históricos consiste no fato de a recepção de um sistema filosófico pressupor sempre um espírito à sua altura, o que nem sempre ocorre. Por essa razão, dá-se o pressuposto de que um sistema filosófico nem sempre encontra receptividade em todos os momentos históricos. A racionalidade precisa se sentir em casa, lembra Hegel. Subjetividade fenomênica, por razões de estrutura, não pode abrigar o caráter especulativo. Caso contrário, poderia a razão especulativa ser vista apenas como uma manifestação fenomênica, contingente e não uma apresentação

¹⁸⁶ HEGEL, *Diferencia*, 1989a, p. 5.

do espírito absoluto. “Na filosofia, a razão, que se reconhece a si mesma, somente se ocupa de si mesma e, portanto, a sua atividade e a sua obra inteira descansam também nela mesma”.¹⁸⁷

Contudo, a manifestação fenomênica ora se aproxima, ora se afasta do espírito. O absoluto e o fenômeno estão intrinsecamente interligados, como fundante e fundado. Daí que se justifica o entendimento de Hegel que “[...] não existem predecessores nem sucessores na filosofia”.¹⁸⁸ O espírito é universal e se manifesta no tempo em que a história está preparada para o conceito. Os pressupostos existem apenas de forma inerente ao sistema, não como elemento externo, anterior ou exterior. A razão se serve de si mesma, esta é a grande razão de ser do espírito moderno. Nenhum fundamento é exterior à razão.

As peculiaridades da manifestação histórica, para Hegel, são partes de um corpo. O especulativo caracteriza a condição de se lançar ao *corpus perdu*, porque é o corpo que abastece de sentido as partes. “[...] a razão especulativa particular encontra ali espírito de seu espírito, carne de sua carne, se intui a si mesma nele como uma e a mesma coisa e como um ser vivo distinto”.¹⁸⁹ A filosofia é uma atividade única e se constitui na medida em que se expõe. Nesse sentido, o método é o próprio movimento do conteúdo, da substância que se constitui enquanto se movimenta a si mesma. Isso implica uma autoprodução racional do absoluto. “Cada filosofia está acabada em si mesma e tem, igual a uma genuína obra de arte, a totalidade em si”¹⁹⁰ Na filosofia, não há recorrência a nenhum pressuposto que lhe seja externo.

¹⁸⁷ HEGEL, **Diferencia**, 1989a, p. 10.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 10.

¹⁸⁹ Ibidem, 1989, p. 12.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 12.

3.4 A AUTOFUNDAMENTAÇÃO DA LÓGICA E O MOVIMENTO LÓGICO A PERPASSAR PELA DIFERENÇA

O apriorismo tem a sua força gerada no movimento inerente ao processo de desenvolvimento lógico do pensamento, que é constitutivo do desenvolvimento pleno da Ideia e da dialetizado na relação da trama categorial lógica no conjunto da *Lógica*, através da relação das principais categorias como as do Ser, Essência, Conceito e Ideia.

A dialetização apriorística pode ser verificada na lógica das modalidades. Porém, nesse momento especial da *Lógica*, em que Hegel expõe sua teoria da contingência, revela que o movimento lógico, implícito no desenvolvimento do conceito, que fundamenta o Ser e a Essência, transcorre em uma perspectiva lógica de constante superação dos pressupostos até alcançar o nível pleno da Lógica no Conceito e Ideia.

A título de ilustração, pode-se ver também que as determinações do lógico, mediante as leis necessárias do pensamento, superam a forma imediata do aparecer, sendo que conteúdo e forma constituem uma única natureza lógica. Não se deve esquecer, nesse sentido, que a forma é o próprio conteúdo no processo de desenvolvimento do Absoluto.

Torna-se familiar, portanto, a operação de uma teleologia do incondicionado, em que o aparecer se dissolve na sua própria totalidade, à luz de um fundamento inerente a si mesmo. Assim sendo, igualmente, todas as essências se dissolvem; e, no final do desenvolvimento lógico, as categorias configuram a Ideia, a grande síntese desse processo.

A ideia representa a síntese última dessa tessitura da rede categorial relacional, que se desenvolve ao longo do processo lógico, expresso no Conceito e na Ideia. Ali os elos representam as determinações concatenadas do desenvolvimento do pensamento, partindo de determinações mais simples às determinações cada vez mais complexas. A *Lógica* expõe o longo percurso da estrutura lógica de determinação fundamental do pensamento em um processo em que o pensamento se fundamenta na relação do Conceito, mediante desdobramentos no Ser e na Essência.

Por essa razão, o pensamento lógico se autodetermina e se autofundamenta. O último momento desse processo coincide com o momento em que a trama da rede categorial estabelece o momento pleno de desvelamento conceitual da estrutura lógica do sistema de pensamento no nível do saber absoluto. Ainda que Hegel tenha destacado, em vários momentos do seu sistema filosófico, a importância da contingência e ofertado, inclusive, uma teoria da contingência na lógica das modalidades, prepondera, no cerne de sua *Lógica*, que fundamenta todo o sistema, o caráter apriorístico.

A regra fundamental dessa determinação indica que qualquer ato, ou determinação de pensamento isolado, abstraída de sua totalidade constitutiva, se contradiz. O pensamento se determina a si mesmo, impulsionado pela sua própria negatividade. O princípio da diferença assume o mesmo *status* do princípio da identidade. Ou seja, são coextensivos e coconstitutivos. A diferenciação do pensamento supera a identidade imediata, mostrando que esta é, por princípio, insustentável. O pensamento formal se autodestrói, segundo Hegel, provocado pelo ímpeto da negatividade, força inerente ao ato da própria razão.

Hegel tem consciência da importância da diferença no processo de determinação lógica do pensamento, haja vista que já, contra o jovem Schelling, ele mostra que é necessário superar o acesso imediato ao saber, dado via intuição intelectual schellingiana. Contrariamente, propõe a necessária mediação do saber, devendo justificar racionalmente todo o processo de saber, tanto na perspectiva do sujeito que acessa o conhecimento do mundo, como proposta da *Fenomenologia*, quanto nas determinações do pensamento que pensa a si mesmo, propostas na *Lógica*.

Um dos passos importantes de Hegel na demonstração da mediação lógica foi introduzir uma teoria do aparecer. O aparecer, a contingência, mostra tanto a mediação do pensamento quanto o seu caráter imanentista. Na medida em que a contingência é pensada via reflexão interna, passa por um processo de autossuperação. O cerne desse processo lógico revela o caráter necessário de todo pensamento lógico dialético.

Assim, se assegura a presença inquietante e fulminante no sistema lógico de uma racionalidade sintética *a priori*, em uma configuração de circularidade que, ao final do processo lógico, supera todas as pressuposições internas do sistema lógico. Convém falar aqui em sistema lógico e não simplesmente em sistema (sistemas de filosofia), porque Hegel, em vários momentos, acusa certa margem de defasagem entre a *Lógica*, a determinação conceitual e a realidade existente, filosofia Real, em que nem sempre o existente corresponde ao Conceito.

Mas como se dá o movimento do Absoluto? Em princípio, o absoluto se autodetermina pelo pensamento. O pensamento é a primeira instância filosófica legítima e irrecusável, o que já é uma tônica no mundo moderno, inclusive, já na tradição antiga, era representava pela Ideia [*inteligência*] (Nōus) de Anaxágoras.

Para Hegel, o pensamento se move do processo lógico simples ao mais complexo. Essa é a base do movimento do Absoluto.

No começo da *Lógica*, o pensamento era simples, minimamente determinado, pensa a si mesmo. O que incorre em uma contradição interna, gerando uma contradição positiva. Segue-se daí um processo de movimento do pensamento lógico dialético permanente, pensamento da contradição e superação da contradição, partindo da forma mais simples até alcançar a forma mais complexa e expressiva da realidade efetiva. Dessa forma, constitui-se um processo de incidência lógica de caráter sintético apriorístico, mas sem postular uma entidade lógica a partir de um princípio abstrato, do qual se pudessem deduzir as determinações do pensamento e de toda a rede categorial.

O processo de desenvolvimento do pensamento lógico se manifesta pela força interna à razão, imanente, sendo que todo o processo de determinação se dá mediante o pensamento, em que nenhuma instância externa à razão tem legitimada lógica. Por isso, a proposição é a de que nada, com sentido, pode estar fora do âmbito da razão. Isto não quer dizer que algo a mais que o lógico não possa existir como uma entidade real, mas que ela apenas adquire sentido de existência racional se estiver no alcance da razão. Não se trata de um puro idealismo, a crença de que exista somente a Ideia. A questão é que a totalidade do sentido lógico se estabelece no âmbito da razão, do pensável. Hegel segue aqui a esteira de Fichte e Schelling, em que nada há fora da razão.

O pensamento deve também superar o seu caráter formal. Sendo efetivo, supera a limitação, imposta pelo caráter formal que é tautológico. Nesse sentido, Hegel mostra que a necessidade lógica resulta do processo de determinação do pensamento, sendo que as diferenças são superadas, elevadas, resultando, nesse

processo de desenvolvimento necessário, somente a forma do aparecer na sua totalidade da qual é parte, sendo superada apenas como forma pura do simples aparecer. O pensamento opera pela dinâmica interna de autossuperação de sua negatividade. Conforme Hegel, antinomia não tem o mesmo sentido como para Kant. A negatividade representa a força interna da razão que impulsiona o processo de desenvolvimento lógico do pensamento.

A tese fundamental de Hegel nesse contexto é de que a racionalidade moderna traz problemas insolúveis. Na forma de pensamento do entendimento, pensamento abstrativo, a reflexão capta as categorias, isolando-as umas das outras. Sequer essa forma de pensamento consegue operar adequadamente o princípio da identidade.

Hegel estabelece, assim, um diálogo crítico quanto a essas formas de pensar, remetendo o erro de origem a Leibniz e Espinosa, que concebem a filosofia ainda a partir de um princípio abstrato. De acordo com Hegel, todo o existente é idêntico consigo mesmo, na medida em que igualmente é diferente de si mesmo. Ele identifica essa perspectiva já no princípio da identidade de Aristóteles, sendo que este já compreende a diferença, na medida em que o ser é pensado diante do não-ser e o compreende. Em tese, o princípio da identidade se correlaciona com o princípio da diferença. No âmbito da ontologia relacional, a identidade não pode ser um evento isolado. "A" é determinado por "B". "A" se diferencia de si, logo "A" é "B", "C", e assim sucessivamente. O evento "A" somente adquire sentido lógico como evento dentro de uma relação mínima de dois componentes da rede categorial. "A" somente tem sentido como evento, na medida em que for relacionado diante de um elemento para além de "A", um "Não-A", estabelecendo, assim, uma relação que pode ser mais simples ou mais complexa.

Essa forma de relação, determinante do pensamento, sempre se dá no foro interno à razão. Não há um apelo a um elemento externo à razão. A razão atribui sentido de forma conotativa, internalista, remetendo sempre às razões e aos fundamentos internos à própria lógica de desenvolvimento do pensamento, fundamentalmente correlacionando conceitos. O poder total, a força motora, se dá pela instância da Lógica, em que se desenvolve integralmente a dinâmica do pensamento. O método lógico dialético adquire movimento pela força da razão autodeterminante, configurando um telos interno à racionalidade que busca o seu autoesclarecimento, por meio de uma complexidade cada vez mais intensa.

A forma do pensamento não é mais predicativa, mas trata de um pensamento que pensa a si mesmo, circular, no qual o pensar-se a si mesmo implica ir gradualmente superando a sua forma subjetiva em direção à objetividade efetiva da razão. O pensamento opera através de conceitos correlacionais, em que o pensamento pensa a si mesmo, avançando progressivamente no campo da complexidade e efetividade, deixando, em seu caminho da verdade, o rastro da trama da rede categorial de estrutura lógico-dialética objetiva.

3.4.1 A autodeterminação reflexiva do pensamento

A negatividade representa uma dimensão do pensamento reflexivo determinante. Assim, opera de forma progressiva e constante, representando o movimento imanente do processo de reflexão. A contradição vislumbra-se como um operador da reflexão absoluta, impulsionando o processo lógico objetivo, ainda que

seja apenas um momento dessa relação mais ampla do pensamento ou do lógico objetivo. A contradição subjaz a relação de identidade e diferença. A contradição representa uma forma de determinação do absoluto, voltado sobre si mesmo via reflexão.

O lógico, ou o pensamento fundamental, na compreensão de Hegel, transcorre em um processo totalmente imanente a si mesmo. Isso somente é compreensível porque as categorias e conceitos adquirem, em Hegel, o *status* de determinação lógico objetiva. Conceitos e categorias não são mais compreendidos como formas subjetivas, produção da subjetividade, mas elementos da estrutura lógica objetiva do absoluto que se expõem como determinações do pensamento objetivo. O pensamento expressa igualmente o ser, visto que as categorias do ser são igualmente categorias do pensar.

O problema central é que a contradição em Hegel representa uma dimensão operativa da reflexão, circunscrito ao âmbito lógico, em que, afinal, toda a diferença se dissolve. A contradição surge dentro do horizonte do lógico e aí se resolve. O absoluto se desdobra sobre si mesmo, enquanto reflete sobre os seus próprios pressupostos.

Sendo assim, o pensamento lógico objetivo e imanente opera mediante determinações progressivas na esfera do ser e do pensar, formando uma grande unidade imanente. O pensamento lógico objetivo supera as formas lógicas da reflexão, como ocorre na filosofia de Kant. Hegel observa que, em Kant, os conceitos da reflexão ainda operam analiticamente como puras formas tautológicas.

Até onde vai Hegel com o princípio da contradição? Pretende superar todas as formas de filosofias, marcadas pelo pensamento que se movimenta pela dualidade. Portanto, o conceito de contradição se impõe como uma mediação lógico-

necessária no desenvolvimento imanente do processo de pensamento lógico-objetivo, superando a contraposição própria da reflexão subjetiva, contraposta à dimensão objetiva do ser, cerne da reflexão pura.

Essas são formas puras de reflexão, eis que assumem implicitamente uma relação dual com a realidade. Não são formas objetivas, porque não saem do âmbito da subjetividade. Assim, as formas puras de pensamento, restritas à atividade subjetiva, ficam no meio termo da dimensão lógico-objetiva do pensamento. Especialmente, porque elas não consideram positivamente a dimensão negativa, como propõe o pensamento especulativo. Hegel, ao contrário, entende que o movimento lógico é determinado de forma intrínseca, como totalidade autodeterminante, sendo que as relações, propostas pela reflexão, são imanentes, cujo fundamento é o próprio desdobramento lógico objetivo, operando estágios e processos no desenvolvimento das determinações do pensamento.

O processo de determinação de pensamento em si e tem caráter imanente e autodeterminante. Assim, Hegel confronta, de forma explícita, a filosofia da reflexão, especialmente a de Kant, por entender que, na compreensão de Kant, os momentos de determinação do processo lógico transcorrem ainda em um processo de pensamento puramente analítico, formal.

Hegel compreende, contrariamente, que os graus da reflexão que põem e a reflexão extrínseca constituem implicitamente os momentos de determinação, superando as formas de dualidade do pensamento. A reflexão sempre pressupõe uma base especulativa fundante que, pelo fato de a pura reflexão ser simplesmente analítica, não tem condições de percebê-la. Por isso, a passagem ao nível da determinação reflexiva se dá, quando se compreende que as esferas de

interioridade e exterioridade se encontram fundidas e relacionadas, ocorrendo aí já à primeira fase de superação da reflexão que põe.

A lógica determina-se intrinsecamente, sendo que todo o seu movimento é circular. O absoluto é autorreferencial, não sai de sua base de reflexão determinante. A passagem de um grau a outro se desenvolve na esteira do pensamento determinante. Podem ser percebidos dois aspectos importantes nessa fase de desenvolvimento da determinação. A primeira fase mostra que a reflexão que põe, sendo ainda uma fase da reflexão exterior, carrega pressupostos equivocados. Em segundo lugar, Hegel mostra que essas fases levam a um grau mais profundo de determinação, em que estas são superadas, conduzindo à reflexão determinante, imanente e objetiva.

O Absoluto é reflexão, este é um importante postulado hegeliano que define a perspectiva do processo de determinação imanente. Reflexão não mais é compreendida como uma atividade subjetiva, mas um processo de desenvolvimento da lógica objetiva. Trata-se de um processo de pensamento, voltado sobre si mesmo, sendo que se reconhece imanente no mundo externo, correlacionado com o interior do pensamento. É uma mediação, na medida em que o absoluto se autodetermina, passando pela diferença, desdobramentos, ainda que circunscrito ao círculo lógico especulativo.

Pode-se dizer também que é um movimento constante do aparente ao essencial, ao conceito. Assim,

[...] em primeiro lugar, a reflexão põe. Em segundo lugar, produz o começo pela percepção do imediato pressuposto, sendo, assim, reflexão extrínseca; em terceiro lugar, eleva esta pressuposição e, na medida em que eleva a pressuposição, ao mesmo tempo, a pressupõe, é reflexão determinante.¹⁹¹

¹⁹¹ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 25.

Essa terceira forma, reflexão determinante, sintetiza os graus anteriores, em função de incorporar elementos de ambos.

Importa aqui ver que a primeira fase dessa reflexão determinante marca a relação da negatividade ainda como uma reflexão exterior, sendo que ali a negatividade ainda não se autocompreendeu como interna e relacional. Hegel afirma que “[...] a absoluta reflexão consiste no movimento do nada ao nada, determinando-se a si mesma”.¹⁹² O absoluto é reflexão, e a aparência indica a primeira fase de sua negatividade positiva. Positiva, porque a negação do que aparece conduz à verdade do aparente. A reflexão põe o ser como uma determinação do pensamento. Assim, na aparência, já há um começo de superação no processo de reflexão. A oposição que aparece nessa fase de reflexão já não é mais uma negação pura, excludente. Portanto, uma percepção consequente desse movimento na reflexão deve compreender que esse processo de reflexão representa uma primeira fase na superação da pura reflexão.

A reflexão, nos limites da aparência, reflexão sobre si mesma, passa de uma negatividade a outra, por um processo de identidade imediata, em cuja forma ocorre a negação da negação e alcança o primeiro nível do ser. Ser que se compreende como relação, justamente porque é apresentação sumária da reflexão determinante. No entanto, na reflexão da forma pura da aparência, o ser ainda aparece como inessencial, como o movimento da reflexão que põe o nada como nada. Ainda não um nada que constitui o ser em relação.

Notabiliza-se aqui a ocorrência de um movimento reflexivo sobre o ser, o início da consideração do pensamento determinante, determinando-se em sua base mínima originária. “O relacionamento do negativo a si mesmo constitui o seu retorno

¹⁹² HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 25.

a si [...]. Nisso consiste o ser posto, a imediação, considerada puramente como determinação, ou seja, posto que se reflita”.¹⁹³ “Ela é um pôr, posto que seja a imediação como retorno. Efetivamente, ainda não está presente um outro [...], ela existe somente como voltar ou como negativo de si mesma”.¹⁹⁴

A reflexão que põe representa o primeiro grau da reflexão determinante da lógica imanente, mas ainda é uma determinação apenas parcial. A reflexão ainda não atingiu o grau da reflexão lógico-especulativa plena.

3.4.2 A natureza da reflexão extrínseca (die äußere Reflexion) na negatividade ainda exterior

Quando se avança na dimensão imanente da reflexão, progredindo na reflexão determinante, então se percebe o avanço gradual e constante da determinação do pensamento, trazendo à luz a instância lógica objetiva que perpassa e compõe toda a determinação reflexiva. O avanço, na compreensão da determinação da reflexão, é inversamente proporcional à superação da reflexão extrínseca. Se o absoluto se desenvolve, se torna sujeito pela reflexão, logo a determinação que supera a exterioridade da reflexão representa um grau mais profundo da reflexão e um avanço na compreensão do absoluto.

A natureza da reflexão extrínseca merece toda nossa atenção. É importante definir a natureza da reflexão extrínseca e a sua relação com a determinação reflexiva. O que impede a reflexão extrínseca de ser um momento significativo do

¹⁹³ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 26.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 26.

processo de determinação? Ou até onde ela representa uma forma de determinação significativa do absoluto? A reflexão extrínseca caracteriza um movimento reflexivo externo, porque tem, na base de determinação, conceitos e categorias imediatas. A exterioridade se constitui, na medida em que a relação desses predicados é externa, não alcançando a relação imanente dessas determinações. Para Hegel, a reflexão externa parte de um dado imediato e o determina com atributos externos. Portanto, na esfera do ser, essa reflexão torna-se infinita.

Hegel percebe bem que, na reflexão subjetiva externa, ocorre uma atribuição predicativa sobre um dado imediato, sendo que o conteúdo dessa relação lhe é dado do exterior. A título de exemplo, o finito e infinito constituem instâncias opostas não correlatas. Ocorre aí já uma relação, mas não imanente, profunda, porém uma relação de alternância, mantendo o princípio da individualidade. Conforme Hegel, a reflexão, em Kant, se dá da seguinte forma: a reflexão busca o universal para um particular dado. Esse dado particular, imediato, não está correlacionado, não é mediado pela reflexão determinante. É justamente aí que Hegel pretende superar a reflexão subjetiva, mostrando que já há, na pressuposição kantiana, uma universalidade, presente no dado imediato, embora não consciente. Hegel entende que ali já está pressuposta a reflexão absoluta, embora ignorada por Kant. As determinações do ser imediato não são externas, mas internas.¹⁹⁵

Isto mostra que há mediação nesse processo reflexivo que está para além da estrutura autocompreendida pela reflexão. Configura-se, assim, a imanência do processo de reflexão determinante.

¹⁹⁵ HEGEL, WL, II, 2003, p. 30-1.

Na reflexão exterior, o finito vale como primeiro, sobre o qual a reflexão se projeta como infinita. É aqui que Hegel vê uma forma de relação lógica oposta, de reflexão exterior.

O que a reflexão exterior determina e propõe, nesse imediato, é relativamente também a determinação exterior. – Ela era a infinitude na esfera do ser; o finito ora vale como o primeiro, ora como o real [...] Essa reflexão exterior é o silogismo, em que, nos extremos, estão o imediato e a reflexão em si.¹⁹⁶

Portanto, essa forma de pensamento reflexivo é marcada fortemente pela dualidade e necessita ser superada. O processo imanente de superação da exterioridade consiste no movimento de pensamento que capta esse ser imediato como algo posto, além de pressuposto. Assim o negado, ou seja, o finito, é a própria negação da reflexão e não algo exterior. O finito é superado em sua suposta autonomia.

Hegel mostra que a reflexão pura é uma forma de abstração. Sendo que o seu aprofundamento leva a consideração de que aquilo que a reflexão havia considerado como exterior é apenas algo posto por ela mesma. Contudo, a relação de oposição exteriorizante se desfaz em um processo de reflexão radical. A imediata exterioridade se transforma em relação de interioridade. Isso faz com que a reflexão extrínseca não seja, de fato, extrínseca. Ela já carrega traços da reflexão imanente. A reflexão extrínseca, junto à reflexão que põe, leva a essência do que existe em si e por si.¹⁹⁷

Esse movimento de exterioridade representa a expressão máxima da forma de filosofia no horizonte da filosofia kantiana. Frente a isso, Hegel afirma:

¹⁹⁶ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 29.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 30.

A reflexão ordinariamente está compreendida em sentido subjetivo, como o movimento da faculdade judicativa, que sobressai de uma dada representação imediata e busca determinações gerais para ela, ou as compara com ela. Kant põe em oposição à faculdade judicativa que reflete, com a faculdade judicativa determinante (*Crítica do Juízo*, introdução, p. XXIII e s).¹⁹⁸

O juízo da faculdade judicativa kantiana relaciona o particular com o universal como esferas externas, uma fora da outra. Falta compreender essa relação como movimento interno do todo. Mas, com isso, muda a configuração tanto das partes quanto do todo. Assim, reitera Hegel:

Faculdade judicativa é definida em Kant, em geral, como a capacidade de pensar o particular como conteúdo do universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) está dado, então a faculdade judicativa, que subsume sob este o particular, é determinante. Porém, se está dado somente o particular, pelo qual ela tem que encontrar o universal, a faculdade judicativa é somente reflexiva. Portanto, a reflexão constitui aqui também o sair um imediato até o universal.¹⁹⁹

Esse é um ponto importante. A reflexão exterior já expressa internamente uma dimensão absoluta. A suposta exterioridade é apenas uma interioridade mal compreendida. Na busca do universal para o particular, o princípio, a lei, o universal são a essência do particular. O universal é o próprio ser do particular. Essa é a importante questão de fundo. Todo o universal se estabelece *a priori*. Onde fica, então, a diferença? Ela foi superada pela mediação lógica.

Hegel insiste nessa diferença das formas de reflexão, considerando que algumas são absolutamente exteriores, como, por exemplo, aquela que atribui à reflexão todo o erro em relação à verdade do ser. O essencial é que a reflexão determinante capte a verdade do ser a partir de seu próprio processo de reflexão, como essência imanente do ser mediado.

¹⁹⁸ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 30.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

Wolff observa a diferença entre o conceito de determinação reflexiva e o conceito de reflexão em Kant, afirmando que esta diferença já teria sido apresentada por Hegel. Para Kant, a reflexão teria a ver somente com a reflexão subjetiva, a exterior.²⁰⁰ A reflexão basicamente se restringia, em Kant, a uma potência e produção da subjetividade que, partindo de um dado imediato, aceito como dado empírico, lhe atribuía externamente atributos, um conteúdo. Portanto, esta seria uma relação de exterioridade. Essa relação de conceitos se baseava fundamentalmente em um pensamento produtivo que operava mediante os conceitos de oposição analítica, a igualdade e a diferenciação.

O autor lembra ainda que a oposição analítica, a única na qual rigorosamente se poderia falar de contradição em Kant, ocorre quando há uma dupla atribuição ao dado imediato, sendo que um predicado do objeto determina algo, enquanto o outro predicado do mesmo objeto determina o seu contrário. Determinação e erro de determinação constituem a impensabilidade do objeto. Isso significa que, em toda a determinação pensável de um objeto, reina uma unidade subjacente. Para Kant, essa unidade pressuposta não conta mais do que o conceito de conflito, desta forma não haveria aí uma base relacional intrínseca entre as determinações e as atribuições predicativas.

Os conceitos de unidade e diferenciação se subsumem no conceito de reflexão, uma vez que esses conceitos, a exemplo de outros quaisquer, são conceitos de mediação inteligível. Igualdade e diferenciação são, assim, determináveis somente em relação a uma outra determinação; elas constituem uma correlação reflexiva determinante, não uma relação de determinações contrapostas. Para Kant, portanto, o conceito de contradição ainda não era um conceito reflexivo

²⁰⁰ WOLFF, Michael. **Der Begriff des Widerspruchs**: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Hain, 1981, p. 140.

imane. A reflexão não conduzia também a uma determinação reflexiva relacional e objetiva, como pretendia Hegel.

Wolff traz uma observação sobre o esclarecimento já feito por Hegel a respeito da diferença que Hegel entende como conceito de determinação reflexiva frente ao que Kant compreendia como conceito de reflexão. Segundo Hegel, Kant teria sempre tratado apenas da reflexão subjetiva e externa. Reflexão compete, nesse sentido, à atividade do juízo, buscando o universal para um dado imediato da representação.

Os instrumentos, mediações da reflexão, são os conceitos de igualdade e diferenciação, configurando conceitos universais. Entretanto, essa forma de reflexão, lembra Hegel, é apenas uma reflexão externa, porque trata tão-somente da atividade subjetiva. No entanto, há, nessa base de reflexão, já uma dimensão que o próprio Kant não teria percebido. Existe algo a mais nessa reflexão subjetiva do que simplesmente o potencial da subjetividade.

A determinação que segue de si mesma tem um valor para além daquele reconhecido em Kant, o da pura atividade subjetiva, dirigida a um dado imediato. Trata-se de confirmar a presença do ser nessa universalidade pressuposta. Isso implica que, àquele que quiser manter o conteúdo particular à base da pura igualdade e diferenciação, coloca não apenas esse conteúdo, mas lhe atribui também um conteúdo do conceito reflexivo. Essa relação, Hegel a denomina “determinação reflexiva”.

3.4.2.1 A diferença a partir do Conceito, superando a forma de exterioridade

A questão central aqui é que a diferença, a determinação, é interna ao Conceito. O caráter positivo no conceito de contradição forma a base no processo de determinação do Absoluto.

De acordo com Hegel, as determinações de pensamento, configuradas mediante relações do Conceito, como determinações reflexivas, circunscrevem-se à esfera da razão como princípio lógico de autodeterminação de si mesmo. Isso basicamente mostra que a negatividade do conceito não incide sobre uma esfera exterior ao pensamento que o determina, mas é uma necessidade interna no processo de fundamentação do Conceito. O Conceito se movimenta internamente no pensamento, como devir de si mesmo. A sua interioridade se dá na medida em que a progressão representa reflexão da contraposição, proposta pela própria determinação do pensamento, sem perder-se, na passagem, a esfera externa à razão.

Esse conceito de Contradição torna-se inteligível a partir do conceito de negatividade. Não por acaso Hegel inicia o capítulo sobre a contradição com uma abordagem da diferença. Ele expõe o conceito da diferença especialmente no capítulo sobre as essencialidades, ou seja, nas determinações da reflexão. Ali mostra que a “[...] a diferença é a negatividade que a reflexão tem em si”.²⁰¹

A diferença não se constitui como esfera exterior à reflexão, mas ela representa um momento essencial da identidade mesma. Ainda, essa diferença se determina como negatividade de si mesma. A relação de identidade e diferença

²⁰¹ HEGEL, WL, II, 2003, p. 46.

forma uma base mínima na constituição dos momentos da reflexão autoderminante. “É a diferença em si e por si e não uma diferença por meio de algo extrínseco, senão tal que se refere a si; por conseguinte é diferença simples.”²⁰² Mas há que se esclarecer como a diferença pode não conter um outro ser.

Como pode a diferença não ser exterior ao que lhe determina? A diferença se refere a si, como negatividade autorreferente e não a um ser outro, ser externo ao que projeta esta negatividade. Aqui se estabelece a positividade da negação. Uma determinação que se dá pela mediação a algo correlacionado, mas, ainda, assim, interno. Esse ponto é relevante, sendo que a negação é positiva, afirmando a si mesma, sem depender de um ser externo. Da mesma forma, o conceito não remete ao exterior de si mesmo, sendo que o não ser é a própria negatividade projetada a partir de si mesmo. Conforme Hegel,

O diferente da diferença é a identidade. Pode-se dizer também que a diferença, como simples, não é diferença: Somente é na relação com a identidade; porém, muito mais contém como diferença igualmente a identidade e esta relação mesma. [...] A diferença como unidade de si e da identidade é a diferença determinada em si mesma.²⁰³

Para Hegel, a identidade é pensável, determinável, apenas diante da diferença, ou seja, mediante a diferença. O princípio da identidade implica a diferença a partir de si mesma, e não se pode estabelecer à base de uma esfera exterior, como negação de si mesma. A diferença é um momento da identidade, um princípio correlacionado com ela. “A diferença tem os dois momentos, a identidade e a diferença; são, assim, ser posto, vale dizer, uma determinação”.²⁰⁴

²⁰² HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 46.

²⁰³ Ibidem, p. 47.

²⁰⁴ Ibidem, p. 47.

3.4.2.2 A dimensão lógico-especulativa

A forma, determinante da reflexão, expressa o caráter relacional do lógico objetivo, no qual a contradição se estabelece. Diferente da reflexão kantiana que se estabelece no âmbito da subjetividade, em que a determinação ainda representa uma dualidade inerente. Em Kant, a reflexão representava uma atividade da faculdade judicativa, limitando o horizonte das determinações relacionais. A faculdade judicativa, como pura reflexão, partia de uma dada representação imediata, em busca de determinações gerais. Contudo, como faculdade judicativa determinante, compreendia o movimento das determinações do universal frente ao conteúdo particular.

A contradição tem caráter positivo, sendo que a sua base está na reflexão determinante. A dimensão positiva, produtiva e superadora das antinomias da razão, expressa o movimento de determinação reflexiva do pensamento encerrado em si mesmo, independente de qualquer instância externa ao âmbito do pensamento ou da Ideia.

A compreensão da contradição passa pela consideração da negatividade. Essa expressa o movimento da diferença como uma relação de negatividade autorreferente. A diferença sinaliza um comportamento reflexivo que passa pela diferença de si, sem se perder na exterioridade, sem entrar em um campo estranho. Essa relação de diferença sempre mantém em si também a unidade. Os momentos da negatividade são lados diversos de uma mesma relação, momentos de identidade e diferença.

A diferença tem seus dois lados como diversos ou contrapostos. Como simplesmente diversos esses lados se separam entre si de modo indiferente; como contrapostos esses lados da diferença estão determinados um por meio do outro.²⁰⁵

A diferença pode indicar também uma relação entre o positivo e o negativo, sendo que esses momentos se estabelecem na relação, como momentos autorreferentes.

Na relação de determinação reflexiva, o outro se constitui plenamente como outro de si. Pode-se definir objetivamente esse positivo como um momento relacionado ao negativo, mas que, ao mesmo tempo, o constitui. Sendo que o negativo não existe sem o positivo. Trata-se de um processo imanente ao pensamento, movimentando-se por determinações reflexivas autodeterminantes e autorreferentes. O pensamento não sai para uma esfera além de si, não se funda na esfera real externa ao pensamento.

A relação constitui esses momentos alternados e diferenciados, não como ser indiferente, em que um e outro se excluem reciprocamente, relação que sustente algo fora do pensamento, mas representa momentos de uma relação de unidade e diferença no seio do próprio pensamento.

A questão central aqui é que a contraposição reflexiva não implica uma contraposição firmada em uma instância externa ao pensamento. O princípio da contradição, para Hegel, circunscreve-se nesse horizonte, sendo que remete essencialmente a uma dependência lógica ao mundo real, exterior. Quando Hegel aborda a diferença, afirmando que a diferença é a própria contradição, não está condicionando a lógica a uma dimensão externa ao processo do conceito, como ocorre nas formas de percepção da representação.

²⁰⁵ HEGEL, WL, II, 2003, p. 64.

Para a razão, a negatividade é condição afirmativa da relação de autodeterminação do pensamento. Algo é, enquanto é determinado pelo conceito. Nisso se constitui, internamente, por uma relação de afirmação e negação. Positivo e negativo representam pólos determinantes de um objeto, ao mesmo tempo, independente e dependente. Como pólos relacionados, afirmam-se enquanto se negam. Nesse contexto, negação é afirmação. A própria diferença é a contradição, e, assim, é afirmativa.

Posto que a determinação reflexiva independente exclua a outra no mesmo aspecto em que a contém e por isso é independente, ao fazê-lo, exclui de si em sua independência, sua própria independência; em efeito, esta consiste em conter em si a outra determinação e em não ser, somente por esta razão, relação com algo extrínseco – porém consiste também de modo imediato em ser ela mesma e excluir de si a determinação que é negativa a ela. Assim, ela é a contradição.²⁰⁶

Pode-se, perceber, desta forma, que a determinação reflexiva se estabelece como um movimento recíproco e constante de dependência e independência, sendo que um somente é diante de seu oposto correlacionado. Identidade e contradição se estabelecem juntos na relação da coisa.

[...] positivo e negativo são a contradição posta, porque, como unidades negativas, são justamente o pôr-se eles mesmos, e nisto são cada um a superação de si mesmo e o pôr-se seu contrário. Eles constituem a reflexão determinante como exclusiva; e posto que o excluir é um único distinguir e cada um dos distintos, justamente como exclusivo, constitui toda a exclusão, cada um se exclui em si mesmo.²⁰⁷

Portanto, a contradição positiva se estabelece como uma determinação do pensamento reflexivo determinante. Para Hegel, a afirmação, pela via da negação, impõe, por reflexo, a afirmação da interdependência das partes que, supostamente, na abstração, pudessem ser entendidas como coisas independentes. A

²⁰⁶ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 65.

²⁰⁷ Ibidem, p. 65.

independência se estabelece correlativamente à relação de dependência. A negação, proposta pelo ser-posto, tem como referência um vínculo de dependência com esse ser supostamente independente.

Considerando por si as duas determinações reflexivas independentes, o positivo representa, assim, o ser-posto como refletido na igualdade consigo, o ser-posto que não seja referência a outro, vale dizer, é o subsistir, posto que o ser-posto se encontra superado e excluído. Porém, com isto, o positivo se converte em referência de um não-ser, quer dizer, em um ser-posto. Desta forma, representa a seguinte contradição: que o positivo, posto que seja o pôr a identidade consigo mesmo por meio da exclusão do negativo, se converte a si mesmo no negativo, nesse outro que exclui de si.²⁰⁸

Na compreensão de Hegel, a contradição do positivo reflete na mesma proporção como contradição do negativo, sendo que ambas são a mesma reflexão²⁰⁹. Logo, a negação, o não ser do ser-posto é um ser mediado, um não ser que é ser-posto pela reflexão determinante. Reforça-se a compreensão de que o não ser, como momento da contradição posta, não é um ser externo à razão e, sim, um ser mediado.

O negativo é, por isso, a completa oposição que, como oposição, se funda em si; é a diferença absoluta que não se *refere a outro*; exclui de si, como oposição à identidade – porém, com isto, se exclui a si mesmo, em efeito, por ser relação consigo, se determina como identidade mesmo que exclui.²¹⁰

Essa condição em que a negação, o ato de negar, está em relação de identidade com a diferença, com o objeto, o qual quer negar, é verdadeiramente a condição que tanto afirma a sua diferença, quanto revela a sua identidade com o objeto que quer negar. Diante da identidade, o momento de negação nega a si mesmo e, nesse processo de confronto, a relação com a identidade o negativo se media e se afirma.

²⁰⁸ HEGEL, **WL**, II, p. 65.

²⁰⁹ Ibidem, p. 65.

²¹⁰ Ibidem, p. 66-7.

3.4.2.3 A contradição superada e a determinação lógica

A superação da negação ocorre por uma tensão, potência, imanente ao próprio lógico. A contradição é superada pela progressão imanente da reflexão determinante especulativa, que amplia o horizonte reflexivo em relação ao operador da contradição. Essa ampliação se dá na medida em que a reflexão que nega, ao mesmo tempo, afirma. Assim, a contradição é superada pela determinação absoluta imanente, sendo que não necessita de algo que lhe seja totalmente externo, além do seu alcance lógico. A contradição ainda não permite pensar uma exterioridade rigorosa que se mantenha até o fim no processo. A contingência é relativa e acaba sendo subsumida pelo absoluto autodeterminante.

Na reflexão que se exclui a si mesma, que já considera o positivo e o negativo, cada um, em sua independência, se eliminam a si mesmos; [...] Esse incessante desaparecer dos opostos neles mesmos constitui a próxima unidade que se realiza por meio da contradição; é o zero. No entanto, a contradição não contém puramente o negativo, senão também o positivo; ou seja, o reflexo que se exclui a si mesmo é, ao mesmo tempo, reflexão que põe; o resultado da contradição não é somente o zero.²¹¹

Mas a suposta independência da unidade formal se dá pela negação de si mesma diante da diferença. Nessa relação, ela se supera, passa para aquilo que negava, torna-se dependente da própria negação. É a unidade da essência, que consiste em ser idêntica consigo mesma por meio da negação, não de outro, senão de si mesma.

Essa relação que constitui a dimensão, na qual se superou a exclusividade, a unilateralidade, de um dos lados, ora do meramente negativo, ora do meramente

²¹¹ HEGEL, WL, II, p. 67.

positivo, alcança o que se pode compreender como fundamento desse processo reflexivo. A oposição não somente é contraposta, senão que retornou a si mesma.

A reflexão exclusiva da oposição independente a reduz a um negativo, somente posto; com isto, rebaixa as suas determinações primeiramente independentes, quer dizer, o positivo e o negativo, à situação de serem somente determinações.²¹²

A determinação lógica contraposta, portanto, revela uma unidade subjacente que relaciona as determinações e a sua determinação lógica pressuposta. Essa base forma o substrato lógico-especulativo, no qual a contradição representa uma relação de contrapostos relacionados. Sendo assim, o fundamento implica a condição de estar em unidade consigo mesmo, portanto que afirmação e negação, positivo e negativo, estejam em uma relação de unidade.

²¹² HEGEL, WL, II, 2003, p. 68.

4 PROCESSO CIRCULAR DA AUTORREFLEXÃO DO ABSOLUTO E A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO COMEÇO

A lógica dialética da posição e reposição, caracterizada pelo movimento constante de pressuposição, reposição e, portanto, fundamentação imanente e circular, circunscrito no âmbito da interioridade, propõe-se a ser o caminho a superar as formas e os conteúdos do pensamento abstrativo. Entretanto, cabem algumas perguntas: Em que condições e consequências essa forma de pensamento lógico se confirma? Que implicação lógica isso traz para o sistema, especialmente para a natureza do começo do filosofar?

O ponto de partida dessa pressuposição até que parece ser simples. Indica que a limitação do pensamento lógico, pautado pela abstração, se deve ao fato de esta forma de pensar ser limitadora, por isto captar tão-somente os momentos parciais da realidade e suprimir a totalidade universal da correlação entre a parte e o todo.²¹³

A *Lógica* estabelece o parâmetro para uma reconstrução crítica das categorias. A teoria predicativa é insuficiente nesse pleito, justamente porque remete a uma ontologia do indivíduo, em cujo processo o indivíduo pensante, quando opera um juízo, é incapaz de expressar uma relação ampla que implique elementos universais. De outro lado, na autorreferencialidade do Conceito, os sentidos lógicos

²¹³ É necessário que se compreenda que o alcance do movimento lógico se estende naturalmente ao campo de toda a filosofia, inclusive a filosofia prática. “Porém, aquela que expõe o absoluto é a absoluta necessidade, que é idêntica consigo mesma, determinando-se por si mesma” (HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 218). Pode-se ver que o pressuposto da efetividade, da realidade, da relação absoluta “[...] não são, por isto, atributos” (Ibidem, p. 218). É pela própria natureza da reflexão predicativa que o atributo somente se estabelece, mediante um processo de reflexão extrínseca, em que o pensamento capta apenas um momento pressuposto.

encadeados e as determinações do pensamento, se estabelecem na medida em que um conceito se relaciona com outro conceito e o seu objeto. Com isso, se estabelece uma teleologia do incondicionado, em que Ser, Essência e Conceito são fases de desenvolvimento interno da lógica da Ideia Absoluta.

O desenvolvimento se dá da seguinte forma: o movimento de pensamento tende a progredir em direção à superação permanente de suas finitudes, de seus processos de abstração, visando à plenitude de sentido lógico, expresso pela categoria suprema e sintética, que é a Ideia. A própria categoria de Conceito exerce esse papel fundamental na promoção do movimento lógico da relação categorial, entre as categorias do Ser e da Essência, já que fundamentam ambas.

O Conceito é uma categoria relacional, mas também representa uma categoria sintética, fruto da elevação e superação das categorias anteriores no processo de desdobramento lógico. Por isso, Hegel tem razão ao apontar a insuficiência quando de uma categoria isolada. Como saída, o autor propõe relacionar essa categoria ao conceito. “Desta maneira, a causalidade tem voltado a seu Conceito absoluto e, ao mesmo tempo, tem alcançado o Conceito mesmo”.²¹⁴

Naturalmente, constata-se nisso um movimento de necessidade lógica que impulsiona e potencializa o movimento do absoluto. O espaço da liberdade mostra-se consistente em última instância, quando reconhece essa necessidade geradora do movimento. “A necessidade, desta maneira, é a identidade intrínseca; a causalidade é a sua manifestação, na que sua aparência do ser – outro substancial se tem elevado e a necessidade se tem elevado à liberdade.”²¹⁵ Assim, o movimento

²¹⁴ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 238.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 239.

da relação absoluta é circular e não permite a permanência última da contingência.²¹⁶

Não há uma substância como um substrato fundante da realidade que aparece da existência real e efetiva, como mostra Hegel. “A substância é a unidade do ser e da reflexão”.²¹⁷ “O aparecer é o aparecer que se refere a si e, assim, existe; este existir é a substância como tal”.²¹⁸ Nesse contexto, o atuar, expresso pelo movimento da acidentalidade, se limita ao desdobramento da própria substância absoluta. O acidental é “[...] a capacidade de atuar [*aktuosität*] da substância, como tranquilo surgir desde ela mesma. Ela não atua contra algo, senão somente frente a si, como simples elemento carente de resistência”.²¹⁹

O absoluto, então, movimenta a si mesmo e é relação e ação, na medida em que transita em um constante processo de pensamento do finito ao infinito e vice versa. Esse processo segue até o Absoluto alcançar o seu autoesclarecimento na completude da Ideia lógica, em que o finito se reconhece totalmente determinado pela Ideia lógica que o constitui.

²¹⁶ Para um maior esclarecimento, vale observar que a afirmação de que o absoluto é relação e movimento leva a outra pergunta: Há base para o espaço lógico da diferença no processo de determinações lógicas da realidade? A antítese, negando a possibilidade de determinações contingentes, se estabelece na medida em que todo o possível, enquanto real, é necessário. Assim sendo, “A necessidade absoluta [...] é relação. [...] A diferenciação mostra a subsistência dos momentos que subsistem na totalidade [...]” (HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 217.) A necessidade brota da pertença e subsistência das partes no todo. Essa relação gera necessidade, e, ao mesmo tempo, liberdade necessária. A relação é totalmente imanente ao processo das determinações lógico-especulativas, sem compor com elementos externos ao círculo do pensamento lógico-objetivo. Enquanto “[...] o absoluto, exposto em primeiro lugar pela reflexão extrínseca, se expõe agora a si mesmo como forma absoluta ou como necessidade; ele expõe a si mesmo e ele é somente este pôr-se” (Ibidem, p. 217). O movimento lógico tem como processo fundamental à pressuposição da contingência, no entanto, no desenvolvimento progressivo da Lógica necessário, esse momento metodológico é superado pelo momento da posição, pelo ser posto e ali se conclui um processo lógico necessário, em que a liberdade se assume como um aspecto do processo necessário.

²¹⁷ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 219.

²¹⁸ Ibidem, p. 219.

²¹⁹ Ibidem, p. 220.

4.1 A DETERMINAÇÃO IMANENTE DO ABSOLUTO

Tem sentido afirmar a possibilidade do conceito de absoluto sem o conceito de movimento a ele vinculado? Pode o movimento circunscrever-se ao âmbito do próprio absoluto lógico, totalmente categorizável e conceitual?

Seria problemático pensar um processo sistemático sem uma relação de interior verso exterior, marcado pela dualidade, como na noção exterior de causalidade, em que um efeito é movido por uma causa externa. Ao contrário, propõe-se um absoluto dinâmico, vivo, que se desenvolve e manifesta a partir de si mesmo, superando inclusive o absoluto espinosiano e a metafísica dos dois mundos kantiana. As determinações do absoluto não consistem em um movimento de identidade abstrata e interior frente à realidade exterior.

Outrora, a metafísica clássica já havia percebido que o pensar, as ideias deveriam expressar o próprio ser efetivo. Por outro lado, a metafísica do ser, expressão do indivíduo, deveria ser superada por uma metafísica relacional, na qual o absoluto constitui uma entidade dinâmica e viva, fundamentando a totalidade com as suas partes relacionadas.

Hegel já propôs, pela forma do método lógico-especulativo absoluto, conciliar a substância espinosiana com a diferença, o sujeito livre. O processo de categorização do absoluto, em sua rede relacional, implica gradualmente uma transformação das possibilidades em necessidade absoluta.

A proposição do desenvolvimento do absoluto expressa uma tentativa de Hegel afirmar um absoluto dinâmico, vivo, superando o absoluto espinosiano e também a metafísica kantiana dos dois mundos.²²⁰

Essa condição pode ser verificada igualmente no primeiro capítulo, embora Hegel trate dele também nos demais capítulos da seção, *A efetividade*. Já no segundo capítulo, nomeado *Efetividade*, Hegel mostra como a possibilidade vai se transformando gradualmente em necessidade relativa e, no avançar do processo, em necessidade absoluta. No terceiro capítulo, Hegel apresenta a relação absoluta.

O propósito de Hegel é de desconstruir certas leituras do absoluto, particularmente as abordagens de Leibniz e Espinosa, mostrando como, ao superar as contradições inerentes a tais abordagens, somos conduzidos para além dos mesmos, ou seja, para a doutrina do Conceito. Aqui já se têm os primeiros elementos de uma concepção razoável do absoluto dialético.

Como ponto de partida, Hegel indica que se trata de afirmar o que o absoluto não é, via uma desconstrução do conceito de absoluto leibniziano, de um lado e de outro, do absoluto espinosista. Assim, mostra que o absoluto também não pode ser

²²⁰ O problema da determinação do absoluto é emblemático, mas interessa aqui apenas o aspecto do desenvolvimento da Ideia em si, sem relacionar isto à teoria da contingência hegeliana. A despeito de toda a relevância da questão da liberdade, a questão aqui se centra no movimento interno do conceito, dado pelo entendimento de que a *Lógica* é o fundamento de todo o sistema. Contudo, essa análise é parcial, se considerarmos que, além da obra da *Ciência da Lógica*, Hegel trata do absoluto também em outras, como na *Fenomenologia do Espírito*, *Lições da Filosofia da História*. Contudo, aqui será tomada por base, fundamentalmente, a *Ciência da Lógica*, em um ponto muito específico, a seção a *Efetividade*, dentro da terceira seção da *Lógica da Essência*. Nesse aspecto, a pergunta pela manutenção da efetividade na realização do absoluto implica a questão da liberdade e da ética. Para Hegel, a lógica efetiva representa justamente a garantia da possibilidade real, concreta, da vontade substancial que é livre, como fundamento da Ética. Por isso, a contingência deve ser elevada ao nível do absoluto, sem que seja eliminada. Responder o que é a efetividade passa a ser o objeto de Hegel na seção a *Efetividade*. A pergunta é: O que é a absoluta efetividade? É por essa razão que Hegel começa a seção afirmando que efetividade é a unidade da essência e da existência. Na sequência dessa obra, se encontram os três momentos da efetividade absoluta, o que origina as seções do capítulo. Primeiro, o absoluto como tal, em que a forma exterior se tem eliminado, o que equivale à diferença vazia ou exterior de um exterior e interior; em segundo, configura a efetividade verdadeira e própria; em terceiro, configura a unidade do absoluto e de sua reflexão, sendo a relação absoluta.

acessado por uma determinação extrínseca, em uma compreensão de predicados e atributos do absoluto, partindo de uma dimensão externa à substância, pressupondo como substância fundante da realidade um substrato formal, abstrato. Neste sentido, se destaca a crítica de Hegel a Espinosa, em que ele entende que o conceito da substância de Espinosa configura uma unidade que é uma identidade indeterminada pressuposta. Ao contrário, somente pela exposição do absoluto é que se alcança o seu modo e a sua maneira própria.

A meta de alcançar um princípio de unidade a sustentar o sistema de filosofia ocupa vários autores clássicos. A preocupação com o problema do absoluto não é uma inovação de Hegel. A mesma pode ser verificada direta ou indiretamente nas investigações filosóficas que configuraram a História da Filosofia.

Assim, Fichte se aproxima mais que Kant a superar a oposição entre natureza e liberdade e ao mostrar a natureza como algo absolutamente efetuado e morto; para Kant, a natureza está igualmente posta como algo absolutamente determinado. Porém, já que o que Kant chama Entendimento não pode pensar a natureza como determinada, ao contrário, as múltiplas aparições fenomênicas particulares são deixadas na indeterminação por nosso entendimento discursivo, estas têm que ser pensadas determinadamente por outro entendimento, ainda que de modo que o pensado seja somente válido como máxima de nosso juízo reflexionante, sem convir nada acerca da realidade efetiva do outro do entendimento. Fichte não necessita deste rodeio: primeiro, a determinação da natureza pela ideia do outro entendimento a parte, distinto do humano; pois a determinação o é imediatamente por e para a inteligência; a inteligência se limita a si mesma de modo absoluto, e este limitar-se a si mesmo da inteligência não se deriva do $Eu=Eu$, senão que há que deduzi-lo, isto é, mostrar a sua necessidade a partir da deficiência da consciência pura; e a intuição de sua absoluta limitabilidade, de sua negação, é a natureza objetiva.²²¹

Hegel entende que a fundamentação do sistema absoluto pressupõe, de saída, o princípio da unidade e diferença. O que aponta para uma lacuna em Fichte. O princípio absoluto do Eu fichtiano não contém a diferença. Por isso, a busca de

²²¹ HEGEL, G.W.F. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza Universidad, 1989a, p. 60-1.

efetivação, na razão prática, torna-se um projeto carente, eis que introduz a diferença como uma constante busca, eterna busca do ser.

4.2 OS MODOS DE EXPOSIÇÃO DO ABSOLUTO

O Absoluto, segundo Hegel, tem sido determinado em Espinosa e Schelling como uma unidade indeterminada em que os seus predicados e atributos eram considerados de forma externa, sustentados por uma lógica formal. Esta forma de reflexão absoluta não tem contemplado a diversidade e a multiplicidade do conteúdo existente a partir do fundamento. Tentando superar essa relação da forma predicativa e atributiva, externa à lógica do Absoluto, Hegel mostra que, em primeiro momento, a determinação do Absoluto é negativa. Por isso, a resposta à pergunta acerca do que é o Absoluto está necessariamente vinculada à própria exposição do Absoluto.

Assim é a exposição negativa do absoluto que se mencionou antes. – Na sua verdadeira apresentação, esta exposição constitui o conjunto, conhecido até agora, do movimento lógico da esfera do ser e da essência, cujo conteúdo não é algo recolhido desde fora, como um conteúdo já dado e acidental, nem tampouco tem sido fundido em seu abismo do absoluto por uma reflexão que lhe resta extrínseca, senão que se tem determinado nele por sua necessidade interna e como próprio devir do ser e como reflexão da essência há voltado ao absoluto como em seu próprio fundamento.²²²

Contudo, há um segundo modo de exposição do absoluto, o positivo. O positivo se configura, na medida em que o absoluto se manifesta no existente, no finito. Não no finito como finito, mas, no finito, enquanto relacionado com seu fundamento, infinito. É assim que se constitui o absoluto como unidade relacional

²²² HEGEL, WL, II, 2003, p. 189.

entre ser e essência, justamente porque o finito como finito perece. É pela superação da forma da finitude que emerge a dimensão positiva do método.

Esta exposição positiva retém, por isto, todavia o finito (a salvo do perigo) se seu desaparecer e o considera como uma expressão e uma imagem do absoluto. [...] em efeito, não há nada no finito que pode conservar uma diferença frente ao absoluto; o finito é um meio, que resta absorvido pelo que aparece através dele. Por conseguinte, esta exposição positiva do absoluto é ela mesma só uma aparência; em efeito, o verdadeiro positivo, que esta exposição e o conteúdo exposto contém, é o absoluto mesmo.²²³

Embora sendo o Absoluto a unidade do Ser e Essência, não é a totalidade do Ser e da Essência determinada em si. A unidade relacional determinada dessas totalidades constitui o Absoluto. Para Hegel, o Absoluto é Absoluto tão-somente porque e enquanto não consegue se firmar como identidade abstrata, que também implica dualidade. A identidade que constitui o Absoluto é aquela que perpassa a correlação entre Ser e Essência e, assim, não é exterior.²²⁴

A razão fundamental pelas quais as determinações abstratas não correspondem ao absoluto é que este é a totalidade de Ser, Essência e Conceito. A sua forma expressa a exposição de si mesmo pela correlação dessas determinações, superando-as, sem anulá-las. Outro elemento é que o Absoluto é atividade. O Absoluto é dinâmico, é espírito, e não uma substância abstrata e imóvel, assim pressupunha Hegel.

O Absoluto representa a absoluta unidade do Ser e Essência, proporcionando o fundamento de ambos. Hegel mostra que nenhuma das determinações abstratas do Conceito, nem o Ser nem a Essência, expressam a relação do Absoluto, porque o Absoluto consiste na relação recíproca destas determinações.

²²³ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 190.

²²⁴ *Ibidem*, p. 189.

Lançando-se um olhar sobre as consequências dessa compreensão, surge imediatamente, à vista, o campo da efetividade. A concepção da efetividade (*Wirklichkeit*) é uma tentativa de enfrentar o problema da substância espinosiana e os dois mundos da perspectiva da metafísica transcendental kantiana.²²⁵ A *Efetividade* constitui a terceira seção da essência. Nessa, Hegel expõe sobre o absoluto como um devir dinâmico. O absoluto deve ser sujeito, espírito.

Aqui, Hegel pretende já relacionar a substância dinâmica com o Ser e o Saber. Hegel já expressara esta meta na obra *Fenomenologia do Espírito*. O autor é enfático quanto a esse propósito:

Conforme minha concepção – que só deve ser justificada por meio da apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não somente como substância, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade

²²⁵ Pode-se perceber como Hegel procura enfrentar este problema já no início da Lógica.

“A determinação é a negação posta como afirmativa; tal é a proposição de Espinosa: *omnis determinatio est negatio*. Esta proposição é de uma infinita importância; somente a negação como tal é a abstração carente de forma; porém não deve imputar-se à filosofia especulativa como culpa o que a negação ou o nada seja para ela um último; isto não é, para ela, o verdadeiro como tampouco o é a realidade.

A consequência necessária dessa proposição, que a determinação é negação, é a *unidade da substância espinosiana*, ou seja, que a substância é somente uma. O pensamento e o ser, ou seja, a extensão, as duas determinações que Espinosa precisamente tem presente, devia ele pô-las em um único [ser] nesta unidade; pois como realidades determinadas são negações, cuja infinitude é sua unidade. Segundo a definição de Espinosa, da qual falaremos mais adiante, a infinitude de algo é a sua afirmação. Ele concebe, portanto, tais determinações como atributos, vale dizer, de tal modo que não tem uma subsistência particular, um ser em si e por si, senão que estão somente como eliminadas, ou seja, como momentos; ou melhor, não são, para ele, tampouco momentos, pois a substância é totalmente desprovida de determinações em si e nos atributos, como também nos modos, são distinções efetuadas por um intelecto externo. – Do mesmo modo, tampouco a substancialidade dos indivíduos pode subsistir frente àquela proposição. O indivíduo é referência a si mesmo, em razão de pôr limites a todos os demais; porém estes limites são, deste modo, também limites dele mesmo, relações com outros, de modo que o indivíduo não tem sua existência em si mesmo. O indivíduo, sem dúvida, é *mais* do que se encontra limitado por todos os lados, porém este *mais* pertence a outra esfera do conceito. Na metafísica do ser o indivíduo é, de modo absoluto, um determinado; e contra o fato de que seja tal, isto é, que o finito como tal esteja em si e por si, se faz valer a determinação essencialmente como negação que arrasta o finito no mesmo movimento negativo do intelecto, movimento que faz desaparecer tudo na unidade abstrata que é a substância.

A negação está diretamente contraposta à realidade: ulteriormente, na esfera própria das determinações reflexivas, vai ser oposta ao *positivo*, que é a realidade, refletindo-se na negação – a realidade naquela que aparece o *negativo* que, na realidade como tal, se encontra, todavia, escondido.” (HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 121-2).

inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, como também aquela imediatez que é o ser ou a imediatez para o saber.²²⁶

A forma correta de pensar o atributo é relacioná-lo a própria forma absoluta. O Absoluto tem o seu conteúdo igual à forma. Portanto, a determinação da forma absoluta configura o conteúdo do Absoluto. O que, por si, indica que conteúdo e forma não podem ser pensados independentemente. O atributo necessariamente não pode ser exterior ao Absoluto. O Absoluto é forma absoluta na medida em que se determina a partir de si como atributo.

O processo de determinação do Absoluto não é um diferenciar da identidade em que a base dessa identidade é a exterioridade. A exterioridade, tratada à luz da identidade absoluta, anula a si mesma e, conseqüentemente, anula também o Absoluto, a sua relação absoluta. O princípio da identidade deve ser concebido como princípio da identidade e diferença, relação inerente do exterior e interior.

Mas, quando a reflexão volta a si de seu diferenciar somente na identidade do absoluto, não há saído, ao mesmo tempo, de sua exterioridade, nem há alcançado o verdadeiro absoluto. Ela alcançou somente a identidade determinada, abstrata, quer dizer, aquela que se encontra na determinação da identidade.²²⁷

A reflexão do Absoluto, sobre si mesmo e sua forma, determinada como atributo, forma uma identidade abstrata desse Absoluto, em que o seu exterior desaparece. Logo, a forma, posta meramente como intrínseca ou extrínseca, não passa de uma aparência exterior do Absoluto.²²⁸

Mas Hegel defende um processo de concreção do tecido categorial do Absoluto cada vez mais determinado, definido, denso no desenvolvimento do

²²⁶ HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986, p. 22-3, § 17.

²²⁷ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 192.

²²⁸ Ibidem, p. 192.

Absoluto. O Absoluto determina-se a partir da forma absoluta, o que mostra que o indeterminado, a possibilidade, o contingente vão gradualmente perdendo o seu espaço. Mesmo a determinação da identidade e do ser múltiplo, que configuram a exterioridade, perde gradualmente o seu movimento relacional na trama do Absoluto. O Absoluto representa a relação consigo mesma em que o múltiplo somente é enquanto relação com o Absoluto.

O verdadeiro significado do modo do Absoluto, segundo Hegel, é mostrar-se como ele é, revelar a si mesmo no outro e não passar a um outro exterior. A diferença e os modos de aparição são imanentes ao Absoluto.

[...] o de ser o próprio movimento reflexivo do absoluto, quer dizer, um *determinar*, porém não um determinar tal que, por meio dele, o absoluto se converta em um *outro*, senão somente um determinar o que o absoluto já é, vale dizer, a exterioridade transparente, que é o *mostrar-se* a si mesmo, um movimento que proceda de si para *fora* [...].²²⁹

O processo revela o todo nessa unidade. Quando se pergunta: o que é o que o Absoluto mostra?, segue a resposta: “[...] então, a diferença entre forma e conteúdo, no absoluto, fica dissolvida sem mais. Ou seja, precisamente este é o conteúdo do absoluto: *manifestar-se*”.²³⁰ O Absoluto se mostra expondo-se, e nisto consiste a sua forma e conteúdo.

Em uma nota, muito esclarecedora por sinal, Hegel desdobra em detalhes o que pretende com o conceito Absoluto efetivo. Então, afirma que o desenvolvimento do absoluto, exposto na seção a Efetividade e nas subseções: a) *Exposição do absoluto*; b) *O atributo absoluto*; c) *O modo do absoluto equivale ao conceito de substância de Espinosa*. A crítica a Espinosa é significativa, sobretudo na denúncia

²²⁹ HEGEL, WL, II, 2003, p. 192.

²³⁰ Ibidem, p. 194.

de que falta à substância de Espinosa o movimento, o princípio da personalidade; e que, na proposta espinosiana, o conhecimento é uma reflexão extrínseca que deduz da substância (unidade indeterminada), o que aparece como finito.²³¹ Nesse sentido, afirma Hegel: “Porém, naquele absoluto, que é somente identidade imóvel, o atributo, assim como o modo, está somente como algo que desaparece, no como algo que deve ser [...]”.²³² Falta ao princípio da substância espinosiana o múltiplo, o devir. Não é possível deduzir, assim, o múltiplo de um princípio de unidade anterior. “Falta, portanto, a necessidade do procedimento desde o absoluto até a inessencialidade [...], ou seja, falta tanto o devir da identidade como o de suas determinações”.²³³

A proposta de Hegel, acompanhada e influenciada pela atmosfera filosófica de Kant, Fichte e Schelling, compreende que o filosofar requer, natural e necessariamente, um pensar sistemático e com caráter de ciência. Nisso Hegel acompanha os seus interlocutores, grosso modo. No entanto, a forma de resolução da questão dada por Hegel é diferenciada das demais, apresentadas pelos demais pensadores do idealismo alemão. Basicamente, Hegel traduz este problema em uma tentativa de conciliar uma filosofia do absoluto com a efetivação da ideia da liberdade, a partir de um movimento imanente, pela lógica apriórica.

²³¹ HEGEL, **WL**, II, 2003, p. 195.

²³² Ibidem, p. 197.

²³³ Ibidem, p. 198.

Através de um louvor à Metafísica antiga, Hegel mostra o quanto aquela metafísica, mesmo com problemas, já compreendiam a unidade do ser e pensar. “A antiga metafísica tem, a este respeito, um conceito do pensamento mais elevado do que se há tornado corrente em nossos dias. Ela partia, em efeito, da premissa seguinte: que o que conhecemos pelo pensamento sobre as coisas e concernente às coisas constitui o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro, de maneira que não tombava as coisas em sua imediação, senão somente na forma do pensamento, como pensadas. Esta metafísica, assim, estimava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, senão que constituíam melhor a sua essência, ou seja, que as coisas e o pensamento delas – do mesmo modo que nosso idioma expressa um parentesco entre os dois [termos] – (nota 1/ *Ding*=coisa; *Denken*=pensamento; Hegel atribui uma etimologia comum. (N. del T.]) coincidem em si e por si, [isto é] que o pensamento, em suas determinações imanentes, e a natureza verdadeira das coisas constituem um só e mesmo conteúdo (HEGEL, **WL**, I, 1986, p. 38).

Assim, o autor quer mostrar que as determinações do Absoluto não consistem em um movimento de identidade abstrata, nem de foro interior frente à realidade exterior. Mostra também que a metafísica clássica já havia percebido que o pensar, isto é, as Ideias deveriam expressar o próprio Ser. Por tudo isso, a metafísica, ancorada no indivíduo, metafísica atomística, deveria ser superada por uma metafísica relacional, em que o Absoluto constituísse uma entidade dinâmica e viva a fundamentar a totalidade e as suas partes relacionais.

4.3 O PROBLEMA DO COMEÇO DISSOLVIDO PELA IMANÊNCIA DO CONCEITO

A circularidade da autotematização do pensamento sobre si mesmo implica que o suposto problema do começo se dissolva dentro da totalidade do sistema, em que começo e fim não passem de uma relação de totalidade dialética.

O conceito de movimento imanente dessa totalidade em si mesma, tensionada pelo dinamismo imanente da razão, faz com que a negatividade seja tão somente uma polarização interna do Conceito, movendo a si mesmo em um movimento circular da lógica dialético-especulativa. O método de reflexão deve ser necessariamente holístico, de caráter de totalidade e de movimento imanente, necessários para um sistema aberto e de criticidade constante.

O dinamismo é garantido pela presença constante da diferença na totalidade lógica, potencializando o movimento do Conceito, que rompe com qualquer forma de apriorismo lógico. Isso porque o Conceito em movimento requer uma abertura permanente ao novo, à contingência. Multiplicidade e unidade formam uma relação

constante, em que o finito se vincula com o infinito e vice versa. O círculo lógico que se autodetermina aprioristicamente não sustenta mais um espaço lógico para a diferença.

O círculo lógico deve manter a sua dinamicidade que reflete na rede categorial aberta, de sínteses finitas, nas quais se mantém a possibilidade de novas relações, novas antíteses e futuras sínteses mais completas, mais concretas, determinadas.

O problema do começo do filosofar, que postula as condições com as quais se deve começar a filosofar, está essencialmente vinculado ao dinamismo lógico desse absoluto em movimento. Sem o postulado do processo necessário e do saber absoluto, o começo do filosofar pode se localizar em qualquer lugar no sistema. De forma mais direta, pode-se afirmar que o começo não é um problema especial, porque expressa apenas um ponto na relação ampla do pensamento da totalidade sistemática, na qual convergem à dialética entre parte e todo. Nessa dimensão, não tem mais prioridade metodológica a reflexão sobre a condição do começo do filosofar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento, após uma longa caminhada de investigação e reflexão a respeito do problema do começo em Hegel, levando em conta também as importantes contribuições de comentaristas, bem como de uma atitude de paciência recomendada no processo de amadurecimento filosófico, aliado a uma interlocução com estudiosos e interessados no assunto, sendo eles da área da filosofia ou áreas relacionadas, cabe agora mostrar o resultado desse exercício de descobertas na ceara filosófica.

A reflexão sobre o começo do filosofar, que busca autonomia de Pensamento, enfrenta imediatamente a pergunta sobre a relação do Pensamento com o Ser. Especialmente, Hegel traz esse problema para o cerne de sua preocupação filosófica, como pretensão de sistema autônomo de Pensamento. Diante da proposição de uma multiplicidade de fundamentos abstratos, finitos, apresenta-se a necessidade de se perguntar pela possibilidade de um fundamento seguro para o ato de pensar e para as ciências em geral.

A *Fenomenologia do Espírito* é a obra em que Hegel expressa esse propósito e necessidade. A referência do Pensamento autofundado da *Lógica* necessita de uma discussão prévia que explicita os seus pressupostos. Esse papel seria realizado, então, pela *Fenomenologia do Espírito*, que teria, por ofício, apresentar o processo de desenvolvimento da consciência ingênua até o momento de tornar-se autônoma, em que ser e pensamento se tornassem uma unidade inseparável.

A autofundação da *Lógica* implica um processo de sistema circular, à base de um princípio lógico, desencadeado pelo conceito em movimento. Hegel propõe uma reinterpretação da noção de Substância e do Conceito de causa a ela vinculado. Assim, é necessário refutar a pressuposição de um substrato externo à Razão e ao Ser. O fundamento representa, nessa nova forma, o movimento de reflexão da Substância. Sendo a substância dinâmica e imanente ao desenvolvimento do Ser, há, portanto, uma renovada noção de Substância e uma nova compreensão de causa a ela atrelada.

Essa renovação da noção de Substância, superando a noção clássica, transforma a Substância em sujeito, que coloca conteúdo a partir de si e para si. Essa destituição da forma clássica de Substância implica, de outro lado, também uma nova compreensão de causa, passando a ser um momento de autocausação, onde ela se torna Conceito.

Assim, o começo do sistema de filosofia não pode ser um fundamento no sentido de fundamento externo, porque o próprio começo necessita de justificação. É, portanto, um movimento absolutamente interno, intrínseco ao desenvolvimento de processo, e, conseqüentemente, também não pode estar no início do sistema.

Abrem-se, assim, as portas para o processo de fundamentação circular, embora Hegel quisesse superar a forma dura de fundamentação. A fundamentação passa a ter um novo sentido, de ser relação, como a relação entre as partes e o todo. Fundamento é relação, relação que necessariamente é interior, imanente. A exterioridade se estabelece apenas na medida em que representa um momento abstrato da relação.

Hegel propôs desenvolver a Ideia absoluta por um movimento imanente, em que houvesse um processo de desenvolvimento categorial crítico do Conceito lógico-

especulativo. Nesse propósito, também estaria envolvida a superação do começo por uma intuição intelectual como a schellingiana.

O problema do começo remete igualmente a Fichte e Schelling, algo que também fora constatado por Hegel, uma vez que o começo não pode surgir do puro eu de Fichte, nem do absoluto imediato, como na intuição intelectual de Schelling.

Propondo uma reflexão sobre a relação imanente do pensamento puro e da subjetividade, Hegel inicia pela exposição interna do desenvolvimento da subjetividade em direção ao processo de caráter lógico puro. Todavia no desenvolvimento dos trabalhos de Hegel, a Fenomenologia mostra uma oscilação, transitando em posições e ênfases diversas. Situação essa que gerou uma dúvida sobre a real função da *Fenomenologia do Espírito* para o sistema filosófico como um todo. Com uma importante discussão de Puntel e Fulda sobre esse problema, verifica-se, em primeiro lugar, que a natureza da Fenomenologia e, portanto, a sua função, está atrelada à Ideia lógica que fundamenta o sistema como um todo.

Se, de um lado, Fulda mostra que há uma mudança de posição da *Fenomenologia* na sequência das obras, indicando que, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Fenomenologia* já não ocupa mais um lugar de precedência da *Lógica*, de outro lado, Puntel acusa Fulda de tornar o sistema enciclopédico de filosofia refém de algo externo a si. Um sistema condicionado pelo seu exterior.

Essa perspectiva desperta uma questão central no nosso trabalho, uma vez que a necessidade de promover uma mudança na posição da *Fenomenologia* revela que o lógico é dependente de uma base empírica, contingente. Fato que requer uma nova forma de compreensão da epistemologia crítica. Deve-se superar igualmente o fato de o pensamento tornar-se refém do conteúdo histórico, contingente, prendendo as asas do pensamento lógico puro. O que mostra que o começo deve se dobrar à

condição do vínculo entre o sistema lógico, a fundamentar todo o sistema filosófico, e o caráter empírico, objetos da experiência.

Uma consequência disto é que a permanência do elemento da subjetividade, do elemento empírico, ao longo do processo todo, implica a refutação do postulado do Saber Absoluto. A condição de absolutidade significa que ele deve se estender também sobre o começo. Nesse sentido, o começo, isto é, o início, também deve ter um caráter absoluto, ser compatível com o fundamento absoluto.

Fulda entendia que a necessidade de integrar a *Fenomenologia*, na totalidade do sistema, justificaria a superação do aspecto formal da consciência, como meramente começo do sistema. A contingência, o subjetivo, integra o sistema expresso pela logicidade (lógica no sentido amplo). Então, conclui Fulda que a *Fenomenologia* representa o desenvolvimento do espírito, portanto deve fazer parte intrínseca do desenvolvimento do conjunto do sistema, dentro do caráter de ciência e filosofia especulativa.

A *Lógica* é o substrato de todo o sistema, e, desta relação, se coloca o problema do começo, pressuposto que coloca a questão do começo vinculada a esse mesmo fundamento. Há um único princípio que fundamenta a estrutura lógica do sistema filosófico. Assim, a rede categorial é base de relação desse processo no seu todo, na universalidade e conjunto do sistema. O sistema pressupõe a mediação de categorias e princípios, mas estes não precisam necessariamente ser absolutos. O sistema pode ser aberto, mas este não parece ser o caso da proposta de Hegel enquanto postula o Saber Absoluto.

O entrave, na elevação do pensamento comum, sensível, ao patamar da autoconsciência e, desta, ao nível de conceito, conceito lógico objetivo, deve-se ao método problemático, adotado ao longo da tradição da Filosofia. Esse era o

entendimento de Hegel. Já o método dialético lógico-especulativo tinha a pretensão de resolver esse problema. Propunha elevar a realidade ao pensamento, assim disponibilizando o Absoluto à consciência, ou seja, superando a consciência por um processo epistêmico radical, por um processo de autonegação – as categorias eram expressão do mundo, da natureza e da história. Assim, a subjetividade se tornava lógica objetiva, especulativa, porque compunha o círculo racional lógico, expresso pelo Conceito – Ideia.

Os três momentos da Lógica, o entendimento, o dialético negativo e o dialético racional especulativo, representavam a estrutura definidora deste movimento do Conceito, refletido na tríade da Lógica do Ser, Essência e Conceito. Condição essa que instaurou o problema da circularidade lógica que une a dimensão negativa e positiva do Lógico. Problema que reflete sobre a situação do começo da *Lógica*, porque, se a *Lógica* absorve o negativo, então o movimento e a função da *Fenomenologia* se esvaem.

A tradição e a filosofia crítica oferecem elementos parciais daquilo que Hegel propõe pelo método especulativo. Isso é apresentado pelo próprio autor. A mudança consistiria, então, em que o método dialético especulativo avançaria com o caráter imanentista e sistêmico, em que cada parte é relação com o todo e o método corresponde à alma e ao conteúdo do Conceito. A diferença se determina em relação ao conceito, do qual representa uma parte, mas sendo parte relacional. A proposta de Hegel é de que uma justificação imanente do conceito, no qual a própria força da razão, na tentativa de superar as finitudes impostas pelo entendimento, cria uma tensão que impulsiona o pensar na direção do Absoluto.

Por conseguinte, a tese de autofundamentação da *Lógica* passa pelo apriorismo Lógico do pensamento, constituído na relação da trama categorial no

todo do sistema filosófico da *Lógica*, do Conceito e Ideia. Portanto, os conceitos e as categorias não são apenas formas subjetivas, mas elementos estruturais da lógica objetiva, do Absoluto. Então, Ser e Pensar se equivalem. O que implica também que a dimensão negativa do lógico e a possibilidade da contradição não vigoram, enquanto são aprioristicamente resolvidos pela *Lógica*.

REFERÊNCIAS

1. BIBLIOGRAFIA DO AUTOR BASE

HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la Lógica**. Tradução Augusta e Rodolfo Mondolfo. 3. ed. Argentina: Solar/Hachette, 1974.

_____. **Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política**. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

_____. **Filosofia Real**. México: Fondo de Cultura Economica, 1984.

_____. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza Universidad, 1989a.

_____. **Propedêutica filosófica**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989b.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. I. Tradução Paulo Meneses. Apresentação Henrique Vaz. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. II. Tradução Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Die Vernunft in der Geschichte**. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**. 1830. Parte I. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fe y Saber: O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte**. Tradução de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

_____. **Wissenschaft der Logik**. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. **Wissenschaft der Logik**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. III. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. **Lecciones sobre la filosofia de la historia universal**. Prólogo de José Ortega y Gasset. Tradução de José Gaos. Madrid: Alianza, 1994.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

ALBERT, H. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

AQUINO, Marcelo F. de. A questão filosófica da autocausação na Ciência da Lógica. In: CIRNE LIMA, C.; RODHEN, L. (Orgs.) **Dialética e auto-organização**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 163-178.

BAUM, Manfred. Wahrheit bei Kant und Hegel. In: KLETT-COTTA. **Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie**. (Dieter Henrich (Hrsg.) Stuttgart, 1983.

BLOCH, Ernst. **Über Methode und System bei Hegel**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A questão do começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao “começo” da Filosofia de Hegel na Ciência da lógica e na Fenomenologia do Espírito. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 2, n. 2, jun. 2005. ISSN – 1980 – 8372.htm.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CIRNE LIMA, Carlos. Auto-organização e sistema: causalidade e auto-organização. In: CIRNE LIMA, C.; RODHEN, L. (Orgs.) **Dialética e auto-organização**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 17-56.

FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling**. Paris: Vrin, 1999.

FULDA, H.F. **Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. v. I (10. ed.) e v. II (2. ed. - 2002) Petrópolis: Vozes, 2008.

HENRICH, D. Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage. In: KLETT-COTTA. **Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie.** (Dieter Henrich (Hrsg.) Stuttgart, 1983.

_____. **Identität und Objektivität:** Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg, Carl Winter – Universitätsverlag, 1976.

_____. **Hegel im Kontext.** Frankfurt am Main, Suhrkamp: 1975. v. 1.2.

HÖESLE, Vittorio. **Hegels System:** der Idealismus der Subjektivität und da Problem der Intersubjektivität. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998. 2 v.

HYPOLITE, J. **Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel.** Barcelona: Ed. Península, 1974.

_____. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Tradução José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

JARZCYK, G.; LABARRIÈRE, P.J. **Hegelian.** Paris: PUF, 1986.

KIMMERLE, Heinz. Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804. In: **Hegels-Studien.** Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Bouvier, 1970.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de L’Esprit de Hegel.** Paris: Aubier Montaigne, 1968.

LUFT, Eduardo. A insuficiência na Razão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, p. 769-778, dez. 1995.

_____. Duas questões pendentes no idealismo alemão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 181-185, jun. 2003.

_____. Fundamentação última é viável? In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio. **Nós e o absoluto.** São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. Metafísica como filosofia crítica. In: CIRNE-LIMA, C.; HELFER, I.; Rohden, L. (Orgs.). **Dialética e Natureza.** Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

_____. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão de História: de Schelling a Platão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, dez. 2004.

_____. **Sementes da dúvida.** São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. **Sobre a coerência do mundo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARX, Werner. Was ist spekulatives Denken? In: KLETT-COTTA. **Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie.** (Dieter Henrich (Hrsg.) Stuttgart, 1983.

MCTAGGART, John; MCTAAGGART, Ellis. **A commentary on Hegel's Logic**. New York: Russell & Russel, 1964(a).

_____. **Studies in the hegelian dialectic**. 2. ed. Nova York: Russel & Russell, 1964(b).

MÜLLER, Marcos Lutz. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalizações dessa modernidade? **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 2, n. 03, dez. 2005. ISSN – 1980 – 8372.htm.

MURE, G.R.G. **La filosofia de Hegel**. 3. ed. Madrid: Cátedra, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Duas leituras de Hegel: duas propostas de ontologia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, p. 741-758, dez. 1995.

_____. Subjetividade e totalidade. In: CIRNE-LIMA, Carlos (Org.). **Dialética, caos e complexidade**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Sobre fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção Filosofia; 8).

_____. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Filosofia; 54).

PUNTEL, L. Bruno. A “Ciência da Lógica” de Hegel e a Dialética Materialista: uma nova visão de um antigo problema. **Síntese**, São Paulo: Loyola, [s.d.].

_____. **Darstellung, Methode und Struktur**: Untersuchungen zur Einheit der systematischen philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981.

_____. Transzendentaler und absoluter Idealismus. In: KLETT-COTTA. **Kant oder Hegel?**: Über Formen der Begründung in der Philosophie. (Dieter Henrich (Hrsg.) Stuttgart, 1983.

_____. **Wahrheitstheorien in der Neueren Philosophie**: Eine Kritisch-systematische Darstellung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

ROSENKRANZ, Karl. **G.W.F. Hegels Leben**. Berlim, 1844.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas / Friedrich Von Schelling**. (seleção: Rubens R. T. Filho). 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).

_____. **Zeitschrift für spekulative Physik.** Mit einer Einl. Und Anm. Hrsg. Von Manfred Durner. Hamburg: Meiner, 2001. Band 2.

SILVA, Manuel Moreira da Silva. O Problema da Fundação especulativa do Especulativo Puro no Sistema de Hegel e a Determinação especulativa dos princípios motores da Lógica Especulativa. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 2, n. 03, dez. 2005. ISSN – 1980 – 8372.htm.

STEIN, E. **Nas proximidades da antropologia:** ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

TAYLOR, C. **Hegel.** Cambridge: University Press. 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Antropologia filosófica II.** São Paulo: Loyola, 1992.

WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História.** Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Hegel, liberdade e Estado e história.** Petrópolis: Vozes, 1993.

WIELAND, W. “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HÖRRSTMANN, R.P. (Org.). **Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 194-2, 1989.

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