

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

CARLO PAIM PERALTA

HEGEL EM DIÁLOGO: LÓGICA, HISTÓRIA E NECESSIDADE

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Ficha Catalográfica

P426h Peralta, Carlo Paim

Hegel em Diálogo : Lógica, História e Necessidade / Carlo Paim
Peralta. – 2022.

79 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

1. Hegel. 2. Ciência da Lógica. 3. História. 4. Necessidade. 5.
Modalidades. I. Bavaresco, Agemir. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

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

CARLO PAIM PERALTA

HEGEL EM DIÁLOGO: LÓGICA, HISTÓRIA E NECESSIDADE

Porto Alegre
2022

CARLO PAIM PERALTA

HEGEL EM DIÁLOGO: LÓGICA, HISTÓRIA E NECESSIDADE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre
2022

CARLO PAIM PERALTA

HEGEL EM DIÁLOGO: LÓGICA, HISTÓRIA E NECESSIDADE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Márcio Egídio Schäfer – UFMA

Prof. Dr. Eduardo Garcia Lara – PUCRS

Prof. Dr. Hector Ferreiro – UCA

Em homenagem a Carlos R. V. Cirne Lima

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Agemir Bavaresco, pelos valiosos seminários sobre a filosofia de Hegel, e pela solicitude ao orientar esta dissertação.

Ao prof. Dr. Eduardo Luft, pelas valiosas aulas sobre a filosofia de Hegel, pelo auxílio à execução deste trabalho e por suas ideias que tanto me inspiram.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

A presente dissertação tem dois objetivos principais, sendo o primeiro a caracterização da lógica especulativa e a identificação de dois dos principais requisitos gerais que Hegel compreendeu que ela deve satisfazer, a saber, fornecer imanentemente a sua própria justificação e concordar com a efetividade e a experiência. Para isto também se fez necessário o esclarecimento de alguns aspectos da relação entre a lógica especulativa e a história da filosofia, como o paralelismo entre as categorias lógicas e os sistemas de filosofia. Já o segundo objetivo consiste na exposição das aulas de Hegel a respeito dos sistemas de Spinoza e Leibniz-Wolff e, por fim, na análise da dialética das modalidades, procurando explicitar o diálogo ali implícito com estas filosofias. Como resultado esperamos ter colaborado para uma maior clareza a respeito dos tópicos abordados e, conseqüentemente, do sistema hegeliano como um todo.

Palavras-Chave: Hegel. Spinoza. Leibniz. Wolff. Lógica. Dialética. História da Filosofia.

ABSTRACT

The present dissertation has two main objectives, the first being the characterization of speculative logic and the identification of two of the main general requirements that Hegel understood that it must satisfy, namely, immanently providing its own justification, and agreeing with actuality and experience. For this, it was also necessary to clarify some aspects of the relationship between speculative logic and the history of philosophy, such as the parallelism between logical categories and the systems of philosophy. The second objective, on the other hand, consists in the exposition of Hegel's lectures on Spinoza's and Leibniz-Wolff's systems and, finally, in the analysis of the dialectic of modalities, trying to make explicit the dialogue implied therein with these philosophies. As a result, we hope to have contributed to greater clarity regarding the topics addressed and, consequently, the entirety of Hegel's system.

Keywords: Hegel. Spinoza. Leibniz. Wolff. Logic. Dialectic. History of Philosophy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	OS REQUISITOS À LÓGICA ESPECULATIVA	10
2.1	Intuições, representações e pensamentos	11
2.2	A lógica enquanto ciência em que o pensar justifica a si mesmo	16
2.3	A demanda por uma consideração filosófica da própria história da filosofia	30
3	SPINOZA E LEIBNIZ-WOLFF NA DIALÉTICA DAS MODALIDADES ...	39
3.1	A filosofia de Spinoza nas <i>Preleções Sobre a História da Filosofia</i>	39
3.2	A filosofia de Leibniz-Wolff nas <i>Preleções Sobre a História da Filosofia</i>	49
3.3	O diálogo implícito com Spinoza e Leibniz-Wolff na dialética das modalidades ..	58
4	CONCLUSÃO	74
	REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

Georg W. F. Hegel se dedicou, em sua *Ciência da Lógica*¹, à “apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”². Compreendendo que o absoluto devesse ser pensado tanto como substância universal e objetiva, quanto como sujeito livre³, buscou desenvolver a lógica especulativa como a ciência em que o pensar pensa a si mesmo e se desenvolve imanentemente até alcançar a Ideia que estrutura tanto o ser quanto o pensar. Esta obra se divide em três volumes, a saber, a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência, que compõem a Lógica Objetiva, em que Hegel faz sua crítica sistemática à metafísica anterior⁴, e a Doutrina do Conceito, que compõe a Lógica Subjetiva, em que a estrutura lógica do sistema de filosofia hegeliano é exposta em sua plenitude⁵.

A transição para a esfera da subjetividade ocorre na última seção da Doutrina da Essência, A efetividade. Em seu capítulo central, igualmente intitulado A efetividade, Hegel tematiza os conceitos de contingência e necessidade, fundamentais para a sua filosofia, ao apresentar a dialética das modalidades. Nela o pensar desenvolve dialeticamente os operadores modais, iniciando com a possibilidade formal e obtendo como resultado a necessidade absoluta, modificando profundamente o sentido tradicional destes conceitos⁶. Muitas das críticas ao pensamento hegeliano, entretanto, como as de Krug⁸, Schelling⁹ e, mais recentemente, Popper¹⁰, questionaram o sentido que a necessidade assume em seu sistema. McTaggart caracterizou, a necessidade absoluta como uma categoria “extremamente obscura”¹¹, e Hegel mesmo reconheceu que “o conceito de necessidade é muito difícil”¹² e que “a passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura”¹³.

¹ A *Ciência da Lógica*, ou simplesmente *Lógica*, foi publicada entre os anos de 1812 e 1816, e parcialmente revisada em 1831. Neste trabalho utilizamos a edição brasileira desta obra como base, recorrendo à edição alemã quando julgamos necessário. Para comentários à *Ciência da Lógica*, cf. CARLSON, 2007, TAYLOR, 2014, WINFIELD, 2012 e MCTAGGART, 1910.

² HEGEL, CL, p. 52.

³ HEGEL, FE, p. 34ss, §17ss.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 66-67.

⁵ Cf. LUFT, 2016.

⁶ LONGUENESSE, 2007, p. 116.

⁷ BROWN, 2019, p. xiii-xxvii.

⁸ DI GIOVANNI; HARRIS, 2000, p. 292-310.

⁹ SCHELLING, 2012, p. 134-163.

¹⁰ POPPER, 1947, p. 56.

¹¹ MCTAGGART, 1910, p. 167.

¹² HEGEL, Enc., v. 1, p. 274 (§ 147).

¹³ *Ibid.*, p. 289 (§ 159).

A presente dissertação teve como objetivo a realização de um estudo a respeito da lógica especulativa no qual procuramos, num primeiro momento, identificar dois dos principais requisitos gerais que Hegel compreendeu que ela devesse satisfazer, a saber, fornecer imanentemente a sua justificação, e concordar com a efetividade e a experiência, em especial, com a história da filosofia. Num segundo momento nos dedicamos ao estudo específico da dialética das modalidades, tal como desenvolvida na *Ciência da Lógica*, no qual procuramos explicitar o diálogo ali implícito com as filosofias de Spinoza e Leibniz-Wolff.

Para cumprir esta tarefa, introduzimos o nosso trabalho expondo a diferenciação, presente na introdução ao primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, entre intuições, representações e pensamentos. Hegel afirmou que a tarefa da filosofia consiste em transformar as representações em pensamentos e, então, os pensamentos em conceitos¹⁴, de modo que este estudo naturalmente nos conduziu ao núcleo de sua filosofia, a *Ciência da Lógica*.

No segundo capítulo nos dedicamos a introduzir a lógica especulativa, apontando seus três momentos metódicos, que correspondem aos três livros que a compõem, e algumas de suas diferenças em relação à lógica tradicional e à filosofia kantiana. Assim descobrimos que fornecer a sua própria justificação, de maneira imanente, é um primeiro requisito que a lógica especulativa, enquanto ciência do pensar que busca pensar a si mesmo, deve cumprir.

No terceiro capítulo, que encerra a primeira seção desta dissertação, procuramos explorar um outro requisito que se impõe a esta ciência, a saber, o de estar de acordo com a efetividade e a experiência, que segundo Hegel, são “a pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia”¹⁵. Isto se desdobrou num estudo em que, tomando a introdução às *Preleções Sobre a História da Filosofia* como base, buscamos esclarecer alguns aspectos da relação entre a lógica especulativa e a história da filosofia. Como resultado pudemos adquirir maior clareza a respeito da compreensão hegeliana da história da filosofia e das suas respostas a desafios como o do ceticismo frente à diversidade de filosofias na história. Para Hegel a necessidade é inerente à história da filosofia, e há um paralelismo entre os sistemas filosóficos que se desenvolveram ao longo da história e as categorias desenvolvidas na lógica especulativa. Apesar disso, raramente se refere nominalmente a outros filósofos ao longo da *Lógica*, optando por manter apenas implícita a maior parte do diálogo com a tradição por entender esta investigação como um automovimento do conceito através de sua dialética

¹⁴ HEGEL, Enc., v. 1, p. 71 (§20).

¹⁵ Ibid., p. 44 (§ 6).

interior, e isto pode ter gerado parte da dificuldade em torno da compreensão de certas categorias, como a de necessidade¹⁶.

Assumindo que a consideração dos sistemas da história da filosofia se faz pertinente ao se analisar as categorias da *Lógica*, nos dirigimos, finalmente, à segunda seção. Dedicamos os seus dois primeiros capítulos à exposição das aulas de Hegel a respeito dos sistemas de Spinoza e de Leibniz-Wolff. O que nos interessou nestes capítulos não foi a máxima fidelidade à letra destes filósofos, mas, antes, que ficasse clara a reconstrução propriamente hegeliana destes sistemas, o que se mostrou valioso para o último capítulo de nosso trabalho, em que fizemos uma exposição da dialética das modalidades na qual explicitamos o diálogo que Hegel estabelece implicitamente com estas filosofias. Para tal nos servimos de comentários de autores que se aproximaram desta abordagem sob diferentes perspectivas, tais como Brown¹⁷, Longuenesse¹⁸, Kusch e Mannien¹⁹, Fleischmann²⁰ e outros.

Ao final conseguimos compreender em maior profundidade tanto a reconstrução crítica que Hegel fez dos operadores modais tradicionais, quanto o diálogo, que nela corre implicitamente, em que as insuficiências do sistema spinozista teriam sido corrigidas através de um debate com a filosofia leibniziana. O resultado obtido, isto é, o conceito hegeliano de necessidade não contraposta, mas idêntica à contingência, marcaria um avanço em relação aos princípios destas filosofias, e é esclarecedor quanto ao papel que a necessidade, segundo Hegel, exerce tanto na progressão da lógica especulativa quanto na progressão histórica da filosofia. Assim esperamos ter colaborado para uma maior compreensão desta densa passagem da *Lógica*, clarificando o sentido das categorias nela desenvolvidas e, conseqüentemente, para o aprofundamento do debate a respeito do pensamento hegeliano como um todo.

¹⁶ Cf. KUSCH; MANNINEN, 1998, p. 115.

¹⁷ BROWN, 2019.

¹⁸ LONGUENESSE, 2007.

¹⁹ KUSCH; MANNINEN, 1998.

²⁰ FLEISCHMANN, 1975.

2 OS REQUISITOS À LÓGICA ESPECULATIVA

Estamos a todo momento nos deparando com objetos empíricos; basta estarmos de olhos abertos e vermos, por exemplo, uma imagem azul para que, ao nos questionarmos “o que é isto?”, rapidamente descubramos se tratar de um livro cuja capa é desta cor e que está sobre a mesa. No dia-a-dia tendemos a considerar que experienciamos, através dos órgãos do sentido, objetos que existem diante de nós tais como eles realmente são, sem que nos ocorra, entretanto, que as sensações sozinhas não podem nos proporcionar experiência alguma. Só somos capazes de formular perguntas como esta na medida em que temos, além de sensações, conceitos universais à nossa disposição, mas não só os conceitos empíricos que dão nome ao “livro” e à “mesa”, pois, para que identifiquemos minimamente qualquer coisa, são imprescindíveis conceitos abstratos muito básicos, tais como “algo”, “limite”, “causa”, etc. Estes conceitos são “determinações do pensar, das quais nós fazemos uso em toda a parte, que nos saem da boca a cada proposição que falamos”²¹, isto é, são categorias que estruturam nossa consciência, nossa linguagem e tudo o que percebemos, pois sobre elas repousa a inteligibilidade da nossa experiência e apenas com elas podemos ter mais do que um fluxo caótico de sensações.

A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, mais precisamente: o mesmo é sua própria *natureza peculiar*.²²

Mas, justamente por se fazerem presentes sempre que pensamos ou falamos, somos a tal ponto familiarizados com estes conceitos que pode parecer desnecessário refletirmos sobre eles, como se já nos fossem suficientemente conhecidos e nenhuma pessoa razoável pudesse ter dúvidas a seu respeito²³. Desta forma pode-se considerar que eles têm pouca importância, que sejam apenas veículos através dos quais comunicamos conteúdos às outras pessoas e que apenas estes últimos têm valor verdadeiramente. Mas, ao negligenciar o exame destes conceitos, “[a] atividade do pensar que nos impregna todas as representações, finalidades,

²¹ HEGEL, CL, v. 1, p.33.

²² Ibid., p.32.

²³ HEGEL, Enc. v. 1, p. 43: “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.”

interesses e ações [...] opera de modo inconsciente”²⁴. Esta inconsciência caracteriza um modo instintivo de pensar e de agir, no qual há o risco de se cair em uma rede de conceitos inapropriados, de se ficar “preso no serviço do pensar não purificado e, com isso, não livre”²⁵.

Mas como devem ser concebidos os conceitos mais básicos do pensar?²⁶ Hegel procurou responder esta e outras perguntas em sua *Ciência da Lógica*, publicada entre 1812 e 1816 e dividida em 3 volumes. Nela se buscou examinar os pressupostos e consequências destas categorias que estruturam o pensar, mas que frequentemente adotamos irrefletidamente, bem como o desenvolvimento delas uma a partir da outra. Neste estudo detalhado e sistemático dos movimentos racionais mais básicos consiste²⁷ o “empreendimento lógico supremo”, com o qual se pretende

[p]urificar essas categorias, que são ativas apenas de modo instintivo e, primeiramente, [são] trazidas à consciência do espírito como isoladas e, com isso, de maneira variável e confusa e lhe concedem, dessa maneira, uma efetividade isolada e incerta e elevar o espírito nas categorias à liberdade e à verdade²⁸.

2.1 Intuições, representações e pensamentos

Segundo Hegel²⁹, é pelo pensar que o humano se diferencia dos outros animais³⁰. Todos os animais têm sentimentos, intuições, desejos etc., mas permanecem restritos a essas formas de consciência que só são capazes de, a partir da multiplicidade caótica de sensações, abstrair objetos singulares, isto é, só são capazes de visar, em meio à informação adquirida pelos órgãos dos sentidos, *esta dor*, *este sabor* etc. É apenas o humano que ultrapassa a singularidade dos objetos, pois põe aqueles conteúdos empíricos singulares sob determinações universais, e assim a consciência alcança a forma do pensar, criando, inicialmente, representações³¹. Com as representações se pode ter, por exemplo, a imagem de um objeto mesmo sem tê-lo diante de si, mas nela o objeto empírico é simplificado. Esta simplicidade se

²⁴ HEGEL, CL, p. 37.

²⁵ Ibid., p. 38.

²⁶ HOULGATE, 2006, p. 9ss.

²⁷ BURBIDGE, 2006, p. 12ss.

²⁸ HEGEL, CL, v. 1, p.38.

²⁹ Optamos por acompanhar Hegel em sua introdução à Lógica da Enciclopédia das Ciências filosóficas, onde inicia com uma apresentação das faculdades ou modos gerais de atividade do espírito. Contudo, o local apropriado da consideração destas faculdades é a Filosofia do Espírito, na Psicologia. Cf. HEGEL, Enc., v. 3, p. 210ss (§440ss).

³⁰ Cf. HEGEL, Enc., v. 1, p. 40ss (§2).

³¹ Cf. Ibid., p. 77ss (§24).

deve a que as representações tenham seu conteúdo formado em parte por um pensamento universal, em parte pela sensibilidade:

Ocorrem em nossas representações os dois seguintes casos; o *conteúdo* é pensado, mas a forma não o é; ou, inversamente, a forma pertence ao pensamento, mas não o conteúdo. Por exemplo, se digo: ira, rosa, esperança, tudo isso me é bem conhecido na sensação, porém eu exprimo esse conteúdo de modo universal, na forma do pensamento. (...) Se, inversamente, eu represento Deus, o conteúdo, decerto, é algo puramente pensado, mas a forma é ainda sensível, como a encontro imediatamente em mim. Nas representações, portanto, o conteúdo não é puramente sensível como nas intuições [dos sentidos], senão que o conteúdo ou é sensível, embora a forma pertença ao pensar, ou vice-versa. No primeiro caso, a matéria é dada, e a forma pertence ao pensar. No outro caso, o pensar é a fonte do conteúdo; mas pela forma o conteúdo torna-se um dado que por isso chega exteriormente ao espírito.³²

A linguagem é a obra do pensar e, como tal, só pode expressar universalidades, de forma que aquele conteúdo sensível apenas visado, a singularidade, permanece indizível³³. Assim, em toda proposição, mesmo naquelas em que se pretende fazer uma descrição estritamente objetiva da experiência sensível, o pensar desempenha, inevitavelmente, um papel constitutivo fundamental. Sensibilidade e pensar não são, portanto, radicalmente opostos, e tomá-los desta forma é um preconceito que permanece como um obstáculo que impede que se alcance a verdade. Hegel denomina o pensar que se compromete com este preconceito de *reflexão*.

Ainda assim, a reflexão tem o mérito de operar a transição das representações para os pensamentos propriamente ditos³⁴. Na medida em que exige que seu conteúdo seja provado e que se mostre a sua necessidade³⁵, o pensar procura, através das ciências empíricas, refletir sobre a experiência sensível para produzir “*pensamentos sobre o dado*”³⁶, isto é, apreender a multiplicidade de fenômenos singulares da experiência sob a unidade de determinações universais como gêneros e leis, para assim elevar o conteúdo inicialmente singular e contingente à universalidade e à necessidade³⁷. Entretanto, ainda que tais ciências sejam comprometidas com a reflexão, continuam atreladas às sensações. A matemática, por exemplo, “trata das abstrações do número e do espaço, mas que são ainda algo de sensível,

³² Ibid.

³³ Cf. Ibid., p. 69ss (§20).

³⁴ Cf. Ibid., p. 43 (§5).

³⁵ Cf. Ibid., p. 39 (§1).

³⁶ Ibid., p. 46 (§7).

³⁷ Cf. Ibid., p. 51 (§12).

embora sejam o sensível abstrato e carente-de-ser-aí”³⁸, e, por isso, os pensamentos permanecem como determinações singularizadas, isoladas e abstratas. Ainda assim,

[m]ediante a reflexão, algo se alterou na maneira como o conteúdo é inicialmente sensação, intuição, representação. Por conseguinte, é somente por intermédio de uma alteração que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência.³⁹

Através da reflexão o pensar se volta para si mesmo, isto é, passa a ter como objeto os próprios pensamentos, e “em geral se pode dizer que a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos.”⁴⁰ A filosofia deve às outras ciências, portanto, o seu conteúdo, a saber, as determinações universais, mas, embora estas determinações se relacionassem com a experiência ou com o *a posteriori*, o pensar filosófico as considera apenas enquanto universalidades, indiferente à sua particularização, e assim se eleva acima das representações e se ocupa apenas com o próprio pensar ou com o *a priori*⁴¹.

[A] filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da *liberdade* (do *a priori*) do pensar e a *verificação* da necessidade em lugar da constatação do achado, e do fato de experiência; de maneira que o fato se torna a apresentação e a reprodução da atividade originária e perfeitamente autônoma do pensar.⁴²

Na filosofia o pensar inicialmente decompõe as representações em seus elementos, a sensibilidade e os pensamentos, e retém apenas estes últimos, considerando-os isoladamente⁴³. Concebidos como opostos à objetividade e, portanto, ao infinito ou absoluto, o conteúdo destes pensamentos é subjetivo e finito. Este “pensar que só produz determinações finitas e nelas se move chama-se *entendimento* [*Verstand*] no sentido estrito do termo”⁴⁴. Contudo, ao partir destes conteúdos o pensar se descobre defectivo, pois, por um lado, não consegue estabelecer a necessidade do seu início, que permanece como um pressuposto assumido dogmaticamente, algo meramente dado. Por outro lado, ao tentar abranger aqueles objetos que são “infinitos”⁴⁵ ou “absolutos”⁴⁶, como Deus, liberdade e espírito, cai,

³⁸ Ibid., p. 65 (§19).

³⁹ Ibid., p. 75 (§22).

⁴⁰ Ibid., p. 71 (§20).

⁴¹ Cf. Ibid., p. 51ss (§12).

⁴² Ibid., p. 51 (§12).

⁴³ Cf. HEGEL, FE, p.43-44.

⁴⁴ HEGEL, Enc. v. 1, p. 87 (§25).

⁴⁵ Ibid., p. 48 (§8).

⁴⁶ Ibid., p. 49 (§10).

inevitavelmente, em contradições. O entendimento não consegue demonstrar a necessidade do seu conteúdo, os pensamentos subjetivos, e apenas “na medida em que visa a proporcionar satisfação a essa necessidade [*Bedürfnis*] [o refletir] é o pensamento propriamente filosófico, o *pensamento especulativo*”⁴⁷. Apesar de se descobrir incapaz de alcançar a verdade, o entendimento não vê que seu resultado contraditório impõe ao pensar que se eleve sobre estas determinações inefetivas, dando “o último passo para o alto”⁴⁸ para se tornar verdadeiramente especulativo, mas, vendo-se sem saída, desespera-se e busca refúgio no retorno àquelas formas anteriores de consciência, isto é, no sentimento, na intuição, na vontade etc.

Mas seria todo e qualquer pensamento meramente subjetivo? Quando, por exemplo, se reúne tanto os cães quanto os gatos sob um mesmo pensamento, a saber, o do gênero dos animais, esta é uma característica que foi eleita arbitrariamente para agrupar tais coisas? Segundo Hegel⁴⁹, este é um exemplo de pensamento que não é subjetivo, pois, embora o animal não exista, os animais singulares existem, e, se se pode dizer o que eles são, isso é possível porque há uma natureza universal objetiva que lhes é interior, que é sua verdade comum. Se identifica, assim, em todo ser, estruturas universais que lhes são imanentes, e há, em última análise, uma estrutura universal imanente à totalidade do ser, uma razão ou pensamento objetivo universalíssimo.

Já quando se considera a nós, humanos, percebe-se que, como tudo o mais, também temos estruturas universais, pois somos animais, humanos etc. Mas, entre todas as coisas, apenas o humano não apenas é universal, mas, na medida em que pensa, também pode *apreender* o universal: “[o] animal também é *em si* [um] universal, mas o universal não é, enquanto tal, *para* ele, mas [para ele] é o singular, somente e sempre”, enquanto “só o homem se duplica de modo a ser o universal *para* o universal.” Sempre que pensamos abstraímos das particularidades da coisa pensada e a consideramos como algo universal, ou seja, tudo o que está no pensamento e que é para o Eu é universal; e o próprio Eu é, também, algo universal, na medida em todos nós somos, cada um, um Eu. Ainda, nele são abarcados todos os pensamentos, “[c]ada homem é um mundo inteiro de representações que estão sepultadas na

⁴⁷ Ibid., p. 49 (§9).

⁴⁸ HEGEL, CL, v. 1, p. 48: “ela [a reflexão] não reconhece que a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas. Em vez de dar, a partir daqui, o último passo para o alto, o conhecimento, recuando do que é insatisfatório das determinações do entendimento, refugiou-se na existência sensível, acreditando haver nela o que tem firmeza e concordância”.

⁴⁹ HEGEL, Enc. v. 1, p. 77ss (§24).

noite do Eu”⁵⁰, de forma que o Eu não é apenas mais uma estrutura universal nossa entre as demais, mas é a estrutura universal última do pensar⁵¹.

“O pensar [que] constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual”⁵², isto é, um mesmo pensar absoluto, a *Ideia*, é a estrutura comum à realidade e ao pensar. Como as estruturas coincidem, então através uma teoria em que o pensamento venha a se conhecer verdadeiramente, como o universal *em si e para si*, se conhecerá também o absoluto⁵³. Para isso não se pode, entretanto, continuar admitindo como conteúdo aqueles pensamentos subjetivos que, como visto, eram contrapostos à objetividade e ao absoluto, como determinações fixas, contingentes e imediatamente dadas.

Para a superação dos pensamentos subjetivos se faz necessária antes uma mudança do que se entende por verdade. Em geral se compreende a verdade como concordância da nossa representação de uma coisa com a coisa pressuposta, ou seja, como se o objeto fosse “algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensar para sua efetividade”, enquanto o pensamento seria algo “deficiente”, “como uma forma maleável e indeterminada que deveria se adequar à sua matéria”⁵⁴. Esta forma de pensar assume o objeto como essencial, enquanto as determinações que o pensamento lhe atribui seriam apenas subjetivas e, portanto, inessenciais a ele, como essências próprias que podem vir a ser verdadeiras ou falsas em relação ao objeto⁵⁵. Quando entendidos como falsos, por não corresponderem ou denotarem incorretamente o objeto, os pensamentos são reduzidos à nulidade e descartados.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.: O Eu é “esse [ser] último, simples e puro para a consciência. Podemos dizer que ‘o Eu é o pensar enquanto [ser] pensante’. O que tenho em minha consciência, isto é para mim. [O] Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é, e que em si conserva tudo. (...) [E]m tudo está o Eu, ou em tudo está o pensar.”

⁵² Ibid.

⁵³ Cf. LUFT, 2001, p. 127: Sua convicção [de Hegel] é de que alma, mundo e Deus só podem ser conhecidos na imanência de uma teoria do pensamento, já que, em sua essência, a estrutura da realidade é ideal, suportada pela mesma estrutura do pensamento (a *Ideia*), ou seja, o ser é espírito. Os conceitos tratados na *Ciência da Lógica*, como “ser”, “nada”, “devir”, têm, portanto, peso ontológico (são categorias), mas não por serem coisas no mundo, muito menos entidades transcendentais ao mundo, e sim por expressarem em seus nexos a *Ideia* enquanto estrutura lógico-ontológica ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora.”

⁵⁴ HEGEL, CL, v. 1, p.47.

⁵⁵ Cf. HEGEL, FE, p. 48: “O *verdadeiro* e o *falso* pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo.”

Já “[n]o sentido filosófico, ao contrário, a verdade significa – [se for] expressa em geral abstratamente – concordância de um conteúdo consigo mesmo.”⁵⁶ Assim, ainda que se tenha, por exemplo, uma representação adequada de um amigo, se poderia dizer que ele não é um amigo de verdade caso seja um mau amigo, isto é, caso a sua existência não corresponda ao conceito de amigo, e,

[n]esse sentido, (...) o mau e o não-verdadeiro, em geral, consistem na contradição que tem lugar entre a determinação ou o conceito, e a existência de um objeto. Podemos fazer uma representação correta de um tal objeto mau, porém o conteúdo dessa representação é algo em si não-verdadeiro.⁵⁷

Para obter um conteúdo necessário e capaz de alcançar o absoluto o pensar deve abandonar aqueles pensamentos subjetivos e a busca por uma verdade enquanto correspondência deles a objetos pressupostos⁵⁸, voltar-se para si mesmo e dar lugar a novas determinações através das quais faça de si conteúdo e procure concordar consigo para alcançar a verdade. Este novo conteúdo são as determinações de pensamento ou categorias que estão depositadas na linguagem⁵⁹. Nelas desaparece a oposição entre subjetividade e objetividade⁶⁰ e estão expressas as efetividades⁶¹, as ideias ou conceitos verdadeiros.

2.2 A lógica enquanto ciência em que o pensar justifica a si mesmo

A *Ciência da Lógica* é o sistema das determinações de pensamento, a lógica especulativa na qual o pensamento puro se dá este conteúdo e o examina, buscando através dele alcançar a plena concordância consigo mesmo. Ela é a ciência filosófica que tem como objeto de estudo o pensamento.

Quanto ao *começo* que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer 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].⁶²

Na lógica o pensamento pensa a si mesmo, investiga o que ele próprio verdadeiramente é, buscando descobrir por si só quais são seus conteúdos e suas leis. Sendo assim, tanto o seu conteúdo, as determinações de pensamento, quanto a sua forma ou seu

⁵⁶ HEGEL, Enc. v. 1, p. 82 (§24).

⁵⁷ Ibid., p. 82 (§24).

⁵⁸ Cf. HEGEL, FE, p. 47.

⁵⁹ Cf. HEGEL, Enc. v. 1, p. 81 (§24,2), CL, v. 1, p. 32.

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 77ss (§24).

⁶¹ Cf. Ibid., p. 44ss (§6).

⁶² Ibid., p. 58 (§17).

método não são pressupostos como dados ou como já conhecidos ao início da investigação, pois apenas no resultado do seu desenvolvimento eles serão descobertos. Por não partir destas pressuposições, a lógica se faz uma ciência única, diferente tanto das ciências particulares quanto dos sistemas filosóficos anteriores, pois historicamente a filosofia iniciava da pressuposição de um método que importava de ciências particulares, como da matemática ou das ciências experimentais, ou mesmo desprezava qualquer metodologia⁶³.

Hegel diferencia a lógica especulativa especialmente do que comumente se entende por lógica, a “ciência do pensar puramente formal”⁶⁴. Esta foi inaugurada ainda na antiguidade, por Aristóteles, e se manteve inalterada desde então – haja vista que, segundo Hegel, os acréscimos que posteriormente lhe foram feitos ou não lhe aumentaram o conteúdo, ou não passariam de deformações –, o que tornaria explícito não que ela tenha já sido plenamente realizada e alcançado a perfeição, mas, antes, que ela se encontra estagnada e necessitada “de uma total reelaboração”⁶⁵. A lógica formal lida com o *pensar em geral* e seus pensamentos finitos, se mostrando, por isso, útil para organizar as representações. Apesar disso, ela carrega uma série de preconceitos sobre a relação entre sujeito e objeto, pois assume que a própria lógica seria meramente formal, abstrata e desprovida de conteúdo ou matéria, enquanto o objeto permaneceria como algo essencial, mas em si incognoscível, um além do pensar e a ele inalcançável. As formas lógicas seriam carentes de conteúdo, donde a forma e o conteúdo do pensamento, a certeza subjetiva e a verdade objetiva, seriam definitivamente separados, e por esse motivo não se atribui qualquer significado metafísico à lógica formal⁶⁶. Mas a limitação desta lógica não deveria ser atribuída aos objetos, mas, antes, ao modo como ela os considera⁶⁷.

A filosofia de Kant pressupõe a lógica formal e a teoria clássica do juízo, com sua estrutura lógica de sujeito e predicado e o modelo essencialista a ela inerente⁶⁸. Distinguindo, em sua *Crítica da Razão Pura*, três faculdades do conhecimento, a saber, a sensibilidade, que

⁶³ Cf. HEGEL, CL, p., 56ss. Como veremos posteriormente neste trabalho, Hegel salienta que Spinoza e Wolff se utilizam do método geométrico, mais próximos, portanto, da matemática, enquanto Leibniz utilizaria a metodologia da física.

⁶⁴ HEGEL, Enc. v. 1, p. 68 (§19).

⁶⁵ HEGEL, CL, v.1, p., 54. Cf. também HEGEL, Enc. v. 1, p. 72-73 (§20).

⁶⁶ Ibid., p.50.

⁶⁷ Ibid., p.50: “a falta de conteúdo das formas lógicas está antes apenas no modo como elas são consideradas e tratadas. Na medida em que elas se separam como determinações firmes e não são mantidas juntas em unidade orgânica, elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é sua unidade concreta que vive”, e p.51: “não é culpa do objeto da lógica se ela deve ser sem conteúdo, mas apenas da maneira como o mesmo é apreendido.”

⁶⁸ Cf. LUFT, 2011.

lida com as intuições sensíveis que nos afetam imediatamente, o entendimento, que une representações sob conceitos, e a razão, que une os conceitos sob ideias, busca pelos conceitos mais básicos do pensar através da análise do entendimento⁶⁹.

Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o *entendimento* em geral como uma *faculdade de julgar*. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. (...) As funções do entendimento [i.e., as categorias] podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções da unidade nos juízos.⁷⁰

Assim, Kant se volta para a tábua das doze formas de juízo, que importa da lógica tradicional, e delas pretende ter derivado as categorias fundamentais do pensar.

Desse modo, surgem exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se dirigem *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas eram, na tábua anterior [i.e., a tábua dos juízos], as funções lógicas em todos os juízos possíveis; pois nessas funções o entendimento se vê completamente exaurido, e sua faculdade, inteiramente mensurada. Como Aristóteles, denominaremos *categorias* a tais conceitos, já que nosso propósito, embora muito distante do seu no que diz respeito ao modo de executá-lo, é originariamente idêntico a ele.⁷¹

Mas a aceitação desta tábua de juízos, que emergiu de dentro da história da lógica, e, conseqüentemente, destas categorias derivadas, foram interpretadas por muitos de seus sucessores como um ato arbitrário⁷².

Hegel reconhece Kant como, por um lado, um apreciador da lógica puramente formal que, por isso, carregou aqueles preconceitos para o interior de sua filosofia crítica, dando às formas do pensamento um significado apenas subjetivo e separado do objeto que, por sua vez, foi considerado uma coisa em si e incognoscível. Mas, por outro lado, também o reconhece como aquele que abriu o caminho para uma revitalização da dialética, pois compreendeu que ela fosse mais do que apenas um jogo que só alcança resultados contingentes. Através da dialética o pensar chega às antinomias da razão pura⁷³, em que tem como resultado contradições ou impasses entre polos antinômicos. Mas o fundamento destas antinomias são a

⁶⁹ KANT, CRP, p. 105 (B 91).

⁷⁰ Ibid., p. 107 (B 94).

⁷¹ Ibid., p. 113 (B 105).

⁷² BURBUDGE, 2006, p. 20ss.

⁷³ KANT, CRP, p. 352ss (B433 ss).

“*necessidade da contradição*” e a “*objetividade da aparência*”⁷⁴, isto é, não foi devido a um mero erro subjetivo ou a uma contingência contornável que se chegou a elas, mas, pelo contrário, elas se impõem como um resultado necessário do empreendimento racional. Entretanto, o comprometimento com aqueles preconceitos do entendimento teria impedido Kant de compreender adequadamente a dialética.

Numa crítica que fez desde os escritos de juventude até a maturidade⁷⁵, Hegel aponta como um grave déficit do sistema kantiano o seu apego à forma do juízo. Com o juízo nos é possível atribuir um predicado a um sujeito através de uma cópula, como em “A é B”. O predicado expressa uma determinação B, que existiria como tal, em primeiro lugar, num objeto A, que aparece como o sujeito do juízo, e a cópula estabeleceria, assim, a identidade entre o sujeito e o predicado. Mas, em segundo lugar, a determinação B também existiria como tal em nosso pensamento, estabelecendo a identidade entre o sujeito cognoscente e objeto conhecido. Deste modo parece, à primeira vista, que o juízo expressa uma forma de *triplicidade* capaz de superar a oposição sujeito-objeto. Porém, se os objetos são, como visto, considerados como coisas em si, incognoscíveis ao sujeito e dele independentes, então permanece absoluta a oposição sujeito-objeto, e o juízo estabelece a diferença, e não a igualdade, entre sujeito e predicado⁷⁶. Enquanto o objeto A seria essencial, a determinação B lhe foi atribuída por um sujeito que não pode conhecê-lo e lhe é, por isso, externa e inessencial. A determinação acaba por ser considerada vã, um nada, algo puramente negativo que deve ser descartado para dar lugar a outra coisa que, por sua vez, terá o mesmo destino, pois na verdade “é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo.”⁷⁷

⁷⁴ HEGEL, CL, p. 59.

⁷⁵ Cf. PERALTA, 2020.

⁷⁶ HEGEL, FS, p. 41: “O racional ou, como Kant se expressa, o apriorístico deste juízo, a identidade absoluta, como conceito intermediário, não se expõe todavia no juízo, mas na conclusão; no juízo, a identidade absoluta é apenas a cópula: é um inconsciente; e o juízo ele mesmo é apenas a aparição predominante da diferença. O racional dedicou-se aqui inteiramente à oposição tanto quanto para a consciência em geral a identidade na intuição, a cópula, não é um pensado, um conhecido, mas expressa justamente o não-conhecimento do racional; o que se mostra e está na consciência é apenas o produto, como membro da oposição sujeito e predicado, e apenas eles estão postos na forma do juízo, e não a sua unidade como objeto do pensamento.”

⁷⁷ HEGEL, FE, p. 61-62: “Na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados – aspectos segundo os quais o pensamento conceitual é seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo apreendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente negativo; é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar outra coisa, seja donde for.

Essa vaidade porém não exprime apenas que esse conteúdo é vão, mas também que é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo.”

Sem que haja um elemento realmente intermediário, um centro capaz ligar os polos destas relações, a resposta de Kant foi deslocar esta ligação para o sujeito, que estabelecerá uma identidade meramente formal de si com o objeto que lhe é estranho, a despeito da diferença radical entre eles, numa ligação incompleta e, portanto, incompreensível⁷⁸. A razão kantiana permanece comprometida com a oposição sujeito-objeto e, por isso, incapaz de superar as contradições que tem por resultado nas antinomias. Julgando que esses impasses fossem insuperáveis e que a dialética alcançasse apenas resultados negativos, Kant conclui ter assim encontrado os limites da razão, a fazendo retroceder de um uso constitutivo para um uso meramente regulativo. Só sendo capaz de reconhecer o “lado abstrato-negativo do dialético”⁷⁹, não alcançou o especulativo, mas *lançou suas sementes*⁸⁰: “[o] conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela *forma triádica* que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto.”⁸¹

É apenas quando o pensamento abdica da pretensão de conhecer se contrapondo a um objeto dado que certeza e verdade poderão ser identificadas⁸². Só assim se alcançará o lado concreto-positivo do dialético, em que o pensar deixa de ser *entendimento* e se torna *especulativo*⁸³. O abandono daqueles preconceitos e oposições é alcançado na *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel expôs o desenvolvimento da consciência, através de todas as suas formas de relacionar-se com o objeto, até alcançar sua verdade, o *saber absoluto*⁸⁴, que é

⁷⁸ HEGEL, CL, v. 1, p.54: “A filosofia crítica, certamente, já transformou a *metafísica* em *lógica*, mas, como foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por medo diante do objeto, deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo. Através disso, elas permaneceram ao mesmo tempo presas ao objeto do qual fugiram, e restou nelas uma coisa em si, um choque [*Anstoss*] infinito enquanto um Além.”

⁷⁹ Ibid., p.54: “Mas a libertação da oposição da consciência, que a ciência tem de poder pressupor, eleva as determinações do pensar acima deste ponto de vista medroso e não plenamente realizado e exige a consideração das mesmas tal como são em si e para si, sem um aspecto limitado, o lógico, o puramente racional.” Cf. também p. 59ss.

⁸⁰ Cf. HEGEL, FS, p.51.

⁸¹ HEGEL, FE, p. 55.

⁸² HEGEL, CL, v. 1, p.47: “Essas concepções acerca da relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, de nossa consciência que aparece; mas estes preconceitos (...) porque eles impedem o acesso à filosofia, devem ser abandonados antes dela.”

⁸³ Ibid., p.59-60.

⁸⁴ Ibid., p.52: “O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim como aquele percurso da mesma o produziu, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas.

A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o *pensamento*, na medida em que ele é igualmente a *Coisa em si mesma*, ou seja, a *coisa em si mesma*, na medida em que ela é igualmente o *pensamento puro*.”

a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela a oposição da consciência entre um *ente que é* subjetivamente *por si* e um segundo *ente* que é objetivamente *por si* é sabida como superada; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro.⁸⁵

Este resultado, o saber absoluto ou puro, nada mais é do que o conceito da lógica especulativa, na medida em que “[a] *lógica é a ciência pura*, isto é, o saber puro em toda a extensão de seu desenvolvimento”⁸⁶.

Mas, se a lógica especulativa é uma ciência que se distingue por iniciar sem pressupostos, como ela pode ter legitimidade para iniciar pressupondo o resultado da *Fenomenologia*? Hegel aborda esta primeira antinomia⁸⁷ com que se depara na *Lógica* da seguinte maneira: “O início da filosofia precisa ser ou *algo mediado* ou *algo imediato* e é fácil mostrar que ele não pode ser nem um nem outro; então, ambos os modos de iniciar encontram sua refutação.”⁸⁸ O início não pode nem ser apenas o resultado mediado por uma pressuposição, pois assim seria resultado, e não início; nem ser apenas o iniciar imediatamente e sem justificativa a partir *disto*, e não *daquilo*. Este aparente paradoxo resulta da contraposição da imediatidade e da mediação como opostos excludentes, mas, segundo Maker, “nós podemos entender a *Fenomenologia* como mediação auto-suprassumida se ela puder ser vista como iniciando com uma determinada tese e culminando em sua auto-eliminação”⁸⁹. Desta forma se pode compreender a *Lógica* como mediada pela *Fenomenologia* apenas enquanto pressupõe seu resultado radicalmente negativo, a derrota imanente da tese de que toda cognição é sempre a cognição de um objeto *dado* para a consciência – uma pressuposição antes retira do que põe pressupostos no pensar⁹⁰.

Ao não se opor à objetividade o pensar deixa de ter como conteúdo os pensamentos subjetivos e alcança as determinações de pensamento com as quais pode vir a desenvolver uma teoria verdadeira acerca de si mesmo. Ainda, uma vez que, como visto, a Ideia é a

⁸⁵ Ibid., p., 63.

⁸⁶ Ibid., p.71.

⁸⁷ KAUFMANN, 1978, p. 190: “A primeira antinomia discutida na *Lógica* não é a do ser e do nada, que constitui o assunto do primeiro capítulo, mas a do imediato e do mediado, que é introduzido no início da seção ‘Com o que precisa ser feito o início da ciência?’” (tradução nossa).

⁸⁸ CL, v. 1, p. 69.

⁸⁹ Cf. MAKER, 1994, p. 86. Esta interpretação é endossada por Winfield (cf. WINFIELD, 2012, p. 37-38). Já Houlgate se diferencia dela ao entender que “A fenomenologia, portanto, não termina diretamente onde a *Lógica* inicia – com o puro pensamento do ser enquanto tal”, mas deve ser realizada “uma abstração em que nós especificamente deixemos de lado a concepção determinada de ser e espírito alcançadas ao final da *Fenomenologia*” (cf. HOULGATE, 2006, p. 162).

⁹⁰ Cf. PERALTA, 2021.

estrutura que suporta tanto o pensamento quanto a realidade, então as determinações desdobradas nesta teoria do pensar são também a expressão verdadeira das essencialidades das coisas objetivas, são determinações *lógico-reais*⁹¹ que expressam “em seus nexos a Ideia enquanto *estrutura lógico-ontológica* ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora”⁹². A Lógica compreende e aprofunda, portanto, o que em geral se entende por lógica e por metafísica, simultaneamente⁹³.

Na Lógica o pensar, assumindo exclusivamente este “conteúdo pertencente ao pensar mesmo, e produzido por ele”⁹⁴, “visa à exigência da *realização do conceito* em geral”, isto é, procura descobrir “dentro dele mesmo a *determinação* do universal” em um conteúdo que “deve ser certificado como algo verdadeiro ou correto”⁹⁵. Isto significa que nela o pensar pretende se expressar verdadeiramente através de uma determinação de pensamento. Para tal, ele resgata estas determinações da linguagem, que é onde estão depositadas⁹⁶, e, em seguida, examina o sentido de cada uma a fim de verificar se é verdadeira ou não, isto é, se nela o conceito está realizado “como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato”⁹⁷. Entretanto, embora seja necessário iniciar de algum ponto, com alguma determinação, não se pode trair à pretensão de se abster de qualquer pressuposto. Para isso, vale lembrar que pensar sem pressupor nada não significa não pensar, mas tomar o pensamento enquanto vazio, sem nenhuma determinação. Assim, o primeiro conteúdo lógico deve ser também o mais abstrato, isto é, apenas o próprio pensar vazio, que é identificado na categoria de *ser indeterminado*. Esta será, portanto, a primeira categoria examinada na lógica, a fim de verificar se, ao se relacionar apenas consigo mesma – ou não ser mediatizada por nenhuma outra – se mantém, ainda assim, logicamente consistente.

⁹¹ HEGEL, Enc. v. 1, p. 159 (§79).

⁹² LUFT, 2001, p. 127.

⁹³ HEGEL, Enc.: “[a] *lógica* coincide pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas*”(p. §24), e, portanto, a “Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora”(p. §9).

⁹⁴ Ibid., p. 80 (§24).

⁹⁵ HEGEL, CL, v. 3, p. 318.

⁹⁶ HEGEL, CL, v. 1, p. 31-32: “As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano; (...) A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria”. A língua alemã teria a vantagem de que “as determinações do pensar estejam destacadas em substantivos e verbos e, assim, tenham o selo das formas objetivas”.

⁹⁷ HEGEL, Enc. v. 1, p. 169 (§83): “a verdade, justamente como tal, tem de verificar-se; verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato.”

O exame de cada uma das determinações do pensar pode ser dividido em três momentos. O primeiro é o momento *abstrato*, que corresponde ao *entendimento*. Como visto, o pensar enquanto entendimento operava com pensamentos finitos que, embora fossem considerados *a priori*, ainda tinham seu sentido vinculado às representações que supostamente correspondem a objetos independentes do sujeito. Assim, estes pensamentos que, “como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado”⁹⁸, têm o seu sentido fixado pelo seu potencial de denotarem coisas, ou melhor, *representações* de coisas no mundo⁹⁹, o que lhes permite que se mantenham indiferentes uns frente aos outros, já que o sentido de um independe de qualquer relação que se queira estabelecer entre ele e os demais, ou seja, cada pensamento é dotado de autonomia semântica¹⁰⁰. Embora na Lógica o pensar se ocupe com determinações de pensamento, e não com pensamentos finitos e representações, “[p]ara o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”, e “sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez e determinidade”¹⁰¹. Por isso, o lógico inicia com o *imediate*, ou seja, no primeiro momento o pensar assume uma determinação isolada, abstraída de suas possíveis relações semânticas, como dotada de sentido por si só ou “como [se fosse] para si subsistente e essente.”¹⁰²

No segundo momento, que é o *dialético* ou *negativamente racional*, o pensar examina o movimento *imane*nte da determinação de pensamento isolada quando levado até as suas últimas consequências. “A dialética (...) tende justamente a considerar as coisas em si e para si; e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento”¹⁰³. A categoria supostamente dotada de autonomia semântica é examinada e descoberta como dependente da relação com outra para ter o seu sentido preservado, acabando por revelar que, sozinha, é contraditória. Assim, em vez de mostrar-se verdadeira, isto é, concordante consigo mesma ou semanticamente autônoma, ela se mostra limitada ou insuficiente, pois seu

⁹⁸ KANT, CRP, p. 107 (B 94).

⁹⁹ HEGEL, FE, p. 62: “Tendo porém em vista que o pensamento raciocinante tem um conteúdo, constituído por representações ou por pensamentos – ou por uma mescla de ambos –, ele possui outro aspecto que lhe dificulta o conceber”, e “no seu [do pensar raciocinante] conhecer positivo, o Si é um *sujeito* representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai e vem.”

¹⁰⁰ LUFT, 2001, p. 143-5. Para mais leituras da dialética hegeliana enquanto uma semântica, cf. PUNTEL, 1977, BRANDOM, 2001 e BERTO, 2007.

¹⁰¹ HEGEL, Enc. v. 1, p. 160 (§80).

¹⁰² *Ibid.*, p. 159 (§80).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 164 (§81).

movimento imanente resultou em “outro de si mesmo”¹⁰⁴ ou em sua *negação*, e ela se *dissolve*.

Embora esta primeira categoria, quando abstraída de qualquer relação semântica, tenha se mostrado como carente de sentido e, por isso, contraditória, a sua dissolução não resulta numa nulidade ou num vazio, como considerava o entendimento. Enquanto este estabelecia que, no juízo, o sujeito era essencial e que o predicado, por ser uma consideração puramente subjetiva e externa àquele sujeito, era inessencial, aqui são subvertidas¹⁰⁵ estas relações. O exame da primeira determinação resultou não na concordância dela consigo, mas em uma segunda determinação, que, como resultado do movimento *imanente* da primeira, não lhe é externa e “já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a [sua] substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala.”¹⁰⁶ Portanto, ao ser negada pela sua própria essência ou conceito, a primeira categoria se dissolve, mas este movimento, em vez de desembocar num resultado falso e nulo, conduz à sua verdade¹⁰⁷. Desta forma a primeira categoria *passa*¹⁰⁸ para o seu outro, a segunda categoria na qual resultou, que Hegel chama de *primeira negação*¹⁰⁹. O pensar se volta, então, para este negativo e procura nele a realização do conceito. Porém, ao examiná-lo logo descobre que ele também não é semanticamente autônomo, pois, como o resultado da primeira categoria, conserva aquela em si e é, portanto, mediado, ou melhor, *o mediado*, a unidade dentro da qual residem as duas determinações.

Porque agora também o primeiro está *contido* no segundo e esse é a verdade daquele assim essa unidade pode ser expressa como uma proposição na qual o imediato é colocado como o sujeito, mas o mediado é colocado como seu predicado, por exemplo, o *finito é infinito*, o *uno é o múltiplo*, o *singular é o universal*.¹¹⁰

A negação é, essencialmente, relação, “o outro de um outro e é, assim, como a contradição, a dialética posta de si mesma”¹¹¹. Como o entendimento, enquanto pensar formal

¹⁰⁴ HEGEL, CL, v. 3, p. 323.

¹⁰⁵ HEGEL, FE, p. 62.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁷ HEGEL, CL, v. 3, p. 323.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 325-326 “A primeira [premissa] (...) pode ser vista como o momento analítico na medida em que o imediato se relaciona nela de modo imediato com seu outro e, por conseguinte, passa ou, antes, já passou para o mesmo”

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 323: “O *segundo* que surgiu através disso é, portanto, o *negativo* do primeiro e, na medida em que levamos previamente em consideração o percurso ulterior, é o *primeiro negativo*.”

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 324.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 324.

ou, como Hegel também o chama, raciocinante, tem na identidade abstrata o seu princípio¹¹², relaciona apenas externamente¹¹³ estas determinações contidas no mediado, considerando que entre elas haja uma relação puramente negativa, em que uma simplesmente exclui a outra. Não consegue, por isso, concebê-las senão como contrapostas; entretanto, ao contrapô-las também não consegue superar a contradição entre elas, e, como julga que a contradição seja impensável¹¹⁴, se vê diante de um impasse. Assim o pensar, na busca pela realização do conceito verdadeiramente imediato ou mediado apenas consigo mesmo, obteve como resultado não uma categoria semanticamente autônoma, mas um par de categorias que tanto se contrapõem e se excluem quanto se pressupõem e se medeiam. Sendo o entendimento o primeiro momento do lógico, também aquele seu resultado necessariamente contraditório, o lado abstrato-negativo do dialético, se fez presente, como o segundo momento.

Como o entendimento não consegue superar a contradição ínsita no mediado, fica imobilizado frente ao seu resultado. Porém, no terceiro momento lógico, o *especulativo* ou *positivamente racional*, o pensar considera a contradição não como impensável, mas como a fonte dialética do seu movimento, através da qual é capaz de superar a oposição e alcançar o verdadeiro¹¹⁵.

A única coisa *para ganhar a progressão científica* (...) é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente o positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada.¹¹⁶

A razão pela qual a superação da contradição parece *misteriosa* está em o pensar considerar, no momento dialético, que as determinações contidas no mediado são relacionadas apenas formal ou externamente e que “só valem como verdadeiras em sua separação e oposição”¹¹⁷. Esta forma de considerar deve ser abandonada, isto é, o mediado ou o primeiro negativo, bem como esta forma abstrata em que nele são concebidas as suas determinações e a

¹¹² Cf. HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

¹¹³ HEGEL, CL, v. 3, p. 325-326.

¹¹⁴ Ibid., p. 325: “O pensar formal se forma sobre isso, sobre o princípio determinado de que a contradição não é pensável; de fato, porém o pensar da contradição é o momento essencial do conceito.”

¹¹⁵ Cf. Ibid., p. 325.

¹¹⁶ HEGEL, CL, v. 1, p.57.

¹¹⁷ HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

relação entre elas, deve ser negado, e “[o] *segundo negativo*, o negativo do negativo, ao qual nós chegamos, é aquele suprassumir da contradição”¹¹⁸.

Essa negatividade, como a contradição que se suprassume, é o *restabelecimento da primeira imediatidade*, da universalidade simples; pois imediatamente o outro do outro, o negativo do negativo, é o *positivo, o idêntico, o universal*. No percurso como um todo, esse *segundo* imediato é, se em geral alguém quiser *contar*, o *terceiro* em relação ao primeiro imediato e ao mediado. (...) O terceiro (...) é em geral a unidade do primeiro e do segundo momento, do imediato e do mediado¹¹⁹

Tanto o imediato quanto o mediado provaram ser categorias sem autonomia semântica pois, na medida em que uma pressupõe a outra para preservar o seu sentido, são antes semanticamente interdependentes. Ao compreender que não deve relacionar estas determinações abstratamente, numa negação simples e excludente, mas relacioná-las concreta ou absolutamente, numa negação que nega a si própria e assim se torna inclusiva, que “é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo”¹²⁰, o pensar passa a tomá-las como internamente relacionadas. As determinações que no mediado estavam contrapostas são agora consideradas como momentos de uma unidade concreta, uma nova categoria que é uma totalidade que inclui às anteriores, e o especulativo, “o racional como tal, consiste justamente em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais”, “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”¹²¹. Aquelas categorias que estavam dialeticamente relacionadas não são simplesmente abandonadas, mas reconsideradas como momentos de uma nova e mais ampla categoria, uma unidade internamente diferenciada, que tanto as conserva como diferentes quanto supera o seu caráter contraditório, e o

dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.¹²²

O pensar iniciou apenas com a sua própria imediatez, mas, ao descobri-la como um momento evanescente, se pôs em movimento de determinação progressiva através das

¹¹⁸ HEGEL, CL, v. 3, p. 325.

¹¹⁹ Ibid., p. 326.

¹²⁰ HEGEL, FE, p. 62.

¹²¹ HEGEL, Enc. v. 1, p. 166 (§82).

¹²² Ibid., p. 163 (§81).

sucessivas determinações de pensamento, mas sempre imanentemente, sem jamais se abandonar ou perder sua unidade.

Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa *immediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu.¹²³

A especulação supera a mera abstração do entendimento, “por isso se mostra como concreto e como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral”¹²⁴. O pensar especulativo reconhece tanto a primeira determinação, que em um juízo seria o sujeito, quanto a segunda, que seria o predicado, como igualmente essenciais, de forma que aquela fixidez das determinações dá lugar à fluidez, e “a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa”¹²⁵, em que o sujeito se autodiferencia através do seu predicado. As duas primeiras categorias entram em contradição, mas sua relação se estabiliza, sem que nisso seja anulada a diferença entre ambas, quando são compreendidas como momentos ideais de uma terceira. E como esta última é, pelo menos aparentemente, mediada apenas pelos seus momentos imanentes e, portanto, dotada de autonomia semântica, ela restabelece o caráter de imediatidade e se firma como uma nova candidata a realizadora do conceito.

“Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos e somente então eles são o que são em verdade: auto-movimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.”¹²⁶ Assim se fecha um círculo traçado pelo movimento do pensar: iniciado com uma primeira categoria, imediata, que passa para uma segunda, mediada, que, por fim, passa para uma terceira, novamente imediata e que dá abertura para que se inicie o traçar um novo círculo. Porém, como “[u]m conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva”¹²⁷, “apenas a ciência e, com efeito, [a ciência] em seu desenvolvimento inteiro, é seu conhecimento plenamente realizado, cheio de conteúdo e apenas fundamentado de modo

¹²³ HEGEL, FE, p. 45.

¹²⁴ HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

¹²⁵ HEGEL, FE, p. 63.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹²⁷ HEGEL, Enc. v. 1, p. 55 (§14).

verdadeiro”¹²⁸. Os sucessivos círculos devem, ao final, estar circunscritos em uma totalidade que “se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular.”¹²⁹

A lógica especulativa deve, portanto, ser sistemática para ser um saber efetivo¹³⁰, seu desenvolvimento imanente deve “formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro”¹³¹. Ela, como o desdobramento interno de uma mesma totalidade, uma mesma Coisa que, sem jamais se abandonar, mantém sua unidade ao longo da sucessão dos seus momentos, deve progredir até alcançar a ideia plenamente desenvolvida, o sistema categorial completo, autônomo e logicamente consistente, que, uma vez alcançado, justifique retrospectivamente¹³² os seus momentos, inicialmente não compreendidos, como necessários. Assim, se a filosofia kantiana se utiliza de uma psicologia transcendental em que as representações entram na determinação do pensar e são referidas nos juízos, na lógica especulativa hegeliana o pensar se determina imanentemente, no interior do seu próprio produto, a linguagem. O sentido emerge na medida em que os conceitos se relacionam progressivamente até formarem um todo autocorrente que expresse o sistema das categorias que estruturam o pensar, uma totalidade que pode ser compreendida como uma *semântica sistemática*¹³³.

Por fim, vale ressaltar brevemente que a exposição de um método geral da lógica especulativa só pode ser uma explicação limitada deste, pois, como dito anteriormente, ela não só inicia sem pressupor um conteúdo, mas também seu método será alcançado apenas no resultado. Cada processo dialético individual se dá através dos três momentos lógicos acima mencionados, e em cada um destes processos o próprio método se concretiza e se determina. Dessa forma o processo total de autoexpressão do pensar vem a se desenvolver progressivamente, configurando, também, três momentos metódicos¹³⁴, que correspondem aos três livros que compõem a *Ciência da Lógica*.

O pensar inicia pela Doutrina do Ser, em que explora categorias assumidas como imediatidades simples, indiferentes umas às outras. Por isso, o seu movimento de

¹²⁸ HEGEL, CL, v. 1, p.74.

¹²⁹ HEGEL, Enc. v. 1, p. 56 (§15).

¹³⁰ HEGEL, FE, p. 38: “o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema*.”

¹³¹ HEGEL, CL, v. 1, p.75.

¹³² *Ibid.*, p.74-75.

¹³³ Cf. PUNTEL, 1977.

¹³⁴ Cf. LUFT, 2011 e UTZ, 2005 e 2010.

autodeterminação ainda se dá sem que sua conexão interna seja propriamente compreendida, as determinações apenas se revezam entre si e o simples “[p]assar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*”¹³⁵. A lógica do ser resulta num impasse, mas isto, em vez de decretar o insucesso do empreendimento lógico, apenas evidencia a necessidade de se romper com a lógica inerente a esta esfera para que o absoluto possa vir a ser concebido como uma totalidade que se diferencia internamente, não “apenas indiferente, mas a unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma, que é a *essência*”¹³⁶.

Na Doutrina da Essência as determinações não são mais consideradas como imediatas, mas como determinações da reflexão, formas relacionais em que há uma estrutura interna da qual o ser imediato é a exteriorização, por isso o “aparecer em Outro é [o processo dialético] na esfera da *essência*”¹³⁷. Embora com a essência o processo de diferenciação interna do pensar seja iniciado, a sua lógica inerente ainda carrega uma assimetria que não permite que se alcance o conceito que é para si, e

[a] essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado. O ser ainda não desvaneceu¹³⁸.

A esfera da essência desempenha, portanto, um papel intermediário: por um lado, conclui a primeira parte da *Ciência da Lógica*, a Lógica Objetiva, que contém uma crítica sistemática à ontologia. Por outro, conduz à segunda parte, a Lógica Subjetiva, que compreende Doutrina do Conceito, onde aquela assimetria é superada na medida em que se compreende que não ocorrem nem revezamentos, nem o aparecer em algo externo, como era o caso nas esferas do ser e da essência, respectivamente, mas a autodeterminação do pensar em sua liberdade, e “o movimento do *conceito é desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente.”¹³⁹

A lógica especulativa hegeliana pode, portanto, ser compreendida como o sistema das determinações de pensamento, as determinações lógico-reais ou categorias com as quais o pensar pretende se expressar verdadeiramente, isto é, busca através delas a concordância consigo mesmo ou a autoconsciência. Elas são extraídas da linguagem e não são concebidas como contrapostas à objetividade, mas como um produto do puro pensar. Através dos três

¹³⁵ HEGEL, Enc. v. 1, p. 293-294 (§ 161).

¹³⁶ HEGEL, CL, v. 1, p. 408.

¹³⁷ HEGEL, Enc. v. 1, p. 293-294 (§ 161).

¹³⁸ Ibid., p. 222 (§ 112).

¹³⁹ Ibid., p. 293-294 (§ 161).

momentos de todo lógico-real, o abstrato, o dialético e o especulativo, as categorias se desenvolvem uma a partir da outra e o pensar, sem perder sua unidade, se movimenta imanentemente. Assim Hegel pretendeu ter superado os preconceitos presentes na filosofia kantiana e na lógica formal, inaugurando uma nova lógica que contenha tanto a lógica quanto a metafísica anteriores.

2.3 A demanda por uma consideração filosófica da própria história da filosofia

Ao fim da lógica especulativa o pensar alcança a Ideia absoluta, a categoria através da qual vem a se expressar verdadeiramente. Desta forma o pensar filosófico satisfaz um requisito básico que lhe era imposto, o de que sua a justificação emergja do seu próprio interior, que ele se autojustifique:

Esse pensar [que é o] da maneira filosófica de conhecer precisa, ele mesmo, tanto ser apreendido segundo sua necessidade como também de ser justificado por sua capacidade de conhecer os objetos absolutos. Mas uma tal intelecção é, ela mesma, um conhecer filosófico, portanto só incide no interior da filosofia.¹⁴⁰

A validação da filosofia só pode ser alcançada em seu próprio interior, e é devido à sua circularidade, seu recurrar-se sobre si mesma, que na *Lógica* este requisito básico é cumprido.

Mas, embora ela assim alcance a totalidade de sua forma, a circularidade parece não ser suficiente para lidar com um tipo de ceticismo despertado pela diversidade de sistemas filosóficos: pode seguir havendo “quem se permita justificar o desprezo [que tem] dela [da filosofia] pelo motivo que há tão diversas filosofias, e cada qual é apenas *uma* filosofia, não *a* filosofia”¹⁴¹. Para responder adequadamente a este ceticismo não basta que a filosofia apenas forneça sua própria justificação, mas se impõe que ela satisfaça um segundo requisito, a saber, que ela esteja de acordo com a efetividade e a experiência, que são “a pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia”:

De outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, exterior e interior da consciência; que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo. (...) [É] necessária sua concordância [i.e., da filosofia] com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode-se considerar como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo

¹⁴⁰ Ibid., p. 49 (§ 10).

¹⁴¹ Ibid., p. 54-55 (§ 13).

conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão *essente* com a efetividade.¹⁴²

A experiência não é o início [*Anfang*] propriamente dito da filosofia, mas o “ponto de partida”¹⁴³ sobre o qual se elevou em seu desenvolvimento histórico; agora, porém, ela deve novamente se relacionar com a temporalidade e a historicidade para satisfazer a demanda por concordância com a experiência. A consideração filosófica do desenvolvimento da própria filosofia ao longo da história se faz relevante, portanto, para a satisfação deste segundo requisito¹⁴⁴. Há, entretanto, um dilema inerente à ideia mesma de *história de uma ciência*, e que é especialmente perceptível na filosofia, enquanto as ciências particulares não o enfrentam de maneira tão aguda, pois

uma grande, talvez a maior, parte da história [das ciências particulares] se relaciona ao que foi provado como permanente, de forma que o que é novo não foi uma alteração nas aquisições anteriores, mas uma adição a elas. Estas ciências progredem através de um processo de justaposição. (...) Então, para pegar um exemplo, a geometria elementar, enquanto criada por Euclides, pode de seu tempo em diante ser considerada como não tendo mais história.

A história da filosofia, por outro lado, mostra não a estaticidade de um conteúdo completo e simples, nem de modo geral o movimento progressivo de uma adição pacífica de novos tesouros àqueles já adquiridos. Parece meramente proporcionar o espetáculo de mudanças sempre recorrentes no todo, tal que finalmente não são mesmo conectadas por uma meta comum.¹⁴⁵

A história da filosofia lida diretamente com o dilema que suscita a dúvida cética: como conciliar a verdade, que é atemporal e única em sua validade eterna, com a filosofia, que emerge de uma história marcada pela diversidade de sistemas discordantes, quando não antagônicos? Caso um filósofo julgue ter com o seu sistema inaugurado a cientificidade da filosofia, descartando os concorrentes como arbitrariedades a serem localizados na pré-história da ciência, o que garante que o mesmo não vai também logo suceder com o seu?

A perspectiva cética consiste justamente na pressuposição de que esta conciliação entre filosofia e verdade é impossível, de que os sucessivos sistemas filosóficos e seus respectivos princípios não passam de arbitrariedades e de que a história da filosofia se resume a um agregado de fatos dispersos. Mas a ideia mesma de uma história pressupõe que determinados eventos sejam selecionados e registrados por serem historicamente relevantes.

¹⁴² Ibid., p. 44 (§ 6).

¹⁴³ Ibid., p. 51 (§ 12).

¹⁴⁴ Sobre estes dois requisitos, que K. Thompson chama de prova especulativa e prova experimental, respectivamente, cf. THOMPSON, 2003.

¹⁴⁵ HEGEL, HF, v. 1, p. 9-10.

E, para que esta relevância seja inteligível, há de se pressupor que, subjacente à aparente arbitrariedade com que as posições se sucedem no tempo, seja discernível um nexos argumentativo, um sentido global da história ao qual os eventos devem fazer referência para que sejam relevantes. Inclusive o cético que adere à ideia de que a história não tenha um sentido global há de tê-lo feito por considerar esta ideia como superior, um avanço, e esta adesão configuraria, portanto, um evento relevante, marca de um progresso na história do pensar que afirmaria, ao invés de negar, o seu sentido global¹⁴⁶.

Estes e outros problemas foram percebidos por Hegel, que ministrou diversos cursos sobre a história da filosofia, sendo o primeiro em 1805, ainda em Jena, mas o fez com regularidade apenas a partir de 1819, em Berlim, tendo sido interrompido em meio ao seu último curso devido à sua morte abrupta em 1831. Como no início do séc. XIX a história da filosofia não era reconhecida como uma disciplina independente, mas abordada de maneira restrita como uma introdução geral à filosofia ou à lógica, Hegel iniciava seus cursos sobre o tema, que posteriormente viriam a ser reunidos por alunos sob os textos que ficaram conhecidos como *Preleções Sobre a História da Filosofia*¹⁴⁷, com uma introdução que justificasse esta nova disciplina.

Na introdução às suas *Preleções* Hegel nos alerta de que, sobre a diversidade de filosofias, “o conhecimento filosófico de o que tanto a verdade quanto a filosofia são nos permite saber esta diversidade mesma em um sentido totalmente diferente daquele que opõe abstratamente verdade e falsidade”¹⁴⁸. A filosofia tem por objetivo o conhecimento da verdade, e, embora se tenha certa razão ao reconhecê-la como atemporal e única, ela é abstrata e sem conteúdo quando tomada como apenas um pensamento válido, mas que pouco tem a ver com a realidade.

Se a verdade é abstrata ela deve ser falsa. A sã razão humana busca o concreto; a reflexão do entendimento é teoria abstrata, correta apenas em

¹⁴⁶ Ao não admitir qualquer sentido global da história a leitura cética desemboca “na paradoxal visão de uma história sem tempo ou na presença desconfortável e enigmática de uma pseudotemporalidade suspensa em uma pseudonarrativa (pseudo-história). De fato, não pode haver história sem sucessão de eventos, e não pode haver sucessão de eventos na ausência de qualquer relação entre eles.” (LUFT, 2019)

¹⁴⁷ As *Preleções Sobre a História da Filosofia* de Hegel foram publicadas após o seu falecimento por Karl Ludwig Michelet, um de seus pupilos. Resulta da reunião de uma variedade de fontes, sendo o primeiro curso, ministrado em Jena, o esqueleto do texto – pois foi o único curso que Hegel redigiu integralmente, provavelmente com intenção de publicá-lo futuramente – ao qual também foram adicionadas uma série de notas avulsas e anotações de alunos. A partir de agora, nos referiremos a elas como *Preleções*.

¹⁴⁸ HEGEL, HF, v. 1, p. 18.

teoria e, entre outras coisas, não prática. A filosofia é antagônica à abstração e retorna ao concreto.¹⁴⁹

Para ser propriamente especulativa, a verdade não deve ser entendida como estática enquanto abstratamente oposta à falsidade, mas deve ser concreta, o que implica “diferenciação dentro de si e, portanto, como desenvolvimento, ela leva dentro de si a existência e a exterioridade no elemento do pensar; deste modo a filosofia pura aparece no pensar como uma existência progressiva no tempo.”¹⁵⁰ Neste ponto Hegel nos remete à sua *metafísica do tempo*¹⁵¹ em que, enquanto é característico da natureza ser o que é, isto é, nela a mudança é o traçar movimentos circulares em que só há a iteração sempre do mesmo, a característica do espírito é ser atividade, e, mais especificamente, sua atividade de conhecer a si mesmo. Ao torna-se consciente de si mesmo o espírito se diferencia da sua existência, a põe como externa a si – e “uma das formas de externalidade é o tempo”¹⁵² –, e traz a verdade à concreção neste instituir a si mesmo como externo na história.

É com a filosofia que se alcança o “*pensar consciente-de-si*”, que conhece o conceito “em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre”¹⁵³. Na progressão da filosofia na esfera temporal a verdade é inicialmente mais implícita e abstrata – e, portanto, mais falsa –, e é através do seu desenvolvimento, em que se relaciona com a falsidade, que é totalmente explicitada e concretizada. Não mais estática, a “verdade é, pelo contrário, movimento, um processo em que há, entretanto, repouso; diferença, enquanto ela existe, é uma condição temporária, através da qual se produz a unidade total e concreta”¹⁵⁴. A história da filosofia não é, assim, uma mera introdução geral à filosofia, mas é a reminiscência dos momentos deste desenvolvimento; e este, por sua vez, é uma etapa necessária para a realização da Ideia, que é a totalidade completa e a verdade das múltiplas filosofias. “Pensar que não é a casualidade que governa os assuntos humanos supõe uma fé racional; e é a missão da filosofia reconhecer que embora suas próprias manifestações possam ter um caráter histórico, são apenas determinadas pela Ideia.”¹⁵⁵ O interesse na história da filosofia é despertado por esta “suposição de que o que toma lugar deste lado, no

¹⁴⁹ Ibid., p. 24.

¹⁵⁰ Ibid., p. 33.

¹⁵¹ Ibid., p. 32.

¹⁵² Ibid., p. 53

¹⁵³ HEGEL, Enc. v. 3, p. 351 (§572).

¹⁵⁴ HEGEL, HF, v. 1, p. 25.

¹⁵⁵ Ibid., p. 31.

mundo, se faz em conformidade com a razão”¹⁵⁶, portanto é a partir do ponto de vista privilegiado da filosofia sistemática que alcançou finalmente o conceito de verdade e o próprio conceito de filosofia que se pode abordar apropriadamente a história da filosofia e discernir o material historicamente relevante para narrar o seu desenvolvimento. Assim

a filosofia tem, decerto, a ver-se com a *unidade* em geral, não porém com a unidade abstrata, com a mera identidade e com o Absoluto vazio, mas com a unidade *concreta* (o conceito), e que em todo o seu curso só tem que ver-se com essa unidade – cada degrau de sua marcha para a frente é uma *determinação peculiar* dessa *unidade* concreta; e a mais profunda e última das determinações da unidade é a do espírito absoluto.¹⁵⁷

Sob esta perspectiva a história da filosofia é entendida como o processo de formação da razão, e as diversas posições filosóficas passam a ser compreendidas enquanto verdades parciais; não como simples erros, pois cada uma delas não só foi, mas é, um passo necessário rumo à realização do desenvolvimento que é a filosofia. Cada sistema filosófico explica o mundo segundo um princípio particular, que deve ser distinguido e analisado. Quando um princípio se mostra insuficiente enquanto determinação última e absoluta, só se pode dizer que esta pretensão foi refutada, e não ele mesmo, pois ele permanece nos sistemas posteriores, uma vez que “está na natureza do processo total que a filosofia mais desenvolvida do tempo posterior seja realmente o resultado das operações anteriores do espírito pensante”¹⁵⁸. Assim, da mesma forma que cada categoria tem um lugar no sistema da lógica-especulativa, também cada sistema de filosofia tem o seu lugar no desenvolvimento histórico da filosofia, é “um elo na grande cadeia do desenvolvimento espiritual”¹⁵⁹. Os princípios dos primeiros sistemas são mais pobres e abstratos, neles a Ideia é menos determinada; os últimos, mais ricos e concretos, na medida em que espelham cada vez mais a totalidade da história e a verdade concreta. As várias posições filosóficas não são, portanto, meros pensamentos acidentais, mas são a manifestação das determinações contidas na Ideia Absoluta na existência temporal, e são efetivas justamente por terem esta totalidade como referência. Por esse motivo

não devemos considerar a história da filosofia como lidando com o passado, ainda que se trate de história. O conteúdo desta história são os produtos científicos da razão, e não fazem parte do passado. O que é obtido neste campo de trabalho é a verdade, e, como tal, o eterno.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Ibid., p. 35.

¹⁵⁷ HEGEL, Enc., v. 3, p. 360 (§573).

¹⁵⁸ HEGEL, HF, v. 1, p. 42.

¹⁵⁹ Ibid., p. 45-6.

¹⁶⁰ Ibid., p. 38-39.

Assim, embora a história da filosofia, ao representar o desenvolvimento desta sob a figura de uma história exterior, possa passar a impressão de que a sucessão dos sistemas e seus respectivos princípios seja contingente, ela na verdade é delineada pelo “artesão desse trabalho de milênios [que] é o espírito vivo e *uno*, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência *o que ele é*”¹⁶¹. Desta forma, desenvolvimento da filosofia na externalidade histórica revela a mesma Ideia expressa na *Lógica*: “O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – *puramente no elemento do pensar*.”¹⁶² A *Lógica* expressa a Ideia em si e para si, já a história da filosofia, enquanto pertencente à esfera da *Filosofia do Espírito*, expressa a Ideia enquanto retorna a si mesma a partir de seu ser-outro. Como é a mesma Ideia que se desenvolve, ora no puro pensar, ora no ser-outro da externalidade histórica, há um paralelismo ou uma correspondência entre as duas esferas:

Em referência a esta ideia, mantenho que a sucessão dos sistemas da filosofia na história é similar à sucessão das determinações conceituais na dedução lógica na Ideia. Afirmo que se os conceitos fundamentais dos sistemas que aparecem na história da filosofia forem inteiramente despojados do que diz respeito à sua forma externa, sua relação ao particular e afins, obtemos os vários estágios de determinação da ideia em seu conceito lógico. Inversamente, na progressão lógica tomada por si, enquanto consideramos seus momentos fundamentais, está a progressão das manifestações históricas; mas é necessário saber identificar estes conceitos para saber o que está contido nas formas históricas. Poder-se-ia pensar que a filosofia devesse seguir outra ordem que aquela com que estes conceitos se manifestam no tempo; mas em seu conjunto, a ordem é a mesma. É certo, entretanto, que sob um aspecto a sucessão histórica no tempo se distingue da sucessão dos conceitos.

Apenas observo isto: que o que foi dito revela que o estudo da história da filosofia é o estudo da filosofia mesma, e não pode ser de outro modo.¹⁶³

Fica claro, portanto, que a verdadeira história da filosofia necessariamente espelha a filosofia verdadeira, ainda que imperfeitamente, por haver algum aspecto que impeça que esta correspondência seja linear e “um-para-um”¹⁶⁴. A história da filosofia, para produzir a “verdade do elemento lógico que manifesta a si como elemento espiritual”¹⁶⁵, deve ser liberta da exterioridade histórica e despojada da forma externa. Distinguem-se, portanto, dois lados, um conceitual e outro histórico, sendo o último subordinado do primeiro, pois a história,

¹⁶¹ HEGEL, Enc., v. 1, p. 54 (§13).

¹⁶² Ibid., p. 55 (§14).

¹⁶³ HEGEL, HF, v. 1, p., 30.

¹⁶⁴ Cf. NUZZO, 2003.

¹⁶⁵ HEGEL, Enc., v. 3, p. 363 (§574).

enquanto externa, carrega um elemento impuro, inefetivo e meramente contingente que deve ser abandonado, enquanto na *Lógica* o desenvolvimento conceitual ocorre no elemento do puro pensar e livre de qualquer resistência.

A resolução do dilema da história se dá, assim, com a concepção de que a verdade se concretiza ao manifestar-se na história com o ímpeto de se desenvolver segundo a necessidade da Ideia.

A primeira consequência que se segue do que foi dito é que a totalidade da história da filosofia é uma progressão necessária, racional e determinada por sua ideia; e isto a história da filosofia deve exemplificar. A contingência (*Zufälligkeit*) deve ser abandonada ao se entrar na filosofia.¹⁶⁶

É a logicidade da Ideia plenamente desenvolvida na esfera conceitual que justifica a racionalidade da história. Portanto o segundo requisito imposto à filosofia, segundo o qual ela deve estar de acordo com a experiência, pressupõe e é subordinado do primeiro, que ela seja autojustificada. Pois é quando seu movimento circular “encontra-se já realizado ao apreender na conclusão o seu próprio conceito, isto é, só *olha para trás* na direção do seu saber”¹⁶⁷, que se torna capaz de discernir, em meio à externalidade histórica, os eventos que são historicamente relevantes por explicitarem a necessidade do seu desenvolvimento, ou o que é “só *fenômeno*, é transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*”¹⁶⁸. Uma vez que a razão em si tenha se reconciliado com a razão que existe na experiência efetiva, essa concordância deve converter a sua história em um argumento favorável, e não contrário, à verdade da filosofia, e superar, assim, o ceticismo frente à diversidade das filosofias.

Com suas considerações Hegel não apenas colaborou para que a história da filosofia se firmasse como um campo de estudo independente, mas Hösle¹⁶⁹ o classifica como o primeiro grande filósofo que, como um historiador original, ofereceu uma visão global da história da filosofia que corroborasse a sua própria teoria filosófica, e resumiu a leitura hegeliana da história em cinco teses fundamentais. São elas: 1) a história só pode ser abordada desde uma filosofia sistemática; 2) há necessidade no processo histórico, ao menos em suas estruturas principais ele não poderia ter se desenvolvido diferentemente; 3) o espírito absoluto é a substância que dá inteligibilidade ao desenvolvimento de uma posição filosófica à outra; 4) a

¹⁶⁶ HEGEL, HF, v. 1, p. 36.

¹⁶⁷ HEGEL, Enc., v. 3, p. 352 (§573).

¹⁶⁸ HEGEL, Enc., v. 1, p. 44 (§ 6).

¹⁶⁹ Cf. HÖSLE, 2003, p. 186.

Ideia Absoluta é concreta, e os vários momentos da sua estrutura dialética são a base dos vários sistemas filosóficos; 5) há uma correspondência entre categorias da lógica especulativa e os principais sistemas da história da filosofia.

Embora tenha considerado que a leitura hegeliana da história seja muito meritosa e configure o mais importante modelo de como a posteridade deve tratar a história, Hösle admite que certos aspectos dela deveriam ser deixados de lado ou, pelo menos, modificados, em especial a última tese, classificou como “obviamente indefensável” e uma infelicidade que contribuiu para o descrédito da filosofia de Hegel¹⁷⁰. Como o puro pensar se determina progressivamente através da superação de categorias iniciais em categorias posteriores, a tese de que o desenvolvimento das diversas filosofias na história corresponda ao sistema categorial previamente desenvolvido na *Lógica* pode ser interpretada de modo a justificar que se considere *a priori* que toda filosofia anterior é falsa e que sua verdade é inversamente proporcional à sua idade. Neste caso é difícil acreditar que se esteja fazendo justiça aos sistemas filosóficos, e Hegel, antecipando críticas a este ponto, procurou se defender:

Isto não se trata, como à primeira vista poderia parecer, de mero orgulho da filosofia do nosso tempo, pois está na natureza do processo total que a filosofia mais desenvolvida do tempo posterior seja realmente o resultado das operações anteriores do espírito pensante¹⁷¹.

Mas esta defesa por vezes não se fez convincente. Luft define uma leitura dogmática da história como uma que se baseia na crença em se ter descoberto “um padrão universal invariante subjacente aos eventos históricos a partir dos quais eles tornar-se-iam legíveis ao intérprete, ganhando um sentido incondicionado”¹⁷²; e a Ideia hegeliana poderia ser vista como cumprindo o papel de um tal padrão subjacente à história em uma leitura dogmática. Hösle argumenta¹⁷³ ainda que o radical afastamento da filosofia pós-hegeliana em relação ao projeto originalmente defendido por Hegel serve de refutação à tese de predefinição *a priori* do progresso da história, conferindo-lhe um caráter arbitrário que converteria a leitura hegeliana da história num relativismo.

Embora potencialmente controversa, esta tese hegeliana revela que a *Lógica* possui um aspecto fundamental de releitura e crítica dos diversos sistemas filosóficos e, portanto, o vínculo essencial dela com a história da filosofia. Se a filosofia mais recente contém os

¹⁷⁰ Ibid., p. 192.

¹⁷¹ HEGEL, HF, v. 1, p. 42.

¹⁷² LUFT, 2019, p. 88-89.

¹⁷³ HÖSLE, 2003, p. 192.

princípios de toda as anteriores¹⁷⁴, a *Lógica* deve conter os princípios de toda a tradição filosófica; e, como a sequência dos estágios de determinação da Ideia lógica corresponde, ainda que imperfeitamente, à sequência de sistemas de filosofia na história, o exame de cada categoria lógica contém um diálogo com as filosofias cujos princípios fundamentais correspondam à categoria em questão. Mas, como Hegel entende a lógica especulativa como o automovimento do conceito através de sua dialética interior, raramente cita nominalmente outros filósofos¹⁷⁵, e a maior parte deste diálogo fica apenas implícita. A sua explicitação pode, contudo, representar um importante complemento para a compreensão das categorias da *Lógica*, e na próxima seção deste trabalho procuramos exemplificá-la.

¹⁷⁴ HEGEL, Enc., v. 1, p. 54 (§13): “A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter o princípio de todas.”

¹⁷⁵ Cf. KUSCH; MANNINEN, 1998, p. 115.

3 SPINOZA E LEIBNIZ-WOLFF NA DIALÉTICA DAS MODALIDADES

Verificamos, em nossa investigação, que a lógica especulativa hegeliana, a ciência em que o pensar busca pensar a si mesmo, deve tanto fornecer a sua própria justificação quanto concordar com a experiência e a efetividade. Para satisfazer a este segundo requisito foi proposta uma filosofia da história da filosofia segundo a qual a verdade alcançada pela lógica especulativa manifesta-se na história, superando assim o ceticismo frente à diversidade de sistemas filosóficos e convertendo a história em um argumento favorável, e não contrário, à verdade da filosofia como um todo. Uma vez constatado que, em meio à argumentação a este respeito, Hegel assumiu uma correspondência ou um paralelismo entre as categorias lógicas e os sistemas da história da filosofia, podemos ver o desenvolvimento de cada categoria da *Lógica* como contendo implicitamente um diálogo com os sistemas filosóficos que lhe sejam correspondentes.

A explicitação deste diálogo encontra-se, assim, justificada como uma forma de se alcançar uma maior compreensão das diversas categorias da metafísica hegeliana, e nosso objetivo na presente seção foi, justamente, o de oferecer um exemplo disto. Nos dois primeiros capítulos nos dedicamos à exposição dos sistemas de Spinoza e de Leibniz-Wolff, respectivamente, segundo as *Preleções Sobre a História da Filosofia*. Em ambos os casos o nosso interesse não foi que obtivéssemos a máxima fidelidade à letra destes filósofos, mas, antes, que ficasse clara a reconstrução propriamente hegeliana destes sistemas enquanto etapas da realização da Ideia na esfera do espírito. Estas considerações nos serviram de ponto de partida para o terceiro e último capítulo, em que desenvolvemos um estudo do capítulo A efetividade, da *Ciência da Lógica*, no qual procuramos explicitar o diálogo que Hegel estabelece com estas filosofias. Como resultado esperamos ter colaborado para uma maior compreensão tanto de como estas filosofias estão tematizadas nesta densa passagem da *Lógica*, quanto do sentido de necessidade para Hegel, decisivo não só para a justa interpretação da sua filosofia da história da filosofia, mas do seu sistema como um todo.

3.1 A filosofia de Spinoza nas *Preleções Sobre a História da Filosofia*

A grande influência exercida pela filosofia crítica, inaugurada por Kant, ao final do séc. XVIII gerou um clima de desconfiança em relação ao saber metafísico. Foi através dos escritos de Jacobi, na chamada “querela do panteísmo”, principalmente com suas *Cartas sobre Spinoza*, que se difundiu o pensamento spinozista, que viria servir de inspiração para o

enfrentamento ao idealismo transcendental kantiano e a restauração do saber da totalidade¹⁷⁶. Influenciado por este pensamento, Schelling pretendeu substituir a primazia lógica e ontológica do finito ante o infinito, que identificou como um erro do idealismo kantiano, por uma concepção spinozista de substância infinita que inverteria tal relação.¹⁷⁷

Em seus textos de juventude, Hegel acompanhou Schelling em seu entusiasmo com o spinozismo e na denúncia das chamadas filosofias da finitude. Posteriormente, entretanto, viria a se distanciar do spinozismo e, conseqüentemente, de Schelling. O ponto de ruptura entre os dois se deu em 1807, com a publicação da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel fez sua notória crítica ao pensamento schellingiano:

É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que ‘todas as vacas são negras’, como se costuma dizer¹⁷⁸

O próximo passo no desenvolvimento do sistema hegeliano se daria com exposição da sua metafísica enquanto ciência em que o pensar se autodetermina progressivamente até a plenitude de seu conteúdo, com a publicação da *Ciência da Lógica*.

Em suas *Preleções* Hegel apresenta Spinoza como um sucessor de Descartes que, ao importar a terminologia deste e levar o princípio de sua filosofia às últimas conseqüências lógicas, acabou por abandonar o dualismo cartesiano entre ser e pensamento.¹⁷⁹ A filosofia spinozista é considerada simples e compreensível, consistindo resumidamente na afirmação de que a verdade é apenas a substância única; já sua eventual dificuldade é vista como uma conseqüência das suas limitações intrínsecas. Mas é justamente nessa primazia do uno em detrimento de todo particular que Hegel identifica a grandiosidade desta filosofia.

O sistema de Spinoza procede segundo o método da geometria, isto é, iniciando com definições de caráter formal e axiomas, que são assumidos como válidos, e a partir destes tudo o mais é provado. Cabe destacar as seguintes definições:

1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.
2. Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. (...)

¹⁷⁶ Cf. JONKERS, 2002.

¹⁷⁷ Cf. BORGES, 1999.

¹⁷⁸ HEGEL, FE, p. 31.

¹⁷⁹ HEGEL, HF, v. 3, p. 252.

3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.

4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.

5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.

6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação. Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.

7. Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.

8. Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.¹⁸⁰

Hegel aponta para algumas ambiguidades nestas definições¹⁸¹. O conceito de finito, em primeiro lugar, carrega dois lados, um positivo, na medida em que algo finito, enquanto limitado, é relacionado com outros; e um lado negativo, pois essa limitação ou relação se dá exclusivamente com algo da mesma natureza, isto é, as diferentes naturezas são esferas fechadas em si mesmas, mas não se relacionam entre si. Também o conceito de infinito carrega um duplo sentido. Pode ser compreendido, por um lado, como o mau infinito ou infinito negativo, em que nós podemos pensar em um limite que o infinito, enquanto tal, vem a ultrapassar, mas logo podemos imaginar um novo limite mais além, que o infinito também vem a ultrapassar, e assim sucessivamente. Isto ocorre, por exemplo, na sequência dos números naturais; o infinito assim pensado é uma sequência interminável de finitos. Por outro lado, podemos compreendê-lo como verdadeira infinitude ou infinito positivo, em que a multiplicidade é consumada numa unidade real, sem que haja um além que a negue, e, por isso, ele é negação da negação. Isto pode ser exemplificado por um segmento de reta, pois a infinitude dos pontos que a constitui é consumada em sua unidade.

¹⁸⁰ SPINOZA, *Ética*, p. 13.

¹⁸¹ HEGEL, *HF*, v. 3, p. 259ss.

Já o conceito de *causa sui* é exaltado por ser um “conceito fundamental em toda especulação”¹⁸². Enquanto a causalidade é usualmente concebida sob uma oposição excludente entre causa e efeito, na autocausação a causa produz um efeito que a nega, portanto ambos se limitam e se finitizam, mas, na medida em que o efeito é a própria causa, ela retorna para si, e neste recurvar da sequência causal a infinitude é consumada. Desta forma a causa nega sua negação e retorna à unidade, e a substância, enquanto *causa sui*, é causa infinita, boa infinitude. Porém, enquanto concebida como aquilo cuja essência compreende uma multiplicidade sem fim de atributos, a substância é má infinitude, pois sempre nos falta algo a lhe atribuir.

Após introduzir estas definições, Spinoza deriva delas e de um conjunto de axiomas uma série de conclusões. Com relação à substância, Deus, conclui que ela é infinita e única, e seus atributos são a extensão e o pensamento. Sem Deus nada pode existir ou ser concebido, e da sua necessidade devem seguir-se infinitas coisas em infinitos modos, tudo é causado por ele. Movido exclusivamente pela necessidade de sua natureza, Deus é causa livre, sem que nada, seja intrínseco ou extrínseco, lhe leve a agir. Todas as coisas na natureza são determinadas pela necessidade divina, sem que nada que seja contingente, e, tudo se segue de sua natureza ou da potência, nele estão unificados potência e ato, pensamento e ser, essência e existência. Deus, enquanto causa livre, é identificado como *natura naturans*, aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é percebido, e dele se distingue a *natura naturata*, aquilo que se segue da necessidade da natureza divina, que existe em e por Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus¹⁸³.

Embora tenha atribuído infinitos atributos à substância, Spinoza em seguida identifica nela apenas dois, pensamento e extensão. Eles são distinções que o entendimento imputa à essência da substância, e cada atributo, por sua vez, compreende dois modos, a saber, a vontade e o entendimento como modos do pensamento, e o movimento e o repouso como modos da extensão¹⁸⁴. É aqui, na diferenciação da substância nos atributos e modos, que reside a dificuldade e a limitação do sistema de spinozista. Como e por que estas diferenças são derivadas a partir da substância?

As coisas individuais são modos que, diferentemente da substância, não têm a existência implicada em sua essência, ou seja, podem tanto ser quanto não ser, e são, apenas

¹⁸² HEGEL, HF, v. 3, p. 259.

¹⁸³ Cf. SPINOZA, *Ética*, p. 19-53, parte I, proposições VIII, XV, XVI, XVII e XIX.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 55-57, parte I, proposição XXXII.

neste sentido, contingentes. Toda coisa individual é um modo de um atributo, e, como finito, nenhum modo pode ser explicado individualmente, mas apenas na medida em que ele é considerado enquanto necessariamente conectado, direta ou indiretamente, com todos os outros modos do mesmo atributo. Isso, porém, se aplica de igual maneira aos atributos, pois, ainda que se considere a série inteira dos modos de um atributo, pensamento e extensão são indiferentes entre si, não relacionados e, portanto, incompreensíveis. Assim, a determinação do atributo, e com ele a da coisa individual, continua sem explicação.

Mas cada coisa individual, ainda que possa ser considerada pelo entendimento ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão, é, em última análise, uma só e a mesma afecção da substância. Se uma afecção da substância se segue de outra, ambas poderão ser consideradas tanto segundo o pensamento quanto segundo a extensão; assim, como são fundadas nas afecções da substância, toda a sequência dos modos do pensamento, ou o sistema das ideias, corresponde à sequência dos modos da extensão, ou o sistema das coisas naturais, e só há, portanto, um único sistema, tomado ora sob um atributo, ora sob o outro, que é a substância.

A substância é, assim, uma totalidade inseparável, que, sendo aquilo cuja essência envolve a existência, é a identidade independente e autosubsistente perante toda a diferença. A diferenciação da substância se dá inicialmente com atributos e vem a culminar com os modos, mas, na medida em que o entendimento é um modo do pensamento e os atributos são aquilo que o entendimento percebe, toda diferenciação da substância reside neste modo do pensar, e não na própria substância. Esta é a grande dificuldade da filosofia spinozista, compreender como a substância se diferencia nas coisas determinadas, e como estas mantêm sua determinação.

A relação entre substância, atributos e modos foi simplesmente assumida nas definições, não sendo possível estabelecer o nexo de necessidade que conduza de um ao outro. Neste contexto pode-se acrescentar a importante afirmação, expressada na carta nº 50, enviada a Jarig Jelles¹⁸⁵, de que toda determinação é negação. Na medida em que os atributos são determinações ou negações que se referem apenas ao entendimento, um modo, eles são inessenciais e não têm verdade, pois são externos à substância mesma, que permanece como indeterminada, é a positividade sem nenhuma negação. Que os infinitos atributos da substância se reduzam, repentinamente, a apenas dois, se deve a eles terem sido derivados da representação empírica, e todas as determinações, tanto dos atributos quanto dos modos, são

¹⁸⁵ Cf. SPINOZA, 2002, p. 891-892.

meras negações produzidas pela reflexão exterior do entendimento, que não só não devém da substância, como nela desaparecem.

Isto se reflete também na forma como Spinoza entende o indivíduo. Um humano individual é um modo da substância absoluta que, sob o aspecto da extensão, é corpo, e, sob o aspecto do pensamento, é espírito. Corpo e espírito encontram-se completamente ligados, o que sucede num sucede imediatamente no outro. Pensamento e extensão estão, no indivíduo, como corpo e espírito, absolutamente identificados; mas, como anteriormente mencionado, todos os modos de um mesmo atributo, isto é, o sistema inteiro das coisas naturais ou o sistema inteiro das ideias, é interconectado, e as duas séries são indiferentes entre si. Como a única forma infinita e individual que Spinoza conhece é a substância, todo indivíduo só pode ter sua existência sustentada por ela, mas, neste processo, tudo se reduz a Deus, toda individualidade é reduzida à sua identidade. Disso decorre que Spinoza considere a individuação da seguinte forma:

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.¹⁸⁶

Assim, Spinoza, ao tratar da individuação, a reduz a uma comunicação do movimento de diversos corpos entre si, de forma que somos nós que dizemos estarem unidos compondo um indivíduo, numa união que é, também, externa. A reflexão exterior não só é quem produz, como visto, as determinações da substância, mas é também quem reúne as determinações justapostas e os assume como individuais.

Por fim, a moral spinozista, que é o ponto fundamental de sua doutrina, tem por princípio que o espírito finito é virtuoso na medida em que busca conhecer a Deus. Os afetos determinam o homem, pois são as causas das suas ações, e a servidão humana consiste em ter ideias inadequadas a respeito deles, enquanto a beatitude e a liberdade humanas consistem no amor intelectual a Deus. Spinoza reconhece três classes de conhecimento, a saber, (1) opinião ou imaginação, que compreende os conhecimentos que tem por origem as coisas tais quais representadas nos sentidos e nos signos que nos fazem recordar delas; (2) razão, as ideias adequadas a respeito das propriedades das coisas; e (3) ciência intuitiva, que alcança a

¹⁸⁶ SPINOZA, *Ética*, p. 58, parte 2, proposição XIII.

essência das coisas a partir da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus¹⁸⁷. O conhecimento da essência divina através deste último gênero do conhecimento encontra-se depositado diretamente nas definições, não é resultado da reflexão do indivíduo. Todas as coisas individuais, isto é, todos os modos de atributos de Deus, implicam a essência eterna e infinita de Deus, e todas as ideias são verdadeiras apenas na medida em que se relacionam com Deus. Tudo, portanto, deve ser reduzido a Deus, e tê-lo como o fim de nossos atos é a nossa liberdade.

Os erros que Hegel identificou no spinozismo são, portanto, os seguintes¹⁸⁸. Em primeiro lugar, o método da geometria de Euclides, que Spinoza emprega. Através de tal método as definições e axiomas são meramente pressupostos; não tendo sido deduzidas, as categorias ali apresentadas só podem estar em nós, mas sem que se saiba como se chegou a elas. Estas definições são determinações gerais, e através das proposições se atribui estas generalidades aos sujeitos, tomados como particulares existentes. Enquanto a forma da proposição aplicada à matemática permite que se estabeleçam relações de igualdade, o que pode ser constatado pelo fato de que podemos inverter a proposição sem comprometer a sua validade, na filosofia esta relação é de desigualdade, e, na medida em que a proposição estabelece que o sujeito particular e o predicado universal formam uma unidade, o primeiro é diluído no segundo. Assim, tal método é apropriado à matemática, que, enquanto ciência particular, necessita iniciar de certas pressuposições; com a filosofia, porém, ele é inteiramente incompatível, na medida em que agride sua natureza, que é especulativa, e seu objeto, que é o absoluto, e este deve, como tal, ser resultado da ciência, e não o seu início.

Em segundo lugar, Deus é concebido apenas abstratamente. Enquanto o ateísmo seria a concepção segundo a qual a substancialidade é atribuída apenas às coisas finitas, mas não a Deus, Spinoza seria seu extremo oposto, isto é, para ele apenas Deus seria substancial, enquanto toda finitude não é em si para si, sendo, portanto, mais bem identificado como acosmista do que como ateuista. Contudo, como as determinações individuais, enquanto percepções do entendimento, são reduzidas a meras negações, encontram-se todas anuladas na unidade da substância, e esta permanece como a única e indeterminada positividade. Mas esta pura identidade é rígida, sem atividade, e, portanto, ainda se mantém como a determinação abstrata do espírito. O spinozismo não chega à concretude pois, na necessidade rígida da cadeia das suas provas, não alcança o momento da consciência, e só através do pensamento

¹⁸⁷ Cf. SPINOZA, *Ética*, p. 131-135, parte II, proposição XL.

¹⁸⁸ HEGEL, *HF*, v. 3, p. 280ss.

reflexivo e das suas infinitas oposições emerge a diferença; é desta forma que o espírito se torna ativo e vivo, e se autodetermina. Falta à substância se desdobrar imanentemente em suas distinções. A este defeito do spinozismo, segundo Hegel, Schelling fez coro.

Em terceiro e último lugar, Spinoza concebe os modos como mera negação sem verdade, como individualidade que não retorna ao geral. Como a negação é tomada unilateralmente, a individualidade é destruída e apenas o geral se mantém. Só é real a substância geral e absoluta, o não particular, enquanto todo o resto é reduzido a modificação limitada cujo conceito depende de outro, todo determinado é simples negação e, por isso,

no sistema spinozista todas as coisas são jogadas nesse abismo da negação. Mas nada sai dele, e o particular de que Spinoza fala é algo encontrado de antemão e que foi recolhido do mundo das representações, sem ser justificado.¹⁸⁹

Mantendo o modo como mera determinação negativa, Spinoza é incapaz de ultrapassar a negação para alcançar a negatividade, isto é, a negação da negação como verdadeira afirmação. Só assim os modos seriam elevados a realidades objetivas, deixariam de ser individualidades alheias ao geral para se tornar a verdadeira individualidade, a subjetividade que é para si e que retorna ao geral, como momentos absolutos do próprio absoluto.

A trajetória percorrida por Spinoza é, portanto, indubitavelmente certa; ainda assim, a proposição individual é falsa já que apenas expressa um dos lados da negação. O entendimento tem determinações que não se contradizem; não pode fazer frente à contradição. Contudo, a negação da negação não é outra coisa que a contradição, pois, ao negar a negação como simples determinidade, é de uma parte afirmação e, de outra parte, negação em geral; e esta contradição, que é precisamente o racional, é o que se acha de menos em Spinoza. Falta nele a forma infinita, a espiritualidade, a liberdade.¹⁹⁰

Assim se encerra o capítulo sobre Spinoza nas *Preleções*. Apesar destas duras críticas, Hegel não deixa de ter grande apreço pela filosofia spinozista – ou pela sua interpretação de tal filosofia. Ao reconstruir dialeticamente o spinozismo como um momento do desenvolvimento do espírito, a leitura hegeliana por vezes se faz heterodoxa. Um exemplo disto seria a alegada proximidade da filosofia de Spinoza com o pensamento oriental, em que Hegel afirma que “com Spinoza a concepção oriental da identidade absoluta penetra pela primeira vez na mentalidade europeia, e mais concretamente se incorpora diretamente à filosofia europeia e cartesiana.”¹⁹¹ No movimento descendente da substância ao modo, o

¹⁸⁹ HEGEL, HF, v. 3, p. 288.

¹⁹⁰ Ibid., p. 287.

¹⁹¹ Ibid., p. 252.

último permanece inessencial e desaparece. Analogamente, na concepção oriental de emanção,

o absoluto é a luz que ilumina a si mesma. Só que ele não apenas se ilumina, mas também emana. Suas emanações são distanciamentos de sua claridade não perturbada; as criações sucessivas são mais imperfeitas do que as precedentes, das quais elas se originam. O emanar é tomado apenas como um acontecer, o devir, apenas como uma perda progressiva. Assim, o ser se escurece cada vez mais, e a noite, o negativo, é o último da linha, que não retorna à primeira luz.¹⁹²

Através da intuição intelectual se acessaria diretamente a essência de Deus, e tal conhecimento é pressuposto, pois se faz presente já nas definições e axiomas, sem a mediação da reflexão. Assim se adquiriria imediatamente o conhecimento da claridade da substância, por assim dizer, enquanto todas as diferenças são tornadas escuridão por não serem diferenciações internas da substância. A substância, concebida como “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido”, se torna inconcebível para todo outro, e este princípio infinito de toda determinação e finitude resta indefinível e, portanto, incognoscível; permanecendo uma abstração dada imediatamente, apenas em si, ela escapa a todo conhecimento, à semelhança da coisa-em-si kantiana. Hegel assume toda intuição imediata como sendo mera manifestação abstrata e estática do entendimento, que se mantém irracional na medida em que é simplesmente assumida e pressuposta, sem a necessária mediação que lhe confere racionalidade.

Foram destacados elementos da filosofia spinozista que poderiam a ter conduzido ao desenvolvimento completo da forma da reflexão. Isto é exemplificado principalmente ao se destacar o conceito da boa infinitude, através do qual se poderia superar a mera negação atribuída às determinações, e apreender a unidade como negatividade ou “negação da negação”. A importância da afirmação de que toda determinação é negação atribuída ao spinozismo, contudo, também pode ser vista como questionável, pois, embora presente na carta nº 50, esta afirmação parece ter um significado ocasional, na medida em que não cumpre nenhuma função importante na *Ética*.¹⁹³ Foi possivelmente Hegel quem lhe atribui um significado ontológico sistemático ao reconstruir dialeticamente a substância spinozista como um momento ainda abstrato, que só contém a primeira negação, da sua própria concepção de substância como sujeito, que contém a negação da negação:

¹⁹² HEGEL, CL, v. 2, p. 203.

¹⁹³ Cf. FERRER, 2015.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediate* enquanto tal. 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.¹⁹⁴

Ainda assim, Hegel assimila diversos aspectos do spinozismo em seu próprio sistema. Spinoza parece defender, com sua diferenciação das classes do conhecimento, que, da consideração de coisas individuais sem levar em conta a sua interrelação, obtém-se apenas a opinião e a imaginação, enquanto a verdade só seria alcançada na medida em que se considera algo em sua relação com a totalidade. Esta abordagem sistemática, segundo a qual a verdade é o todo e o absoluto é a plenificação das determinações, se faz de alguma forma presente em ambas as filosofias. O mesmo se dá com a fórmula spinozista de que, como a mente e o corpo são uma mesma afecção do absoluto,

o existir da ideia da mente e o existir da própria mente seguem-se, ambos, de Deus, da mesma potência do pensar, e com a mesma necessidade. Pois, na realidade, a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia, não é senão a forma da ideia, enquanto esta última é considerada como um modo de pensar, sem relação com o objeto.¹⁹⁵

Por pensamento e extensão estarem identificados em Deus, o correto desenvolvimento do pensamento conceitual seria capaz de alcançar a verdade sem para isso recorrer à objetividade, portanto, através da “ideia da ideia”, faria uma defesa da ontologia como uma esfera autárquica, à semelhança da lógica especulativa hegeliana.

Com estes diversos pontos de identificação, Hegel vê no modo de pensar de Spinoza a grandiosa capacidade de renunciar ao determinado e ao particular para restringir-se apenas ao uno. Embora a substância seja mantida como apenas em si, como abstração dada imediatamente, ela é parcialmente verdadeira, ela é o espírito, ainda que estático. Por isso,

[em seu conjunto, a] ideia spinozista deve ser reconhecida como, em geral, verdadeira, como fundada; a substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira; (...) se poderia dizer que este pensamento é a base de toda concepção verdadeira, mas não como o fundamento que permanece firme de

¹⁹⁴ HEGEL, FE, p. 32-33, §18.

¹⁹⁵ SPINOZA, Ética, p. 115, parte II, proposição XXI.

um modo absoluto, mas como a unidade abstrata que é o espírito dentro de si.

É, portanto, digno de nota que o pensamento deve começar colocando-se do ponto de vista do spinozismo; ser spinozista é o ponto de partida essencial de toda filosofia. Pois, como visto, quando se começa a filosofar, deve-se ser spinozista. A alma deve banhar-se nesse éter da substância una, na qual tudo o que foi tomado por verdadeiro naufragou; é a essa negação de todo particular que todo filósofo deve ter chegado, é a liberação da alma e sua absoluta fundação.¹⁹⁶

Quem começa a filosofar deve, portanto, banhar-se no éter da substância spinozista. Mas, em seguida, ao perceber que tal éter, em vez de ser o espírito concreto, é a abstração do espírito que aniquila todo particular e não retorna a si mesmo, deve-se procurar superá-lo. Hegel substitui o amor a Deus por uma rota de ascensão do espírito individual que, através do pensamento reflexivo, vivifica a substância, que assim se torna sujeito livre. A substância spinozista permanece, assim, como o início da ciência, mas que deve ser superado e guardado no movimento de determinação imanente do absoluto, através da passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*, e, assim, da lógica objetiva para a subjetiva.¹⁹⁷

3.2 A filosofia de Leibniz-Wolff nas *Preleções Sobre a História da Filosofia*

A filosofia leibniziana foi muito impactante em sua época, tendo diversas ideias suas incorporadas em sistemas filosóficos posteriores. Leibniz, entretanto, jamais a expôs sistematicamente em livro, de modo que ela se encontra dispersa em vários pequenos tratados, além de ter sido criticado por tê-la escrita de forma excessivamente popular¹⁹⁸. Foi Wolff quem se encarregou de levar adiante a sistematização deste pensamento no que veio a ficar conhecida como a escola leibniziana-wolffiana, que na década de 1720, pouco após a morte de Leibniz, se fazia dominante na Alemanha. Kant, por exemplo, sofreu esta influência, podendo ser classificado em seu período pré-crítico como um leibniziano-wolffiano – embora desde jovem discordasse com algumas teses deste sistema –, e seu posterior desenvolvimento, que culmina com a elaboração da sua filosofia crítica, pode ser visto como o resultado de um crescente afastamento desta escola.¹⁹⁹

¹⁹⁶ HEGEL, HF, v. 3 p. 257.

¹⁹⁷ HEGEL, CL, v. 3, p. 42: “A exposição da substância (...) que conduz para o conceito, é, por conseguinte, a única e verídica refutação do spinozismo. Ela é o desvelamento da substância, e esta é a gênese do conceito.”

¹⁹⁸ HEGEL, HF, v. 3 p. 328.

¹⁹⁹ HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 165ss. A respeito da recepção da filosofia leibniziana no período do Idealismo Alemão, Cf. HALDAR, 1917.

Hegel inicia o capítulo referente a Leibniz em suas *Lições Sobre a História da Filosofia* com a ponderação acerca do método leibniziano. Este seria semelhante àquele utilizado pelos físicos na explicação de suas hipóteses, isto é: partindo de dados e premissas da representação, que são assumidos como validamente estabelecidos, se busca por representações gerais que tenham determinações que se adequem aos dados disponíveis. Como exemplo deste método, temos a prova da existência das substâncias simples:

*Substância é um ser capaz de ação. Ela é simples ou composta. Substância simples é aquela que não tem partes. Substância composta é uma coleção de substâncias simples ou mônadas. [...] Devem, necessariamente, existir substâncias simples em todo lugar, pois sem substâncias simples não existiriam compostas.*²⁰⁰

Como se vê, partindo da mera assunção de que existem coisas complexas, cuja definição pressupõe o simples, se conclui a existência do simples; não se faz o questionamento acerca da verdade da premissa. As relações assim estabelecidas são, em geral, externas aos seus objetos, motivo pelo qual Hegel classifica tal procedimento como mais semelhante a uma “novela metafísica”²⁰¹ do que a um sistema filosófico. Com relação ao conteúdo deste sistema, Hegel o caracteriza como uma aguda contraposição ao sistema spinozista, pois, enquanto o último advoga em prol de uma substância geral e simples na qual todo o determinado é apenas transitório, Leibniz toma por base a absoluta pluralidade das substâncias individuais.

Tais são as mônadas, definidas como substâncias, isto é, seres capazes de atividade, e como simples, como os átomos que compõem o que é composto. Mas, diferentemente dos átomos dos antigos atomistas, elas seriam formas substanciais, sem extensão ou existência material, que têm seu início e seu fim apenas por criação ou aniquilação; assim, não são sujeitas ao nascer e ao morrer, que são restritos aos compostos. O apelo à noção de criação é criticado por Hegel, haja vista que se trata de um termo teológico que, para ter significado filosófico, deveria ser devidamente determinado. Como substâncias simples, as mônadas não podem modificar umas às outras em suas essências interiores ou estabelecer qualquer conexão causal, permanecendo, cada uma, fechada dentro de si mesma, sem poder determinar ou ser determinada pelas demais – motivo pelo qual a relação entre elas é limitada, como se verá adiante, à de harmonia.

²⁰⁰ LEIBNIZ, 1989, p. 636.

²⁰¹ HEGEL, HF, v. 3 p. 329.

Ainda assim, elas têm, necessariamente, determinações que as tornem distintas umas das outras, pois não podem existir duas coisas idênticas uma à outra. Hegel destaca que isto se faz necessário devido ao princípio da identidade dos indiscerníveis leibniziano, segundo o qual o que não é distinto em si não é outro, e sim o mesmo. Quando aplicado às coisas sensíveis, este princípio se mostra banal, pois elas sempre poderão ser distinguidas, ao menos, pela posição no espaço. Mas seu sentido mais profundo reside em que cada coisa é, em si mesma, algo determinado e distinto das demais, isto é, a distinção não se dá em nós, mas nas coisas mesmas. Como são fechadas em si mesmas, a determinidade e a mudança das mônadas são um princípio interno seu, que Leibniz denomina de percepção ou representação. São, portanto, substâncias que contêm em si uma multiplicidade de representações sem que com isso renunciem à sua simplicidade. Por um lado, a mônada é unidade, por outro, múltiplas representações. O que dá sustentabilidade a esta relação é a idealidade do múltiplo, isto é, a mônada contém as múltiplas representações de modo ideal. Leibniz denomina apetência à mudança na representação, que é a atividade espontânea da mônada fechada em si mesma.

Como unidade que se diferencia internamente através de suas representações ideais, a mônada tem sua determinidade mantida por si mesma, não por uma diferença frente a um outro. Assim, toda mônada é puramente perceptiva, e, como tudo, inclusive a matéria, é uma pluralidade de mônadas, o sistema leibniziano preconiza a intelectualidade de todas as coisas. Mas a mera percepção não é, ainda, consciência; é um estado análogo ao sono ou ao atordoamento, em que se tem uma obscuridade das representações. A matéria permanece como esta capacidade passiva e inconsciente, enquanto a consciência é um grau superior de percepção, denominado apercepção.

Leibniz considera os corpos compostos como meros agregados de mônadas, e unidade é neles infundida por nosso entendimento, sem que eles tenham ser em si ou sejam substâncias. Três classes de corpos são diferenciadas, a saber, os inorgânicos, os orgânicos e os conscientes. Os corpos inorgânicos são aqueles cujos elementos que os compõem se encontram unidos externamente, pelo espaço, numa harmonia entre seus movimentos, formando uma continuidade, mas sem que uma mônada predomine sobre as demais. Os corpos vivos e animados, como uma fase superior do ser, têm uma alma, isto é, uma mônada que predomina sobre as demais.

Mas tal predomínio é formal, e não real, haja vista que as mônadas são todas independentes; cada uma das mônadas que compõe o corpo vivo tem, dentro de si, sua alma dominante. Hegel critica as concepções de corpo de Leibniz devido ao caráter externo das relações que se estabelecem entre as mônadas. Elas deveriam ser concebidas como

unidade penetrante ou penetrada, que tem a individualidade dissolvida em si mesma, como um fluido. Mas Leibniz não pode alcançar este ponto, porque para ele as mônadas são o princípio absoluto, e a individualidade não pode se anular.²⁰²

O correto desenvolvimento do conceito de predominância deveria, igualmente, concluir que esta eleva as demais mônadas, fazendo com que perdessem seu ser em si e reduzindo-as a algo puramente negativo. Por fim, os corpos conscientes diferem dos anteriores pela distinção ou pela clareza da representação:

Mas é o conhecimento das verdades eternas e necessárias que nos distingue dos simples animais e nos dá razão e as ciências, nos elevando ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. É a isto dentro de nós que chamamos de alma racional ou espírito.²⁰³

Nossos raciocínios são baseados em dois grandes princípios: o primeiro é o princípio da contradição, em virtude do qual nós julgamos como falso o que envolve uma contradição, e como verdadeiro aquilo que é oposto ou contraditório ao falso.²⁰⁴

O princípio da contradição expressa a unidade, o $A=A$, e a partir dele se conclui que a verdade necessária deve ter sua razão em si mesma, através da dissolução de todas as relações, para assim se alcançar o simplesmente idêntico a si mesmo. Este aniquilamento de todas as relações enquanto se retém apenas o que é igual a si é a análise, mas, Hegel salienta, assim se exclui, sem perceber, todo conceito. Por isso, este princípio é referido como “a distinção do que não pode ser distinguido”²⁰⁵, pois não é capaz de expressar o conceito da distinção e, portanto, não tem uma verdade como conteúdo.

[E] o segundo o princípio da razão suficiente, em virtude do qual nós observamos que nenhum fato que é verdadeiro ou existente, ou qualquer proposição verdadeira, pode ser encontrado sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outra forma, embora nós não possamos saber estas razões na maioria dos casos.²⁰⁶

A série de coisas contingentes, as mudanças corporais e fenômenos externos às mônadas, emergem pelas leis do movimento, isto é, causalidade eficiente, em que um evento encontra sua razão suficiente no evento anterior. Mas isso levaria a um regresso ao infinito, e a razão suficiente da série das coisas contingentes como um todo precisa estar fora da série

²⁰² Ibid., p. 336.

²⁰³ LEIBNIZ, 1989, p. 645.

²⁰⁴ Ibid., p. 646.

²⁰⁵ HEGEL, HF, v. 3 p. 337.

²⁰⁶ LEIBNIZ, 1989, p. 646.

mesma, como uma substância que seja um ser necessário, que carregue a razão da existência dentro de si mesmo, a saber, Deus. Já a série das representações ou percepções das mônadas emergem das leis da apetição ou das causas finais do bem e do mal. Foi Deus quem, ao criar o mundo, elegeu, dentre os infinitos mundos possíveis, o mais perfeito, isto é, aquele que contivesse a maior perfeição que a finitude pudesse conter, e embora Deus não queira o mal, ele é um meio para alcançar o fim, o bem.

O princípio da razão suficiente é entendido por Hegel como consistindo em que o particular tem por essência o geral. Como as leis da natureza exigem uma razão suficiente geral, sem a qual todas as potências jamais se tornariam ato, Deus é a unidade de potência e ato, que tem em sua potência a prerrogativa de existir. Mas a união destes opostos é simplesmente atribuída a Deus sem ser compreendida: “o que é necessário, mas não compreendido, é transferido para Ele.”²⁰⁷ Por outro lado, em relação à série das representações, Deus é a relação dos contrários absolutos do pensamento, bem e mal. Para Hegel, o mal assim entendido parece algo em si e para si, porém, sendo o universo um conjunto de essências finitas, e o mal, por sua vez, negação e, portanto, finitude, ambos são inseparáveis.

Ainda, questões como “por que o mundo tem de ser necessariamente finito?”, “como e por que a finitude existe no absoluto e em suas decisões?” ou “por que Deus não emprega outro meio, que não o mal, para alcançar este fim?” permanecem sem resposta satisfatória. Além disso, assumir que as leis da natureza em geral sejam as melhores nada diz sobre as leis específicas com as quais nos deparamos, por exemplo: “a lei da queda dos corpos, em que a relação do tempo e do espaço é a do quadrado, é a melhor possível”²⁰⁸, mas, para qualquer potência que fosse empregada, Leibniz a consideraria a melhor possível, pois Deus a fez. Por estes motivos, Hegel classifica a noção leibniziana de perfeição como não sendo um “pensamento determinado, mas uma expressão popular frouxa, uma tagarelice acerca de uma possibilidade imaginária ou fantasiosa”²⁰⁹.

Deus, a razão suficiente geral, é algo distinto das mônadas individuais. Ele as criou, e elas, enquanto criadas, perdem sua substancialidade, e Deus se firma como a substância absoluta, a mônada das mônadas. Ainda assim, as mônadas individuais, tomadas como independentes em relação às outras, são relacionadas, formando uma harmonia – como isso é

²⁰⁷ HEGEL, HF, v. 3 p.338.

²⁰⁸ Ibid., p. 340.

²⁰⁹ Ibid., p. 339.

possível? Leibniz argumenta que haja uma harmonia preestabelecida, recorrendo, para tal, ao exemplo de dois relógios perfeitamente sincronizados, que, embora indiferentes um em relação ao outro, coincidem em seu movimento; o mesmo se daria com os movimentos do pensar, que procede segundo fins, e do corpóreo, que procede segundo a conexão causal.

No pensar abstrato que é sem conceito, aquela determinação [da relação diferenciadora entre o pensar e o corpóreo] agora recebe a forma da simplicidade, do em si, da indiferença com respeito ao outro, de uma autorrelação que não tem movimento: neste sentido o vermelho abstrato é indiferente com respeito ao azul etc. Aqui, como antes, Leibniz abandona seu princípio da individuação; só há o senso de ser exclusivamente uno, e de não alcançar para incluir o que é outro; ou é apenas uma unidade na concepção popular, não o conceito de unidade.²¹⁰

Hegel contesta, dizendo que, como neste pensar abstratos as diferentes mônadas não têm qualquer influência uma sobre a outra, permanecendo indiferentes entre si, como unidades excludentes, a determinidade de cada uma delas é apenas em si; esta determinidade da mônada é uma série de representações que se desenvolvem dentro dela a partir dela mesma, desde a sua criação. Mas à série de representações da mônada corresponde uma outra série, a ela externa, a saber, a série dos movimentos dos corpos. Assim, ambos, o pensar e o corpóreo, embora indiferentes, têm também uma relação essencial de indiferença, e o princípio de individuação, que preconiza a dissolução de todas as relações e a retenção apenas do idêntico, é abandonado, pois elas estão essencialmente relacionadas.

Foi Deus quem estabeleceu a harmonia entre as mudanças internas de cada uma das mônadas, de forma que, mesmo sendo cada uma delas fechadas em si mesma, seu movimento interno corresponde aos movimentos dos corpos fora dela. O preestabelecimento das mudanças das mônadas individuais, sua harmonia, não está, portanto, nelas, mas é a atividade da mônada das mônadas, a absoluta unidade entre as múltiplas mônadas, Deus. Cada mônada contém dentro de si a representação do universo inteiro e de todo o seu desenvolvimento, tudo forma uma harmonia única, e, caso pudéssemos conhecer qualquer parte do universo em sua totalidade, poderíamos conhecer o universo na totalidade de sua evolução.

A natureza de uma substância criada carrega consigo que esta substância mude incessantemente em uma certa ordem que a guia espontaneamente através de todos os estados pelos quais ela passa, de tal modo que aquele que vê tudo descobre também no estado presente da substância seu estado pretérito e seu estado futuro. A lei da ordem que determina a individualidade

²¹⁰ Ibid., p. 341.

da substância mostra uma relação exata com o que ocorre em toda outra substância e em todo o universo.²¹¹

Mas cada mônada, como representação do universo inteiro, é a representação em geral e, simultaneamente, uma representação determinada, diferente das demais; cada mônada pode ser, assim, concebida de duas formas, a saber, uma segundo a qual ela engendra espontaneamente suas representações, e outra segundo a qual ela é um momento do todo da necessidade – afinal, quando uma mônada consciente, como um ser humano, exerce sua liberdade e estabelece fins por si mesmo, seus movimentos permanecem, ainda assim, em harmonia com as representações de todas de todas as outras mônadas a ela indiferentes, isto é, todos os seus momentos já estão previamente contidos em todas as outras mônadas, logo, que aqueles fins tenham sido estabelecidos por ela mesma, não passa de uma ilusão.

Estes são, segundo Hegel, os aspectos mais importantes da filosofia de Leibniz. Alcançou a intelectualidade das representações, mas não conseguiu sintetizar os movimentos da percepção e do corpóreo, mantendo-se na pluralidade infinita dos absolutamente independentes, sem perceber que aqueles dois momentos necessitam um do outro. Propôs também a unidade a partir da harmonia preestabelecida por Deus, ante o qual as mônadas perdem sua substantividade e independência e são absorvidas como algo ideal. Assim, Deus tem o privilégio de abarcar aquilo que não é compreendido, um recurso utilizado para alcançar a unidade mesmo sem compreendê-la, nem como pode dela emergir o múltiplo.

A palavra Deus é, portanto, o recurso que leva à unidade que é apenas hipotética; pois o processo dos muitos a partir desta unidade não é demonstrado. Deus desempenha na filosofia moderna um papel muito mais importante que na antiga, pois agora a compreensão da oposição absoluta de ser e pensar é a demanda suprema. Com Leibniz o universo alcança até onde alcança o pensamento; onde cessa a compreensão, cessa o universo, e Deus inicia.²¹²

Por fim, a filosofia leibniziana é qualificada por Hegel como um sistema artificial, uma metafísica baseada numa categoria do entendimento, a do ser absoluto da individualidade abstrata, que só pode conceber a conexão da absoluta multiplicidade como continuidade, a unidade absoluta só pode ser pressuposta, e a associação dos indivíduos uns com os outros só pode ser explicada como preestabelecimento das mudanças dos indivíduos por Deus.

Deus é, portanto, algo como o arroio ao qual vêm a fluir todas as contradições; e isso, uma coleção popular, é a Teodiceia leibniziana. Nela

²¹¹ LEIBNIZ, 1989, p. 500.

²¹² HEGEL, HF, v. 3 p. 346.

existe, entretanto, todo tipo de evasões a serem investigadas – da contradição entre a justiça e a bondade divinas, em que uma tempera a outra; [ou de] como a presciência divina e a liberdade humana são compatíveis – todas formas de sínteses que nunca chegam à raiz da questão nem mostram ambos os lados como momentos.²¹³

Esta leitura está de acordo com o diálogo que Hegel estabelece com a filosofia leibniziana em diferentes pontos da *Ciência da Lógica*, por exemplo no desenvolvimento do Ser para si, na *Doutrina do Ser*²¹⁴, em que aborda a contradição entre o uno e o múltiplo. Ali pondera que o problema de Leibniz se inicia ao tomar a simplicidade, enquanto uma categoria do entendimento, por base, e que a consequência é que a relação estabelecida entre as mônadas é de repulsão excludente, que as mantêm indiferentes umas às outras e sem o momento do ser outro, necessário para que a sua pluralidade se seguisse do seu próprio diferenciar. Resta a Leibniz apelar à reflexão externa: existem múltiplas mônadas porque foram assim criadas por Deus. Hegel procura superar a filosofia leibniziana completando o desenvolvimento do ser para si ao reconciliar a unidade e a multiplicidade no uno único que “é tal que atrai pela mediação da repulsão”²¹⁵. Reconhece, em todo caso, que com as mônadas, uma vez que elas são indiferentes entre si e só se relacionam com as suas próprias representações, Leibniz alcança a idealidade, isto é, o tipo de relação de negação frente a uma alteridade interna, enquanto todo externo foi superado²¹⁶, e seu sistema é, portanto, um idealismo propriamente dito.

Enquanto Hegel reconhece certo mérito especulativo no pensamento de Leibniz, será menos generoso com Wolff em suas *Preleções*. Destaca a importância deste enquanto professor, dizendo que, numa época em que os alemães se viam limitados a um falatório vazio a respeito dos sentimentos, sensações e representações, Wolff pôs em lugar disto o “pensamento sob a forma do pensamento”²¹⁷, sendo por isso um dos professores que propiciaram um grande avanço para que a filosofia eventualmente fosse instaurada entre eles. Outro mérito foi ter escrito grande parte das suas obras na língua nativa, de modo que os conceitos, em vez de serem estranhos à consciência, lhe fossem próprios e pudessem vir a constituir sua substância; um importante pré-requisito para que um povo possa se apossar verdadeiramente da filosofia. Promoveu também uma divisão da filosofia em disciplinas formais, a saber, em filosofia teórica, que se divide em lógica e metafísica, esta última

²¹³ Ibid., p. 346.

²¹⁴ HEGEL, CL, v. 1, p. 163ss.

²¹⁵ Ibid., p. 181.

²¹⁶ Cf. WINFIELD, 2012, p. 110.

²¹⁷ HEGEL, HF, v. 3 p. 348.

ulteriormente dividida em ontologia e cosmologia, psicologia e teologia racionais; e em filosofia prática, que se divide em direito natural, ética, política e economia. Esta sistematização tinha autoridade ainda no tempo de Hegel.

Sua filosofia, que se tornou cultura ordinária à época, é um sistema que, tomando o leibnizianismo como base, compromete-se com os fundamentos da *Monadologia* e da *Teodiceia*, mas também assimila diversas determinações e conceitos gerais de outros filósofos, como Descartes, além de conteúdos derivados das sensações e dos desejos. Mas a exposição da filosofia de Wolff é tanto breve quanto ácida: para Hegel, a palavra que melhor o define é *pedantismo*, e a sua característica distintiva é a tendência de aplicar o método geométrico de forma extraordinariamente trivial a todo conteúdo possível. Hegel compreende Wolff como um professor profundamente comprometido com o entendimento e que, conseqüentemente, assume as representações como a matéria de sua filosofia e considera que tudo só pode ser conhecido sob esta perspectiva.

Seu método consiste em, partindo de representações comuns, simplesmente traduzi-las em conceitos inefetivos e meramente nominais para, em seguida, formular definições que correspondam externamente a estes conceitos; e assim considera que, justamente em função desta correspondência entre elas e os conceitos nominais das representações, as suas definições sejam verdadeiras. O raciocínio se segue com a aplicação rígida da forma do silogismo, atingindo o extremo da rigidez e do formalismo, numa exposição consiste em uma seqüência de definições, axiomas, teoremas, escólios, corolários etc., assim como o fez Spinoza, mas de forma mais densa e morta²¹⁸.

Assim, a filosofia de Wolff consiste em “uma sistematização pedantesca do pensamento leibniziano”²¹⁹ que tem por resultado a eliminação de qualquer interesse especulativo que estivesse contido nesta filosofia. Contentando-se com princípios abstratos, inferências a partir destes e experiências cuja verdade não pode ser posta em dúvida – pois qualquer conteúdo depende da sua verdade –, acaba por promover, antes, um “dogmatismo da metafísica do entendimento”²²⁰, isto é: a prática de dividir o absoluto e a razão em determinações mutuamente excludentes, para então as relacionar externamente. Sem que realmente houvesse uma razão para se afirmar o método geométrico como o único ou o último

²¹⁸ Ibid., p. 353.

²¹⁹ Ibid., p. 347.

²²⁰ Ibid., p. 352.

defensável, ele teria simplesmente saído de moda e caído em descrédito, seja por instinto ou pela “consciência imediata da tolice dessas aplicações”²²¹.

3.3 O diálogo implícito com Spinoza e Leibniz-Wolff na dialética das modalidades

Fora estes capítulos das *Preleções*, o escrito de Hegel mais significativo a respeito dos sistemas de Spinoza e de Leibniz²²² encontra-se na Doutrina da Essência, na seção intitulada A efetividade²²³. Na *Ciência da Lógica* o pensar, buscando pensar a si mesmo, iniciou pela esfera do ser, onde explorou categorias assumidas como imediatidades simples e indiferentes às demais. Mas, ao descobrir que deve ser uma totalidade que se diferencia internamente, ou a “unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma”²²⁴, se viu forçado a abandonar esta esfera e adentrar na da essência, onde passou a explorar categorias não mais indiferentes, mas relacionais, que expressam a relação de um interior que aparece num outro que lhe é exterior. Contudo, ainda que a passagem para a esfera da essência represente um avanço, conceber a diferenciação como se dando através da relação com uma alteridade exterior ainda é insuficiente. O processo de diferenciação *interna* só poderá ser compreendido apropriadamente após a transição desta esfera para a do conceito, onde o pensar é concebido como autodeterminante em seu livre desenvolvimento.

Esta transição ocorre na última seção da Doutrina da Essência, intitulada A efetividade, que se divide nos capítulos O absoluto, A efetividade e A relação absoluta, em que são expostos o conceito spinozista de absoluto, a dialética das modalidades e o conceito hegeliano de absoluto relacional e dinâmico, respectivamente²²⁵. Nesta seção, que, como parte da Lógica Objetiva, tem uma função crítica, Hegel “reconhece a verdade da filosofia de Spinoza, corrigindo-a nas insuficiências por meio de um debate com Leibniz”²²⁶. Efetividade (*Wirklichkeit*)²²⁷ é um termo de inspiração aristotélica que permite a compreensão do devir dentro do próprio ser, isto é, um movimento de desenvolvimento dentro do mesmo, sem que

²²¹ Ibid., p. 354.

²²² Cf. LARA, 2015, p. 79.

²²³ HEGEL, CL, v. 2, p. 191ss.

²²⁴ HEGEL, CL, v. 1, p. 408.

²²⁵ Cf. LUFT, 2016.

²²⁶ LARA, 2015, p. 79.

²²⁷ Segundo Magee, este termo tem origem na *enérgeia* aristotélica, que foi traduzida para o latim como *actualitas*, e esta, por sua vez, traduzida para o alemão como *werkelichkeit* (numa primeira tradução que parece ter sido realizada por Meister Eckhart) e, posteriormente, como *wirklichkeit*, sendo relacionada a “*wirken*” (que significa “ser ativo ou efetivo”), a “*wirkung*” (que significa “efeito”) e ao prefixo “*wirk-*” (que conota ação ou atividade em geral). Cf. MAGEE, 2010, p. 33-35.

haja a transição para um outro²²⁸. Na lógica especulativa a efetividade é a unidade do interior e do exterior²²⁹, ou da essência e da existência, alcançada uma vez que se superou a dicotomia entre “a essência *sem figura* e o aparecimento *insubsistente* ou o subsistir sem determinação e a multiplicidade instável”²³⁰.

Nosso objetivo no presente capítulo foi desenvolver um estudo da dialética das modalidades em que o diálogo ali implícito com os sistemas filosóficos de Spinoza e Leibniz-Wolff fosse explicitado. Imediatamente antes de passar para o capítulo A efetividade, onde são apresentadas criticamente as determinações lógico-modais em que, segundo o entendimento, a efetividade se determina²³¹, Hegel encerra o capítulo O absoluto com uma observação na qual tematiza explicitamente os sistemas de Spinoza e de Leibniz, ressaltando de que modo eles se opõem. A efetividade havia sido inicialmente determinada como o absoluto que corresponde à substância spinozista, uma totalidade única e inseparável que tem por fundamento o princípio de que a determinidade é negação. Mas Hegel considera que esta exposição, ainda que seja completa por dividir-se em absoluto, atributo e modo, não contém a forma absoluta²³², pois

esses três [termos] são apenas enumerados *um depois do outro* sem a sequência interior do desenvolvimento, e o terceiro não é a negação *como negação*, não é negação que se relaciona negativamente consigo, pela qual ela seria *nela mesma* o retorno para dentro da primeira identidade, e esta, identidade verídica. Falta, portanto, a necessidade da progressão do absoluto para a inessencialidade, assim como a dissolução em si e para si mesma da inessencialidade na identidade; ou seja, falta tanto o devir da identidade como de suas determinações.²³³

²²⁸ Cf. FERRARIN, 2001, p. 26-27.

²²⁹ Na Enciclopédia Hegel denuncia como um mal uso do termo efetividade considerá-lo como sinônimo de existência exterior e sensível, em oposição ao pensamento, à ideia ou à representação subjetiva. Exemplo disso é a afirmação de que Aristóteles reconhece apenas o efetivo como o verdadeiro e é, portanto, um empirista, em oposição a Platão, que reconhece apenas a ideia. Mas a efetividade não deve ser oposta à ideia, e o que Aristóteles faz é evitar reduzir a ideia a mera *dynamis* ou potencialidade, como o fez Platão, e reconhecê-la como *enérgeia* que é alcançada através da realização da *dynamis*, ou como o interior que se faz exterior. Aristóteles estaria, portanto, negando a oposição platônica entre uma esfera inteligível e outra sensível ao entender a ideia como imanente à realidade sensível, ou a ideia enquanto efetividade. Cf. HEGEL, Enc. v. 1, p. 266-268 (§142).

²³⁰ HEGEL, CL, v. 2, p. 191.

²³¹ BAVARESCO; IBER, 2016, p. 154-155.

²³² HEGEL, CL, v. 2, p. 200: “Mas Spinoza se detém na *negação* como *determinidade* ou qualidade; ele não avança até o conhecimento da mesma como *negação absoluta*, quer dizer, como *negação que nega a si mesma*; portanto, *sua substância não contém, ela mesma, a forma absoluta*, e o conhecimento da mesma não é um conhecer imanente.”

²³³ Ibid., p. 202.

Para Spinoza toda diferença no absoluto depende do entendimento, que, por sua vez, é um modo. Mas, como também se deteve no modo enquanto apenas uma negação simples, que não nega a si própria e retorna ao absoluto, então toda diferença é tornada exterior à substância, que não é, portanto, a totalidade que se diferencia internamente, mas uma totalidade absoluta na qual toda diferença desaparece²³⁴, “é a unidade de todo o conteúdo, mas este conteúdo múltiplice do mundo não *está*, como tal, dentro dela, mas sim na reflexão externa a ela”.²³⁵

Spinoza erra ao reduzir o modo a uma emanção passiva da substância, pois, para que ele fosse negação que nega a si mesma, retornando assim à identidade inicial e a tornando verdadeira, deveria ser ativo²³⁶. O que falta à filosofia spinozista é o princípio da reflexão dentro de si ou da individuação, que é a determinação fundamental das mônadas leibnizianas. Segundo este princípio, as diferenciações das mônadas são o seu próprio pôr, pois cada mônada, concebida como essencialmente representadora e, ao mesmo tempo, fechada em si mesma, manifesta apenas a si própria, é pura ação sem passividade alguma. “A *mônada* é um *uno*, um negativo refletido dentro de si; ela é a totalidade do conteúdo do mundo; o múltiplice diverso não apenas desapareceu dentro dela, mas está *conservado* de maneira negativa”²³⁷, portanto elas se diferenciam interna ou imanentemente, e “a manifestação de si mesmas que lhes compete é a *totalidade da forma*.”²³⁸

Por outro lado, as múltiplas mônadas são finitas, determinadas e distintas umas das outras, portanto a passividade necessariamente está presente, apenas foi transformada em “uma barreira absoluta, em uma barreira do *ser em si*”²³⁹ delas. Fechadas em si mesmas, elas não podem relacionar-se senão externamente, através de uma harmonia preestabelecida por uma entidade diferente delas, a saber, a mônada absoluta, Deus, que as teria criado e estabelecido a sua relação. Mas Leibniz, por estar preso às representações comuns, não foi capaz de elevar as suas determinações a conceitos especulativos e desenvolver o seu princípio adequadamente: “no conceito da mônada absoluta teria de se encontrar (...) a natureza da reflexão, de se repelir de si como a negatividade que se relaciona consigo mesma, repelir

²³⁴ Ibid., p. 202: “Mas dentro daquele absoluto que é apenas a identidade imóvel, tanto o atributo quanto o modo são apenas como tais que desaparecem, não como tais que devém, de maneira que, com isso, também aquele desaparecer toma o seu início positivo apenas a partir de fora.”

²³⁵ Ibid., p. 203.

²³⁶ LONGUENESSE, 2007, p. 132: “À ‘passividade’ do modo spinozista, uma mera ‘emanção’ da substância, Hegel opõe a atividade da mônada, que é o princípio unificante de suas próprias determinações, ‘negação que se relaciona consigo mesma’.”

²³⁷ HEGEL, CL, v. 2, p. 203.

²³⁸ Ibid., p. 204.

²³⁹ Ibid., p. 203.

através do qual ela é ponente e criadora”²⁴⁰, mas, em vez disso, concebeu Deus como o absoluto no qual aquelas barreiras entre as mônadas desaparecem, de modo que

os conceitos sobre as diferenciações das diversas mônadas finitas e sobre sua relação com o absoluto não brotam desta própria essência, mas sim pertencem à reflexão racionante, dogmática, e, portanto, não alcançam nenhuma coerência interna.²⁴¹

A crítica aos sistemas spinozista e leibniziano presente nesta observação, embora mais sucinta, é similar àquela das *Preleções*. E a efetividade, na medida em que é concebida como o absoluto enquanto tal, contém o déficit característico do sistema de Spinoza: que “[a] *reflexão* se comporta frente a esse absoluto como reflexão *externa*, a qual apenas o considera, em vez de ela ser o movimento próprio dele.”²⁴² Para superar esta posição o pensar deve expor de que maneira o modo, ou a exterioridade do absoluto, é a reflexão do próprio absoluto dentro de si, por isso se volta a esta reflexão e passa a examinar os seus momentos formais²⁴³, que são as modalidades em que a efetividade se determina, a saber, possibilidade, contingência e necessidade, desenvolvendo-os dialeticamente em três rodadas, formal, real e absoluta, no capítulo seguinte, intitulado A efetividade, que estudaremos agora em maior profundidade.

Rodada formal: Contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais.

A dialética das modalidades se inicia com a constatação de que a efetividade é apenas “imediate e não refletida”, e, nessa medida, “nada mais é do que um ser ou uma existência em geral.”²⁴⁴ O ser e a existência eram formas mais iniciais do imediato: o ser, que faz parte da lógica do ser, é a primeira imediatez, ainda não refletida ou cuja reflexão se resume a passar para outro; já a existência faz parte da lógica da essência e é a unidade imediata de ser e reflexão, que surgiu da essência mas não em unidade com ela, permanecendo como mera aparência. A efetividade, por sua vez, “é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior”, “seu ser-aí é a manifestação de si mesmo, não de um Outro.”²⁴⁵ Assim como a existência, a efetividade também emerge de um interior, mas, como agora interior e exterior estão conciliados, o exterior nada mais é do que a manifestação do interior que manifesta a si mesmo exteriormente.

²⁴⁰ Ibid., p. 204.

²⁴¹ Ibid., p. 204.

²⁴² Ibid., p. 191.

²⁴³ Cf. *ibid.*, p. 191.

²⁴⁴ Ibid., p. 207.

²⁴⁵ Enc. p. 266, (§142). Cf. também HEGEL, CL, v. 2, p. 205-206.

Exterior e interior, ou “a existência ou imediatidade e o ser em si, o fundamento ou o refletido”²⁴⁶, são os momentos da efetividade. Enquanto, nesta primeira rodada, eles são formais e não realizados, não têm seu conteúdo determinado. Assim, a exterioridade do interior é um efetivo, e a interioridade do exterior, a reflexão do efetivo dentro de si mesmo, é a sua possibilidade. Ao nos depararmos com um efetivo qualquer, sabemos que ele, para ter se tornado efetivo, não poderia ser impossível ou contraditório, ou seja, sabemos que ter uma autoidentidade estável é uma condição para a efetivação. Assim, “[o] que é efetivo é possível”²⁴⁷, isto é, a partir de um efetivo podemos inferir a sua possibilidade. Este aspecto da possibilidade formal – segundo o qual ela, enquanto autoidentidade ($A = A$) ou não contradição ($A \neq -A$), seja condição para a efetivação – é o seu lado *positivo*.²⁴⁸

Porém, embora possamos inferir a possibilidade a partir de um efetivo, o contrário não se dá – sozinha, a possibilidade não garante que este efetivo será efetivado. O possível pode ser ou não ser efetivado, e, se ele de fato o foi, a razão para isto não está contida na mera possibilidade. Por este motivo “a possibilidade é algo insuficiente, aponta para um outro, para a efetividade, e completa-se nessa”²⁴⁹ – este é o lado *negativo* da possibilidade formal. Além disso, a possibilidade inferida a partir de um efetivo não contém apenas a *sua* autoidentidade, A , mas também a de *outros* efetivos a ele alternativos, $-A$; ela é indeterminada, é a possibilidade de *qualquer* possível, indiferentemente: “*possível é tudo o que não se contradiz*; o reino da possibilidade é, portanto, a multiplicidade ilimitada”²⁵⁰. De acordo com a possibilidade formal, cujo conteúdo é desprovido de qualquer relação, tudo, inclusive “o maior absurdo e o maior contrassenso”²⁵¹, é possível.

Mas esta multiplicidade de possíveis não pode ser uma *diversidade indiferente*, pois um possível só pode estar determinado como idêntico a si na medida em que está igualmente determinado como diferente de outro. Sem esta diferença a autoidentidade se torna contraditória, e o efetivo, impossível:

cada [possível] múltíplice está *determinado dentro de si e frente a outro* e tem a negação nele; em geral, a *diversidade* indiferente passa para a

²⁴⁶ HEGEL, CL, v. 2, p. 206.

²⁴⁷ Ibid., p. 207.

²⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 207. A definição leibniziana-wolffiana de possibilidade encontra-se no nível da possibilidade formal: “possível é aquilo que não envolve contradição ou que não é impossível” (WOLFF, 1730, p. 65 [§ 85]).

²⁴⁹ Ibid., p. 207.

²⁵⁰ Ibid., p. 207.

²⁵¹ Enc. p. 269 (§ 143).

contraposição; mas a *contraposição* é a contradição. Por conseguinte, *tudo* é, igualmente, um contraditório e, por isso, um *impossível*.²⁵²

Assim, com esta enunciação, característica do entendimento, que se contenta em explicar o efetivo como formalmente possível, não se diz nada.

Este ato meramente formal de enunciar a respeito de algo que “*ele é possível*” é, por conseguinte, tão superficial e vazio como a proposição da contradição e como todo conteúdo acolhido nela. “A é possível” equivale a dizer que “A é A”. Na medida em que não nos envolvemos com o desenvolvimento do conteúdo, este tem a forma da *simplicidade*; somente através da dissolução desse conteúdo em suas determinações a *diferença* emerge nele. Na medida em que nos atemos àquela forma simples, o conteúdo permanece algo idêntico consigo e, portanto, um *possível*. Mas com isso *nada* se diz além do que se diz com a proposição idêntica formal.²⁵³

A discussão do possível enquanto uma autoidentidade simples e indiferente a outro remete às mônadas leibnizianas. Estas, como foi visto, são substâncias simples cuja determinidade é um princípio interno seu, e não mantido pela sua diferença frente a outro, de forma que cada mônada permanece fechada em si mesma e indiferente às demais. Mas, como sem relação não há determinação, a pretensão de que as várias mônadas sejam indiferentes entre si e, simultaneamente, determinadas, é contraditória, e Leibniz se viu forçado a apelar à harmonia preestabelecida por Deus entre as mônadas para que elas estivessem relacionadas, ainda que externamente, e sua determinação fosse sustentável.

Como a crítica hegeliana já deixou claro que tal apelo é inaceitável, a contradição da possibilidade que contém os múltiplos possíveis como indiferentes precisa ser resolvida. A possibilidade passa a ser, então, o “fundamento relacional” entre eles:

[p]or ele ser apenas um [conteúdo] possível, é *possível*, igualmente, um *outro* conteúdo e seu oposto. A é A; igualmente, -A é -A. Essas duas proposições expressam, cada uma, a possibilidade da sua determinação de conteúdo. (...) Ela [a possibilidade] é, por conseguinte, o *fundamento* relacional, o fundamento de que, *por causa de* haver A = A, há também -A = -A; dentro do A possível está contido também o possível *não* -A, e essa própria relação é aquela que determina ambos como possíveis.²⁵⁴

Uma vez superada a contradição da possibilidade indiferente, ela passa a ser relação, e com isso se alcança uma nova imediatidade: “a efetividade refletida, *posta como unidade* dela mesma e da possibilidade.”²⁵⁵ A primeira efetividade, cuja possibilidade era indiferente, tinha

²⁵² HEGEL, CL, v. 2, p. 207.

²⁵³ Ibid., p. 207-208.

²⁵⁴ Ibid., p. 208-209.

²⁵⁵ Ibid., p. 209.

no lado negativo da possibilidade um impasse; agora, ao ser reconceituada como refletida, a efetividade vem a ser a efetividade da possibilidade que relaciona os possíveis. Assim, “o efetivo está determinado *apenas* como *um possível*”²⁵⁶ em meio à multiplicidade de possíveis; é, portanto, *contingente*.

“O contingente é um efetivo que, ao mesmo tempo, está determinado apenas como possível, cujo outro ou oposto igualmente o é”²⁵⁷. O efetivo e o seu outro andam, agora, lado a lado: um como o efetivo contingente, o outro como o outro possível, que não foi efetivado, mas poderia ter sido, e, por isso, tem existência. Por um lado, o efetivo, A, foi efetivado, mas seu outro, -A, poderia ter sido efetivado em seu lugar, e não há razão por que A, e não -A, foi efetivado; ambos são efetividade *imediata*, isto é, estão determinados como contingentes e sem fundamento. Mas A é um contingente efetivo, e não apenas possível, que, justamente por não ter qualquer fundamento, também está posto como apenas um possível. Inversamente, o possível -A é “sem efetividade, *apenas* um possível, mas, justamente por isso, de novo, apenas uma existência em geral não refletida dentro de si”²⁵⁸, é efetividade imediata. Nesta medida,

ambos não são em si e para si mesmos, mas têm sua reflexão verídica dentro de si num outro, *ou seja, eles têm um fundamento*.

O contingente não tem, portanto, nenhum fundamento, porque é contingente; e igualmente ele tem um fundamento, porque é contingente.²⁵⁹

Segundo Kusch e Manninen, o ponto central da contingência formal é que o contingente tem um fundamento, mas este fundamento não o necessita, ou, em terminologia mais próxima da leibniziana, é uma *razão insuficiente*, sendo “relacionado ao conceito de equipossibilidade de Leibniz, i.e., o conceito de eventos cujas ocorrências são igualmente prováveis/possíveis”²⁶⁰. Em vez de efetividade e possibilidade estarem unidas na contingência, estão contrapostas e *reviram-se* uma na outra, por isso ela é a “inquietação absoluta do devir dessas duas determinações”²⁶¹. Porém, embora seja contraditório conceber o efetivo contingente como simultaneamente contendo e não contendo fundamento dentro de si, esta contradição é resolvida quando entendemos que o fundamento que ele tem não está em si,

²⁵⁶ Ibid., p. 209.

²⁵⁷ Ibid., p. 209.

²⁵⁸ Ibid., p. 210.

²⁵⁹ Ibid., p. 210.

²⁶⁰ KUSCH; MANNINEN, 1988, p. 162, cf. também p. 125.

²⁶¹ HEGEL, CL, v. 2, p. 210.

mas em um outro²⁶². O efetivo A e o seu outro alternativo -A tinham a mesma possibilidade formal, e parecia não haver uma razão pela qual um foi efetivado e o outro não. Mas eles “têm sua reflexão verídica dentro de si num outro, *ou seja, eles têm um fundamento*”²⁶³ que determina por que A foi efetivado, e por que -A deixa de ser possível²⁶⁴. Efetividade e possibilidade agora coincidem, e a contingência dá lugar à necessidade.

O contingente é, portanto, necessário, porque o efetivo é determinado como possível; (...) O necessário é, e este ente é *ele mesmo o necessário*. Ao mesmo tempo, ele é *em si*; esta reflexão dentro de si é um *outro* com respeito àquela imediatidade do ser, e a necessidade do ente é *um outro*. O próprio ente não é, assim, o necessário; mas esse ser em si é, ele mesmo, apenas ser posto, está suprassumido e é, ele mesmo, imediato. Assim, a efetividade é idêntica consigo mesma dentro de seu diferente, a possibilidade. Enquanto é essa identidade, ela é necessidade.²⁶⁵

A necessidade a que se chegou nesta primeira rodada da dialética das modalidades, em que impera o formalismo, isto é, em que não nos envolvemos com o desenvolvimento do conteúdo, mas apenas com as leis de autoidentidade e de não contradição, é formal. Mas não pode existir formalismo puro, pois sempre se faz necessário algum conteúdo. Em lógica simbólica, por exemplo, as variáveis simbolizadas por P e Q possuem sentido ao serem passíveis de substituição por coisas do mundo²⁶⁶, e se atentamos apenas à forma, mas nos mantemos indiferentes a todo conteúdo, podemos chegar a um resultado contraditório. Mesmo em uma dedução simples, como:

P ou Q

Não P

Então Q

Se somos indiferentes ao conteúdo, podemos cair em contradição ao substituir as variáveis por:

Maçãs são laranjas ou bananas

Maçãs não são laranjas

²⁶² MCTAGGART, 1910, p. 165: “Isto, por si mesmo, sugeriria que ele teve um fundamento e não teve um fundamento no mesmo sentido, e que uma contradição emergiu aqui e deveria ser transcendida. Mas (...) ele [Hegel] apenas quer dizer que o contingente não tem um fundamento dentro de si, e que ele tem um fundamento fora de si.” Fleischmann salienta que é possível interpretar o contingente formal à luz do modo de Spinoza, que tem sua causa ou fundamento fora de si mesmo (cf. SPINOZA, *Ética*, p. 27-31 [I, prop. XXIV-XXIX]), e é contingente apenas na medida em que temos dele um conhecimento inadequado (cf. *ibid.*, p. 71 [II prop. XXXI, corol.]), mas reconhece que neste debate Hegel visa diretamente o formalismo de Leibniz e Wolff. Cf. FLEISCHMANN, 1975, p. 186-187.

²⁶³ HEGEL, CL, v. 2, p. 210.

²⁶⁴ Cf. MCTAGGART, 1910, p. 165.

²⁶⁵ HEGEL, CL, v. 2, p. 211.

²⁶⁶ Cf. Cirne Lima, OC, vol. 5, p. 547.

Então maçãs são bananas²⁶⁷

Mas, como a necessidade é a unidade em que efetividade e possibilidade, se revirando imediatamente uma na outra, são idênticas,

essa necessidade é *efetividade*; mas uma tal que – pelo fato de sua unidade *estar*, doravante, *determinada como indiferente* frente à *diferença* das determinações de forma, a saber, dela mesma e da possibilidade – tem um *conteúdo*. Este, como identidade indiferente, contém também a forma como indiferente, isto é, como meras determinações *diversas*, e é um conteúdo *múltiplo* em geral.²⁶⁸

Enquanto indiferente à diferença das determinações de forma, a necessidade se abre à diferença das determinações de conteúdo, e ao alcançá-la abandonamos a esfera formal e adentramos na real – a necessidade é uma efetividade, e “[e]sta efetividade é *efetividade real*.”²⁶⁹

Rodada real: Necessidade relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais.

A efetividade, que na rodada formal estava determinada como uma existência em geral, está agora determinada como efetividade real, “a coisa de múltiplas propriedades, o mundo existente”²⁷⁰. Enquanto real, um efetivo relaciona-se com outro sobre o qual ele “*pode agir*; sua efetividade dá a conhecer algo *através do que ele produz*. Seu relacionar-se com outro é a manifestação *de si*”²⁷¹.

Como foi percebido por Longuenesse²⁷², esta definição do efetivo real como tal que manifesta a si mesmo em sua atividade é muito similar à definição da mônada leibniziana na Observação que encerra o capítulo O absoluto, a saber, como tal que “não tem *passividade* alguma, mas as alterações e as determinações dentro dela são manifestações dela dentro dela mesma.”²⁷³ Mas esta referência à mônada não pode ser totalmente satisfatória, uma vez que Leibniz, por reduzir o possível à autoidentidade não-contraditória e sustentar que as mônadas sejam relacionadas externamente, permanece no estágio do formalismo.

Sabemos que o que é efetivo é possível, mas sua possibilidade não se resume mais àquela meramente formal, segundo a qual tudo aquilo que não se contradiz é possível – desta concepção decorria que o efetivo A era um possível em meio a uma multiplicidade ilimitada

²⁶⁷ Cf. Brown, 2019, p. 28.

²⁶⁸ HEGEL, CL, v. 2, p. 211.

²⁶⁹ Ibid., p. 211.

²⁷⁰ Ibid., p. 211.

²⁷¹ Ibid., p.212.

²⁷² Cf. LONGUENESSE, 2007, p. 132.

²⁷³ HEGEL, CL, v. 2, p. 203.

de outros possíveis abstratos, -A, que, por não serem autocontraditórios, poderiam ter sido efetivados em seu lugar. Mas, como destaca Brown²⁷⁴, enquanto na rodada formal a possibilidade girava em torno da comparação entre o efetivo e o seu outro abstrato, na rodada real ela gira em torno da comparação entre o que uma coisa é inicialmente e o que ela pode vir se tornar.

A efetividade real pode agir porque as possibilidades que ela acarreta não são algo abstratamente oposto ao que ela, é, como no mero outro da possibilidade formal, mas são agora as possibilidades determinadas do que ela pode se tornar enquanto pode produzir a si mesma.²⁷⁵

Agora reconhecemos que o efetivo é realmente possível, pois nos envolvemos com as suas determinações, circunstâncias e condições, de forma que a sua possibilidade é “o ser em si *pleno de conteúdo*”, a “multiplicidade sendo aí de circunstâncias”²⁷⁶ que se relacionam com ele. Esta multiplicidade de circunstâncias consiste em vários efetivos iniciais que, quando considerados segundo a sua relação com o efetivo final, são a totalidade de condições suficiente para a efetivação deste: “[q]uando todas as condições de uma Coisa estão completamente presentes, então ela entra na efetividade”²⁷⁷.

Assim, a totalidade de condições é tanto efetividade quanto possibilidade: é efetividade enquanto se refere aos efetivos iniciais, e é possibilidade enquanto se refere ao efetivo final. Mas, se ela é a possibilidade de *outro* efetivo, e não a *sua própria*, então a sua efetividade está reduzida a uma “efetividade que deve ser supressumida”²⁷⁸ para a efetivação do outro, ela “é *em si mesma* o fato de supressumir-se e de ir ao fundo, e tem nisso essencialmente nela mesma a determinação de ser *apenas um possível*.”²⁷⁹ Por outro lado, se quando todas as condições estão presentes a coisa entra na efetividade, então a totalidade das condições não pode ser apenas a possibilidade da coisa, mas já é a coisa de muitas propriedades²⁸⁰, o efetivo final.²⁸¹

²⁷⁴ cf. Brown, 2019, p. 43.

²⁷⁵ Ibid., p. 36.

²⁷⁶ HEGEL, CL, v. 2, p. 212

²⁷⁷ Ibid., p. 213.

²⁷⁸ Ibid., p. 213.

²⁷⁹ Ibid., p. 213.

²⁸⁰ BURBIDGE, 2007, 35: “Em outras palavras, *não é possível* que todas as condições sejam integradas como uma totalidade e ainda sejam simplesmente possíveis; pois quando todas as condições de algo estão presentes, ele tem que se tornar efetivo. De fato, a efetividade como a coisa de muitas propriedades é ela mesma nada mais que esta integração de suas condições.”

²⁸¹ HEGEL, CL, v. 2, p. 213: “a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a própria Coisa é esse conteúdo determinado a ser tanto um efetivo quanto um possível.”

O exame da possibilidade real²⁸² mostrou que, como nela o efetivo e as suas condições estão tanto contrapostos quanto identificados, ela é contraditória²⁸³. Porém na medida em que negamos esta contradição podemos reconhecer que o movimento da possibilidade real produz sempre os mesmos momentos, de modo que as condições não se tornam uma efetividade radicalmente diferente, um *outro*, mas apenas o que elas *já são*, e “[e]sse movimento (...) tampouco é um *passar*, mas é um *juntar-se consigo mesmo*”²⁸⁴. Era característico da possibilidade formal que ela, como uma autoidentidade em meio a uma multiplicidade ilimitada de autoidentidades, fosse um ser posto que tem a efetividade como um *outro* para o qual ela *passa*. Mas a possibilidade real devidamente desenvolvida contém o momento da efetividade, e quando uma certa totalidade de condições iniciais se faz presente, “o que é realmente possível não pode mais ser de outro modo; sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente”, o efetivo final é *necessariamente* efetivado, e “[a] possibilidade real e a necessidade são, portanto, apenas *aparentemente* diferentes”²⁸⁵.

Esta necessidade, como “relação plena de conteúdo”²⁸⁶, é real.²⁸⁷ Porém o conteúdo da necessidade real é uma “identidade indiferente frente à forma”²⁸⁸ que pressupõe o contingente como seu ponto de partida: uma vez postas as condições, não pode ocorrer algo diferente, o conteúdo é delimitado por elas e, nessa medida, é necessário; mas, como estas condições pressupostas são contingentes²⁸⁹, a necessidade deste conteúdo é relativa²⁹⁰. E não só o

²⁸² Para uma análise mais detalhada do conceito de possibilidade real, cf. Burbidge, 2007, p. 32ss.

²⁸³ Esta contradição está resumida em HEGEL, CL, v. 2, p. 214: “a efetividade era determinada como a possibilidade ou o ser em si de um *outro* e, inversamente, a possibilidade como a efetividade que *não é aquela* da qual ela é possibilidade.”

²⁸⁴ Ibid., p. 214.

²⁸⁵ Ibid., p. 214.

²⁸⁶ Ibid., p. 215.

²⁸⁷ Segundo McTaggart, a diferença entre as necessidades formal e real é que a primeira não coincidia com as determinações da possibilidade e da efetividade, já a segunda, coincide. Mas esta coincidência teria sido alcançada por uma mudança na possibilidade e na efetividade, que deixaram de ser formais para ser reais, enquanto a necessidade se manteve inalterada. Assim, para o autor, embora Hegel fale de duas necessidades, uma formal e outra real, a rigor existiria apenas uma, a real. Cf. MCTAGGART, 1910, p. 166.

²⁸⁸ HEGEL, CL, v. 2, p. 215.

²⁸⁹ Ibid., p. 215: “na medida em que essa possibilidade da existência está posta, ela está determinada *apenas* como possibilidade, como reviramento imediato da efetividade em seu oposto – ou seja, como *contingência*.”

²⁹⁰ Da discussão das modalidades reais facilmente emergiria o problema do determinismo, mas Hegel, embora fale pouco sobre a contingência nesta rodada, contorna o problema com uma solução diferente daquelas oferecidas por Leibniz e Wolff (que envolvem o apontar para outros mundos possíveis ou para uma cadeia dedutiva infinita). A necessidade relativa pode ser vista como uma necessidade fraca e que inclui a contingência, pois o efetivo, na medida em que é necessitado pelo seu antecedente mais

conteúdo da necessidade é contingente, como também sua forma, pois “ela é o retorno para dentro de si a partir daquele *ser outro* inquieto da efetividade e da possibilidade uma frente à outra [i.e., a partir da contingência], mas não o retorno a partir de si mesma.”²⁹¹ À unidade que em si é a unidade da necessidade e contingência, Hegel denomina efetividade absoluta.

Rodada absoluta: Necessidade absoluta.

A efetividade absoluta é a “efetividade que não pode ser de outro modo, porque seu *ser em si* não é a possibilidade, mas sim a própria necessidade”²⁹². Recapitulemos: na rodada formal a efetividade era um ser ou uma existência em geral, e seu ser em si era a possibilidade formal, i.e., a sua própria autoidentidade ou não contradição; já na rodada real, a efetividade era a coisa de múltiplas propriedades, e seu ser em si era a possibilidade real, i.e., a totalidade das suas condições, que eram outras efetividades, externas à efetividade da qual são condição. Na rodada absoluta, porém, pela primeira vez o ser em si da efetividade não é a possibilidade, mas a necessidade real, que possui conteúdo e determinidade pois tem em si a sua negação, a contingência, e, por isso, é imediatamente efetiva, é efetividade absoluta.²⁹³

Agora a possibilidade, que nas rodadas anteriores era desassociada do efetivo e, por isso, contraditória²⁹⁴, quase não tem um sentido independente frente à efetividade, pois deixa de ser um outro externo com o qual a esta se relaciona e passa a ser por ela incluída, de modo que a efetividade absoluta, ao relacionar-se com a possibilidade, relaciona-se apenas consigo mesma.

Mas esta possibilidade é, ela mesma, a possibilidade absoluta, pois ela é precisamente a possibilidade de ser determinada tanto como possibilidade quanto como efetividade. Pelo fato de ser esta indiferença frente a si mesma, ela é posta como determinação vazia, contingente.²⁹⁵

Como deve ser compreendida esta contingência? A efetividade absoluta é em si a necessidade real na medida em que esta não apenas *pressupõe* a contingência como ponto de partida do processo de efetivação, mas inclui tanto o ponto de partida quanto o resultado deste processo, portanto a contingência é “o *próprio* devir *dela* [da necessidade real]; - ou seja, a

próximo, tem um fundamento, mas, na medida em que não é necessitado pelos seus antecedentes mais longínquos, não tem um fundamento. Cf. KUSCH; MANNINEN, 1998, p. 139.

²⁹¹ HEGEL, CL, v. 2, p. 216.

²⁹² Ibid., p. 216.

²⁹³ BAVARESCO; IBER, p. 164.

²⁹⁴ Longuenesse caracteriza a possibilidade como “a categoria defectiva por excelência”. Cf. LONGUENESSE, 2007, p. 147.

²⁹⁵ HEGEL, CL, v. 2, p. 216.

pressuposição que ela tinha é seu próprio pôr”.²⁹⁶ Da possibilidade, que é a totalidade das efetividades contingentes posta pela necessidade como ponto de partida do processo de efetivação, advém uma nova efetividade, que, portanto, “devém a partir de seu ser em si, a partir *da negação dela mesma*”²⁹⁷, mas, como esta nova efetividade também servirá de possibilidade para uma efetividade ulterior, ela é, da mesma forma, um ser posto. É a necessidade que tanto põe negativamente os momentos da efetividade e da possibilidade, quanto é a “*unidade positiva simples*”²⁹⁸ que os suprassume.

É, portanto, *ela mesma* [a necessidade] que se determina como *contingência*, - dentro de seu ser, repele-se de si, nesse mesmo repelir somente retornou para dentro de si e, nesse retorno como seu ser, repeliu-se de si mesma.²⁹⁹

Quando a necessidade é reconhecida como tal que nega a si mesma ao produzir conteúdos contingentes, mas que também nega esta negação e retorna a si a partir deles, adquirindo uma estrutura circular, ela passa a ser chamada de necessidade absoluta³⁰⁰, que é a identidade entre ser e essência³⁰¹, antecipando, assim, a lógica do conceito³⁰². Hegel nos explica isso dizendo que o absolutamente necessário é, pois em seu ser ele se relaciona apenas consigo mesmo e é independente frente a qualquer fundamento; mas, além disso, ele é *porque* ele é, e se relaciona, assim, com um fundamento; por fim, este fundamento é apenas ele mesmo, ele tem a si como um outro com o qual se relaciona:

²⁹⁶ HEGEL, CL, v. 2, p. 217. KUSCH; MANNINEN, 1998, p. 142: “Ele [Hegel] está falando sobre a questão de como a efetividade absoluta *in toto* é seu próprio ponto de partida e resultado.”

²⁹⁷ HEGEL, CL, v. 2, p. 217.

²⁹⁸ Ibid., p. 217.

²⁹⁹ Ibid., p. 217.

³⁰⁰ Segundo Kusch e Manninen, “A necessidade real é parte e parcela de um *processo* em que um contingente é o ponto de partida da efetivação necessária de algo que de novo é (parte da) condição de algum outro desenvolvimento relativamente necessário” (1998, p. 142); já quando “contingência e necessidade não estão mais opostos um ao outro ou relacionados apenas externamente (...) Hegel credita a necessidade neste sentido com o atributo ‘absoluta’” (ibid., p. 143). Também Longuenesse afirma que “A ‘necessidade externa’ [ou relativa] se torna ‘necessidade absoluta’ quando a atividade ou forma cancela sua própria pressuposição e a coisa se torna uma unidade autoponente.” (2007, p. 151-2). Cf. também HEGEL, Enc., v. 1, p. 278-279 (§ 148-149)

³⁰¹ HEGEL, CL, v. 2, p. 218: “Como resultou, ela [a necessidade absoluta] é o ser que, dentro de sua negação, dentro da essência, relaciona-se consigo e é ser. Ela é tanto imediatidade simples, ou ser puro, quanto reflexão dentro de si simples, ou essência pura; ela é o fato de ambas serem um e o mesmo.”)

³⁰² Segundo Bavaresco e Iber, 2016: “explicar uma Coisa por meio de outra, é uma contradição, explicá-la por meio de si mesma, é tautológico” (p. 162). “A lógica do conceito supera essa alternativa entre reflexão em outro e reflexão em si, entre contradição e tautologia. A explicação efetiva, isto é, não apenas formal, de uma Coisa conceitua sua necessidade, com efeito, também como mediada, mas não por meio de outra Coisa, mas por meio de si mesma. Aqui a reflexão em outro e a reflexão em si se encontram em uma unidade, de modo que a alternativa entre contradição e tautologia está superada. (...) A explicação efetiva da coisa ocorre, portanto, na lógica do conceito” (p. 163-164).

Ele é, então, porque ele é; como o juntar-se do ser consigo, ele é essência; mas, visto que esse simples é, igualmente, a simplicidade imediata, ele é ser.

A necessidade absoluta é, assim, a *reflexão ou a forma do absoluto*; a unidade do ser e da essência, imediatidade simples que é negatividade absoluta.³⁰³

Assim a superação da efetividade real, que é oposta à possibilidade, pela efetividade absoluta, que a inclui, pode ser vista como a superação de uma teoria de muitas substâncias, como é a de Leibniz, por uma teoria da substância única, como a de Spinoza³⁰⁴. Por um lado, a necessidade absoluta se diferencia em uma pluralidade de efetividades livres, muito semelhantes às mônadas leibnizianas, pois têm “a *figura da reflexão dentro de si como ser*”, são autossubsistentes e fundadas por si mesmas, de modo que a

necessidade como essência está fechada dentro desse ser; o contato dessas efetividades aparece, por conseguinte, como uma exterioridade vazia; a efetividade de um dentro do outro é a apenas-possibilidade, a contingência.³⁰⁵

Por outro lado, estas efetividades são apenas ser, e a “*simplicidade de seu ser, de seu repousar sobre si, é a negatividade absoluta*”³⁰⁶ que contradiz a sua essência, que é a necessidade absoluta. A necessidade imprime em cada uma das diferentes efetividades o seu conteúdo determinado e “deixa-as sair livres como absolutamente efetivas”, mas esta determinidade da efetividade é, “na verdade, relação negativa consigo mesma, é o sucumbir *cego* dentro do ser outro; o *aparecer* que irrompe ou a *reflexão* é, nos entes, como *devir* ou *passar* do ser para o nada.”³⁰⁷

Assim, enquanto no sistema de Leibniz “*Deus é a fonte da existência e da essência das mônadas*”, mas “os conceitos sobre as diferenciações das diversas mônadas finitas e sobre sua relação com seu absoluto não brotam dessa própria essência”³⁰⁸, aqui as efetividades livres sucumbem e, nisso, retornam à identidade absoluta, que

³⁰³ HEGEL, CL, v. 2, p. 218.

³⁰⁴ Cf. BROWN, 2019, p. 67. Apesar disso, Brown considera que ao se alcançar a efetividade absoluta cada existência individual se tornaria, em certo sentido, uma perspectiva de tudo, o que sugeriria uma proximidade com a Monadologia: “Cada corpo é afetado por tudo que acontece no universo, de modo que quem vê tudo poderia ler em cada coisa tudo o que acontece em todo lugar, e mesmo o que aconteceu ou irá acontecer” (LEIBNIZ, 1989, p. 649). Cf. também BROWN, 2019, p. 63.

³⁰⁵ HEGEL, CL, v. 2, p. 218.

³⁰⁶ Ibid., p. 219.

³⁰⁷ Ibid., p. 219.

³⁰⁸ Ibid., p. 204.

é esta unidade como dentro de sua negação ou como dentro da contingência, assim, ela é a substância como relação consigo mesma. O passar cego da necessidade é, antes, a própria exposição do absoluto, o movimento dentro de si desse mesmo absoluto, o qual, em sua exteriorização, mostra-se, antes, a si mesmo.³⁰⁹

A necessidade absoluta é a modalidade do conteúdo enquanto este é idêntico à forma, assim como a *natura naturata* é, no sistema spinozista, necessária por ser idêntica à *natura naturans*³¹⁰. Porém, para Hegel, o sucumbir das efetividades livres é o retorno à substância necessário para que ela possa se afirmar como não condicionada por nada além de si mesma.

Como as efetividades são postas pelo absoluto e o absoluto só retorna a si através do sucumbir das efetividades, cada lado desta relação é fundado no outro; mas, como as efetividades são postas como livres e o absoluto retorna a si através daquilo que ele mesmo pôs, ambos são, também, infundados.³¹¹ Assim, a necessidade absoluta pode ser vista como a superação da substância spinozista, em que o caráter desta é respeitado, mas sua verdadeira natureza é revelada através da reconstrução da sua relação com os modos³¹². Em vez de ser aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, ou a identidade absoluta em que toda diferença desaparece, a substância hegeliana é, antes, a identidade dependente da diferença.

Assim se encerra o capítulo A efetividade, e com ele nossa investigação. Embora não conclua o desenvolvimento da lógica especulativa – no capítulo seguinte, A relação absoluta³¹³, a necessidade se tornará liberdade, e a substância, conceito, marcando a transição da Lógica Objetiva³¹⁴ para a Lógica Subjetiva ou a Doutrina do Conceito –, a dialética das modalidades é central para a compreensão não só da necessidade que Hegel afirma ser inerente à história da filosofia³¹⁵, mas do seu sistema como um todo.

³⁰⁹ Ibid., p. 219-220.

³¹⁰ Cf. SPINOZA, *Ética*, p. 31, parte I, proposição XIX, LONGUENESSE, 2007, p. 155 e FLEISCHMANN, 1975, p. 190.

³¹¹ KUSCH; MANNINEN, 1998, p. 164.

³¹² LONGUENESSE, 2007, p. 153-154.

³¹³ HEGEL, CL, v. 2, p. 221ss. Neste capítulo Hegel desenvolve de maneira mais explícita o diálogo com Spinoza, principalmente na Lógica da *Enciclopédia* (HEGEL, Enc., v. 1, p. 279ss [§150ss]), mas McTaggart considera-o repetitivo, pois os problemas e soluções nele desenvolvidos já estariam antecipados no capítulo A efetividade. Cf. MCTAGGART, 1910, p. 168.

³¹⁴ Na *Enciclopédia* Hegel encerra a Lógica Objetiva com as seguintes palavras: “A grande intuição da substância spinozista é apenas em si a libertação do ser-para-si finito; mas o conceito mesmo é, ele mesmo, para si a potência da necessidade e a liberdade efetiva.” (Enz, v. 1, p. 289 [§159])

³¹⁵ Cf. HÖSLE, 2003, p. 190.

De acordo com o julgamento que se faz da dialética entre contingência e necessidade absoluta, se diferenciam duas correntes interpretativas do sistema hegeliano³¹⁶. Para uma destas correntes, o processo dialético seria consumado ao se alcançar a Ideia absoluta, o que faria com que as efetividades houvessem sido postas visando este fim. Assim, o percurso, tanto da *Lógica* quanto da história, priorizaria a necessidade em detrimento da contingência, que, ainda que tivesse o seu espaço reservado em meio à rede conceitual, estaria reduzida a um dos elementos necessários do sistema.³¹⁷ Engels, por exemplo, pode ser enquadrado nesta corrente interpretativa³¹⁸ quando afirma que a “Hegel foi o primeiro a expor corretamente a relação entre liberdade e necessidade. Para ele, liberdade é ter noção da necessidade.”³¹⁹ Já outra corrente, que tem se feito cada vez mais relevante, compreende que não haja consumação do processo dialético. A contingência teria sido devidamente conciliada com a necessidade, como uma marca permanente tanto do pensar quanto da história³²⁰, e ao final o que se alcançaria

não é a totalidade acabada e fechada, mas é o poder, e um poder muito pobre, de viver ao ritmo daquilo que é, ao ritmo imanente das coisas; é o poder de viver ao nível da exterioridade da natureza e da história, ao nível da contingência.³²¹

Com este singelo trabalho esperamos ter oferecido uma colaboração, ainda que muito pequena, a este rico debate em busca de uma interpretação cada vez mais justa da filosofia autenticamente hegeliana.

³¹⁶ Para um panorama a respeito destas duas correntes interpretativas, cf. Cirne Lima, OC, v. V, p. 538-540.

³¹⁷ Cf. BROWN, 2019, p. 78-79, e LUFT, 2016, p. 162-163.

³¹⁸ Cf. LONGUENESSE, 2007, p. 157.

³¹⁹ ENGELS, 2016, p. 166-167.

³²⁰ Cf. LUFT, 2001, p. 199-202.

³²¹ JARCZYK; LABARRIERE, 1986, p. 77-78. Jarczyk, G; Labarrière, P. J. Hegeliana. Paris, PUF, 1986.

4 CONCLUSÃO

O objetivo da presente dissertação foi realizar um estudo a respeito da *Ciência da Lógica* de Hegel em que se identificasse dois dos seus requisitos gerais, a saber, o de fornecer imanentemente a sua justificação e o de concordar com a efetividade e a experiência, e então analisar especificamente a dialética das modalidades, buscando explicitar o diálogo nela implícito com as filosofias de Spinoza e Leibniz-Wolff. Ao final da nossa exposição conseguimos compreender em maior profundidade como Hegel pretendeu ter reconstruído criticamente os operadores modais tradicionais e, assim, alcançado um conceito de necessidade que não se contrapõe à contingência, mas é idêntica a ela, a necessidade absoluta, como a forma do absoluto.

Este resultado também marca um avanço em relação a Spinoza, que, apesar de ter sua filosofia reputada como o ponto de partida essencial de toda filosofia, foi também reconhecido como incapaz de alcançar a totalidade da forma do absoluto por conceber os modos como diferenças que não retornam à identidade, mas nela desaparecem, portanto apenas como negação simples, fruto da reflexão externa do entendimento. Já Leibniz alcança a totalidade da forma ao assumir o princípio de individuação ou da reflexão dentro de si como determinação fundamental da mônada, mas não o desenvolve adequadamente por servir-se apenas de representações comuns, e não de conceitos especulativos. Hegel procurou corrigir as insuficiências do spinozismo através de um debate com a filosofia leibniziana no qual a relação da substância com os modos fosse reconstruída, de forma que os modos viessem a ser concebidos como negação que nega a si mesma e retorna ao absoluto, e o absoluto, por sua vez, como a identidade que retorna a si através da diferença.

A lógica especulativa, semelhantemente, tem como base da sua progressão científica o princípio de que o negativo deve ser negado e, assim, convertido em positivo, o que é possível na medida em que a negação é determinada, isto é, as contradições que a razão necessariamente alcança não significam a sua total dissolução, mas apenas a dissolução de um conteúdo particular. Assim a ciência progride imanentemente até que se alcance a Ideia plenamente desenvolvida, o círculo dos círculos, que contém a todos os demais como seus momentos necessários e os justifica retrospectivamente. Hegel foi também um historiador original da filosofia que colaborou para que a história da filosofia se estabelecesse como uma disciplina independente. Em meio às teses fundamentais da sua filosofia da história da filosofia encontram-se a de que há necessidade no processo histórico, que, ao menos em suas estruturas principais, não poderia ter se desenvolvido diferentemente, e a de que os vários momentos da Ideia lógica são a base dos vários sistemas históricos. A necessidade é, portanto,

um conceito central na filosofia hegeliana, que caracteriza a progressão tanto da história da filosofia quanto da própria lógica especulativa, sendo sua compreensão determinante para uma justa interpretação do sistema hegeliano.

REFERÊNCIAS

- BAVARESCO, A.; IBER, C. A Teoria das Modalidades na Lógica da Essência Hegeliana. In: Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Org.). *Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 154-168.
- BERTO, F. Hegel's Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading. In: *European Journal of Philosophy* 15:1, p. 19–39, 2007.
- BORGES, M. L. Será o Hegelianismo uma Forma de Spinozismo? In: *Discurso*, v. 30, p. 63-85, 1999.
- BRANDOM, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- BROWN, N. *Hegel's Actuality Chapter of the Science of Logic: A Comentary*. Lodon: Lexington Books, 2019.
- BURBIDGE, J. W. *Hegel's Systematic Contingency*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.
- BURBIDGE, J. W. *Historical dictionary of Hegelian philosophy*. Maryland: Scarecrow Press Inc., 2008.
- BURBIDGE, J. W. *The Logic of Hegel's Logic*. Ontario: Broadview Press, 2006.
- CARLSON, D. G. *A Commentary on Hegel's Science of Logic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007
- CIRNE LIMA, C. R. V. *Obras Completas*. Porto Alegre: Escritos, v. 3, 4 e 5, 2017.
- DI GIOVANNI, G.; HARRIS, H. S. *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 2000.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução: Nélio Schneider. – 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
- FERRER, D. Preservar y superar (del 'conatus' a la 'Aufhebung'): La crítica de Hegel a Spinoza. In: *Studia Hegeliana*, v. I, pp. 89-106, 2015.
- FIALA, A. The Dawning of Desire: Hegel's Logical History of Philosophy and Politics. (51-64) In: DUQUETTE, D. A. *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003. p. 51-66.
- FLEISCHMANN, E. *La Logica di Hegel*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1975.
- HALDAR, H. Leibniz and German Idealism. In: *The Philosophical Review*, Vol. 26, No. 4 (Jul., 1917), pp. 378-394.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica* [CL] (1, 2 e 3). Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., v. 1, 2 e 3, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Ciência da Lógica* [Enc.]. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. 1 e 3, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fé e saber: ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana* [FS]. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* [FE]. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* [HF]. Tradução de E. S. Haldane e F. H. Simson. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., v. 1 e 3, 1955.

HEGEL, G.W.F. *Werke: Wissenschaft der Logik* (I, II). Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 5 e 6, 1986.

HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. *Historical Dictionary of Kant and Kantism*. Lanham: Scarecrow Press, 2005.

HÖSLE, V. Is There Progress in the History of Philosophy? *In: DUQUETTE, D. A. Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003. p. 185-204.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's Logic: From being to infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

JONKERS, P. The Importance of the Panteism-Controversy for the Development of Hegel's Thought. *In: Hegel-Jahrbuch*, v. 4, p. 272-278, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [CRP]. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., 2018. Título original: Kritik der reinen Vernunft.

KAUFMANN, W. A. *Hegel, a reinterpretation*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1978.

KNUTTILA, S. *Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

KUSCH, M; MANNINEN, J. Hegel on Modalities and Monadology. *In: KNUTTILA, S. Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. p. 109-177.

LARA, E. G. A Crítica de Hegel a Spinoza a Leibniz na Observação na Lógica da Essência e nos Cursos sobre História da Filosofia. *In: Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 06; nº. 01, 2015

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical Papers and Letters*. Tradução de Leroy E. Loemker. Dordrecht: Klower Academic Publishers, v. 2, 1989.

LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Tradução de Nicole J. Simek. New York: Cambridge University Press, 2007.

LUFT, E. *A Lógica como metalógica*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 8, nº15, p. 16-42, 2011.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

LUFT, E. Leituras da História. In: VALDÉRIO, F. et al. (orgs.) *Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2019. p. 88-97.

LUFT, E. O Conceito de Liberdade na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, A.; de LIMA, F. (orgs.) *Direito & Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.

LUFT, E. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MAGEE, G. A. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

MAKER, W. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. New York: State University of New York Press, 1994.

MCTAGGART, J. M. E. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge University Press. 1910

NG, K. *Hegel's Logic of Actuality*. The Review of Metaphysics, v. 63, No. 1, p. 139-172, JSTOR, 2009.

NUZZO, A. Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819-1831). In: DUQUETTE, D. A. *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 19-34.

PERALTA, C. P. *A Crítica de Hegel a Kant em Fé e Saber e seu Reaparecimento no Desenvolvimento da Ideia Absoluta*. Revista Ágora Filosófica, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 124-148, 2020.

PERALTA, C. P. Puro ser: os desafios do início da Lógica hegeliana. In: BAVARESCO, A.; IBER, C.; JUNG, J. *Do Início à Infinitude do Ser: Interfaces Lógicas Hegelianas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

POPPER, K. R. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge, v. 2, 1947.

PUNTEL, L.B. Hegels 'Wissenschaft der Logik' – eine systematische Semantik? In: D. Henrich (org.). *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier, 1977, p. 611-621[Hegel-Studien, Beiheft 17]

SCHELLING, F. W. J. *On the History of Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2012.

SHMUELI, E. *Hegel's interpretation of Spinoza's concept of substance*. In: *Int J Philos Relig*, v. 1, p. 176–191, 1970.

SPINOZA, B. *Complete Works*. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 2002.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

STAEHLER, T. The Historicity of Philosophy and the Role of Skepticism. In: DUQUETTE, D. A. *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003. p. 107-120.

TABAK, M. *The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic: A Critical Comentary*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.

THOMPSON, K. Systematicity and Experience: Hegel and the Function of the History of Philosophy. In: DUQUETTE, D. A. *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003. p. 167-184.

UTZ, K. A subjetividade na Ciência da Lógica. In: *Veritas*, v. 55, n. 3, 2010. p. 116-129.

UTZ, K. O método dialético de Hegel. In: *Veritas*, v. 50, n. 1, 2005. p. 165-185.

WINFIELD, R. D. *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

WOLFF, C. *Philosophia Prima, Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. Francofurti: Lipsiae, 1730.