

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HILDEMAR DE ARAÚJO BEZERRA

**A CRÍTICA HEGELIANA DO ENTENDIMENTO E A
PERSPECTIVA DA RAZÃO**

Natal
2011

HILDEMAR DE ARAÚJO BEZERRA

**A CRÍTICA HEGELIANA DO ENTENDIMENTO E A
PERSPECTIVA DA RAZÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

Natal
2011

A CRÍTICA HEGELIANA DO ENTENDIMENTO E A PERSPECTIVA DA RAZÃO

Hildemar de Araújo Bezerra

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para a obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica.

Data da aprovação ____ / ____ / _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini (orientador)
UFRN

Prof. Dr. Sérgio Dela Sávaia (membro interno)
UFRN

Profa. Dra. Marly de Carvalho Soares
(membro externo)
UECE

AGRADECIMENTOS

Ao professor Juan Adolfo Bonaccini, por sua orientação dedicada e competente, e pela compreensão e paciência com meu ritmo de trabalho.

Aos profs. Rodrigo Duarte, Sérgio Dela Sália e Marly Soares, pela presteza e observações que fizeram ao meu trabalho.

Aos Profs. do departamento de filosofia da UFRN, em especial o prof. Ruben Guedes Nunes e o grupo de pesquisa *Infinito.com*, cujas discussões sobre Hegel contribuíram na minha pesquisa.

Aos meus pais, por desejarem sempre o melhor pra mim.

À minha namorada Renata, pelo amor, companheirismo e incentivo.

Aos meus amigos e colegas filósofos Oscar, Sanderson, Alfran, Paulo César, Teodoro, Samir Cristino, Jorge, Luan, Niltinho e Edney, que também contribuíram para este trabalho.

À coordenação e funcionalismo do mestrado acadêmico, pela atenção e gentileza.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a crítica de Hegel à forma de pensar do Entendimento (*Verstand*) e a perspectiva de um novo conceito de Razão (*Vernunft*) ou racionalidade que daí surge, e isto tendo como base os três momentos do processo lógico (o momento do Entendimento, o Dialético e o Especulativo) apresentados por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Mostrar-se-á que esta crítica se faz imanente à própria filosofia de Hegel, pois o Entendimento é tanto o objeto da crítica, como um dos momentos que constituem o próprio processo lógico-dialético (método dialético) que define a racionalidade hegeliana. Assim, a partir dessa inserção do Entendimento na própria Razão, ver-se-á que a crítica de Hegel não se dará apenas de forma destrutiva, de modo tal que o Entendimento fosse totalmente negado, mas antes elevará este mesmo Entendimento ao nível da Razão especulativa, tirando-lhe assim o seu pretense lugar de faculdade absoluta da verdade e apontando-lhe o seu verdadeiro lugar.

Palavras-chave: Hegel; Crítica; Reflexão; Entendimento; Razão especulativa.

ABSTRACT

The aim of this work is to present the critic of Hegel to the form of thinking of the Understanding (Verstand) and the perspective of a new concept of Reason (Vernunft) or rationality that then appears, and this tends as base the three moments of the logical process (the moment of the Understanding, Dialectical and the Speculative) presented by Hegel in the Encyclopedia of the Philosophical Sciences. It will be shown that this critic is done immanent to the own philosophy of Hegel, because the Understanding is so much the object of the critic, as one of the moments that constitute the own process logical-dialectic (method dialectic) that defines the rationality hegelian. Starting from that insert of the Understanding in the own Reason, we will see that the critic of Hegel won't just feel in a destructive way, in a such way that the Understanding totally goes denied, but before it will elevate this same Understanding at the level of the Reason speculative, removing like this your assumed place of absolute university of the truth and pointing it in your true place.

KEY WORDS – Hegel; Critique; Reflection; Understanding; Reason Speculative.

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo 1- Crítica imanente e sistema	14
1.1. A idéia de uma crítica imanente ao sistema.....	14
1.2. A mediação da Reflexão na <i>Differenzschrift</i> : A primeira idéia de uma crítica imanente ao sistema.....	21
1.2.1. Da contradição ou impossibilidade de apreender o absoluto pela reflexão.....	23
1.2.2. A mediação da contradição ou a reflexão filosófica (reflexão da reflexão ou a consciência de si da reflexão como razão).....	26
Capítulo 2- Os três momentos do lógico na <i>Enciclopédia</i>	28
2.1. O momento abstrato ou do entendimento.....	30
2.1.1. Entendimento e juízo: Crítica da fórmula “S é P”.....	34
2.1.2. Juízo, dogmatismo e abstração.....	40
2.1.3 A noção de abstração no ensaio “Quem pensa abstratamente?” (1807).....	45
2.1.4. A idéia de sistema e a atitude abstrativa do entendimento.....	47
Capítulo 3- O momento Dialético (ou <i>negativamente racional</i>) e o Especulativo (ou <i>positivamente racional</i>): A crítica do Entendimento (<i>Verstand</i>) e a perspectiva da Razão (<i>Vernunft</i>)	54
3.1. Esclarecimentos preliminares.....	54
3.2. Do Dialético ao Especulativo e a perspectiva da Razão: Ou a passagem da dialética e do infinito negativo para a dialética e o infinito positivo.....	55
Considerações finais	76
Referências	81

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar a crítica de Hegel à forma de pensar do Entendimento (*Verstand*) e a perspectiva de um novo conceito de Razão (*Vernunft*) ou racionalidade que daí surge. Como se sabe, a modernidade filosófica está atravessada por duas grandes críticas da razão, a saber, a empirista, cujo maior expoente é o filósofo escocês David Hume, e a kantiana. Enquanto críticas da razão, estas filosofias representam o contraponto fulcral a qualquer especulação filosófica, entendendo aqui por esta justamente a sustentação da *objetividade das idéias da razão*, ou como Hegel refere na *Enciclopédia*, a sustentação de que há *pensamentos objetivos*, querendo dizer com isso que há entendimento e razão no mundo. “Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão ‘pensamento objetivo’ (...) *Pensamentos objetivos* designa a verdade que deve ser o *objeto* absoluto da filosofia, não simplesmente sua *meta*” (Enc: §§24-25) ¹. No entanto, apesar do elemento crítico e empírico comum àquelas filosofias, existem diferenças pontuais entre elas. Em relação ao empirismo inglês, o qual Marcuse considera ser o contraponto de reação do Idealismo alemão, a crítica da razão é feita no sentido de desacreditar a própria razão, desconstruindo toda sua *a prioridade*, isto é, toda a necessidade e universalidade de seus conceitos – e é nesse sentido que o projeto do Idealismo alemão é, para Marcuse, uma reação ao empirismo inglês, ou seja, a tentativa de salvaguardar a universalidade da razão, pois disso depende não só a validade dos conceitos metafísicos da razão teórica, mas também da razão prática enquanto legisladora da ação individual e coletiva, sendo isso, para Marcuse, o mais importante (MARCUSE 2004, pp.25-32.). Assim o fez Hume, por exemplo, com a idéia de causa e efeito, fazendo-a derivar não da *aprioridade* da razão (necessidade e universalidade), mas apenas do hábito de ver reiteradamente dois fenômenos – para Hume, distintos – seguirem-se um ao outro, dando assim a idéia de uma conexão necessária e, conseqüentemente, de um conhecimento que se pode saber a priori, mas que para Hume tem sua fonte unicamente na experiência (HUME 2000, pp.47-59). É precisamente esta fonte na experiência o que define a tese central de toda a epistemologia empirista e que marca sua crítica da razão especulativa, com a qual Kant concorda, mas com a devida ressalva de que embora “todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina *da* experiência” (KANT

¹ HEGEL, GWF. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, tomo I. Daqui em diante será usada a abreviatura *Enc* seguida do respectivo parágrafo e adendo (quando for o caso).

1996, B1, p.53). Para Kant, o conhecimento se dá a partir de duas fontes ou faculdades que se complementam: a *sensibilidade* e o *entendimento*. Pela primeira os objetos nos são dados e pela segunda são pensados, o que significa dizer, de um modo geral, que só podemos conhecer ou formar conceitos de objetos dados à experiência. Porém, diferentemente da epistemologia empirista, Kant afirma que esta mesma experiência não é algo totalmente *a posteriori*, como pensa o empirismo, mas está estruturada por princípios *a priori* (intuições e conceitos) que são a condição de possibilidade da própria experiência, o que acrescenta ao empirismo certa dose de “racionalismo”. Assim, dessa conjunção de intuições e conceitos, constitui-se a *faculdade científica do conhecimento*, que ao contrário da razão pura especulativa (metafísica) – para Kant, enredada em incertezas e contradições –, pode *encetar o caminho seguro de uma ciência*.

Portanto, são estas duas correntes filosóficas modernas (principalmente) que demarcam o contexto da crítica da razão e que representam uma ameaça a qualquer filosofia especulativa, tendo Hegel plena consciência disso, como bem lembra Paulo Menezes: “Em plena a filosofia moderna, depois das desconstruções empiristas e kantianas, [Hegel] quis restabelecer o reinado da razão” (MENEZES 2006, p.19). Porém, como estabelecer este reinado depois dessas críticas ferozes à razão? Como, depois da crítica da razão pura kantiana, por exemplo, cogitar ainda um conhecimento do absoluto sem cair num palavrório vazio e dogmático da razão? Que razão realizaria ainda tal intento, com coerência e sem dogmatismos? Estes são, de um modo geral, os problemas-legado que a modernidade filosófica, e em especial a filosofia crítica de Kant, deixou para o idealismo alemão posterior, e para o qual Hegel apresenta, assim o entendemos, uma solução que passa pela *crítica da forma de pensar do entendimento*, pois esta crítica se faz imanente à sua própria concepção de razão e sistema.

Mas, já que a concepção de razão hegeliana passa por essa crítica do entendimento, é preciso esclarecer aqui rapidamente o que significa este objeto da crítica de Hegel. Primeiramente deve-se dizer que, na concepção hegeliana, o que aquelas duas filosofias acima mencionadas puseram em xeque não foi propriamente a razão (*Vernunft*) – no sentido forte e último do termo, o qual Hegel lhe atribui –, mas o entendimento (*Verstand*). O que geralmente se chamou de razão em toda a tradição filosófica, Hegel o entende por Entendimento (uma razão-entendimento). Neste sentido, quando ele critica a forma como a antiga metafísica (pré-kantiana) conhece seus objetos – ou seja, por meio de predicados finitos a sujeitos fixos –, diz que esta metafísica não

passa da “*simples visão-do-entendimento* sobre os objetos da razão” (Enc: §27). Assim, o entendimento é posto aqui como essa forma comum de conhecer as coisas, por meio de predicados a sujeitos, forma esta que está atrelada a uma ontologia substancialista e que por sua vez está fundamentada nos princípios lógicos-básicos de Identidade, Contradição e Terceiro excluído. Para Hegel, esta forma de conhecer a realidade é finita e abstrata, pois suas determinações de pensamento se excluem umas das outras, não entendendo o Outro (a negação) como *um outro de si mesmo*; ou dito de outra forma: ela não capta o movimento do próprio infinito que se realiza nas suas determinações finitas, abstraindo-se assim do seu Outro, que na verdade é constitutivo de Si mesmo. É justamente no mostrar como as determinações fixas e unilaterais do entendimento (por isso abstratas e finitas) estão para além dessa sua finitude, que a crítica de Hegel ao entendimento se faz imanente à sua própria filosofia, pois a posição daquele infinito que se faz no finito já é também a própria auto-posição da razão e do absoluto hegeliano.

Assim, para mostrar esta imanência da crítica nos serviremos principalmente do texto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e mais precisamente dos §§79-82, nos quais Hegel apresenta os três momentos ou estágios de “todo e qualquer *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral” (Enc: §79), os quais são: o momento *abstrato ou do entendimento*, o *dialético* ou *negativamente-racional* e o *especulativo* ou *positivamente-racional*. Neste texto, de forma peculiar, Hegel expõe direta e objetivamente o Entendimento como um estágio que logo é negado pelo momento Dialético e conservado pelo Especulativo². Assim, o entendimento (primeiro momento) é posto aí por Hegel como sinônimo de *abstrato*, e isso em decorrência da fixidez e unilateralidade de suas determinações, que se põem sempre diferenciando-se de outras determinações, não as entendendo como constitutivas suas enquanto fazem parte de um mesmo processo lógico-dialético que compõe, segundo Hegel, “a vida do todo”. Aliás, é justamente este conceito de um *todo* processual que torna possível determinar o conceito da *abstração do entendimento*, ou seja, a idéia de que pressupõe um *todo* do qual se abstrai.

O segundo momento (o Dialético) é o da negação das determinações fixas do entendimento, ou seja, é a posição do seu Outro – negativo – imanente ou constitutivo.

² Embora tenhamos como texto base a *Enciclopédia*, que apresenta essa estrutura triádica de forma direta e objetiva, dedicando parágrafos e notas – que se seguem numa ordem sequencial – a cada um daqueles momentos, isso não significa que outros textos de Hegel não tratem também dessa estrutura e da questão da crítica imanente que ela dá a pensar, e que nós não recorramos a eles para expor essa idéia, mas nossa escolha se dá justamente por esta forma direta e objetiva de Hegel abordar os três momentos ou estágios do lógico.

Hegel também entende este como o momento cético da filosofia – o que o caracteriza (o Dialético) parcialmente como uma crítica somente negativo-destrutiva do entendimento –, o qual tem justamente a tarefa de mostrar a finitude ou unilateralidade das determinações do entendimento. Não obstante, o conceito desta *finitude* integra, junto com o conceito da *abstração*, assim o entendemos, o conceito do entendimento (*Enc*: §25), pois ambos os conceitos são complementares e interconectados. Trataremos da abstração no momento do entendimento, e da finitude no dialético.

Enfim, da *necessidade* da negação (que é *determinada* ou *imane*nte) e da *conexão lógica* que se estabelece entre as determinações opostas (posto e contra-posto, negado e negação etc.), temos o momento Especulativo, que é o da unidade daquelas determinações opostas. Neste, o puro resultado negativo-cético do momento Dialético é elevado a uma *positividade*, enquanto o *nada* que resulta das suas negações não é somente um puro nada, mas justamente um *nada daquilo de que resulta* (isto é, da negação) *e não é sem ele*, formando isso um todo ou uma unidade processual-racional que é a própria posição da racionalidade hegeliana e a auto-determinação do absoluto.

Portanto, dentro dessa estrutura lógico-processual constitutiva “de todo conceito e de toda verdade” apresentada na *Enciclopédia*, a qual se faz presente em todo o sistema de Hegel, vemos o entendimento ser criticado, mas não totalmente negado. Assim, no momento *dialético ou negativamente-racional*, vemos todas as suas determinações fixas serem dissolvidas por aquela negatividade, o que constitui para o entendimento, se ele leva a sério essa negatividade, sua própria aniquilação. No entanto, isso consiste numa crítica somente negativa, destrutiva do entendimento. Contudo, se o resultado dessa negação é apreendido como ele *verdadeiramente é*, como *negação determinada* ou *imane*nte às determinações finitas do entendimento, ele torna-se *positivo*, porque estabelece uma unidade ou conexão racional daquilo que é negado com sua negação. Dessa forma, o entendimento não é totalmente eliminado, mas conservado e elevado dentro deste processo racional, o que significa também que ele é *deslocado* de sua pretensa posição de faculdade absoluta da verdade para ocupar o seu verdadeiro lugar dentro daquele processo racional absoluto, adquirindo, por assim dizer, uma verdadeira consciência de si na razão.

Por fim, para chegarmos a essa conclusão, percorreremos o seguinte caminho: no primeiro capítulo esboçaremos brevemente a idéia de uma crítica do entendimento imane

posição crítico-negativo-destrutiva daquele entendimento, mas chamando a atenção para o fato de que esta crítica não tem apenas essa face negativo-destrutiva, mas também *construtiva*, pois é a partir dela que advirá a perspectiva da razão hegeliana, sendo por isso mesmo que se faz crítica imanente à filosofia de Hegel. Esta imanência, como dissemos acima, será mostrada precisamente a partir dos três momentos do *lógico-real* apresentados por Hegel nos §§79-82 da *Enciclopédia*, mas antes mostraremos, ainda nesse primeiro capítulo, como esta idéia da crítica imanente também já se faz presente no primeiro grande texto filosófico de Hegel, o “*Escrito sobre a diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e Schelling*” (nos inícios de sua filosofia em Iena, 1801), analisando um tópico da introdução denominado *A Reflexão como Instrumento do Filósofo*³. No segundo capítulo nos deteremos propriamente com o texto da *Enciclopédia*, expressão madura e sistemática da filosofia de Hegel, apresentando o significado dos três momentos de todo *lógico-real*, ressaltando, principalmente, que esse processo lógico tem também sua razão de ser enquanto apresenta duas perspectivas de pensamento: a do Entendimento (*Verstand*) e a da Razão (*Vernunft*) hegeliana. Na seqüência deste segundo capítulo, trataremos de mostrar em que consiste o *pensar do entendimento*, apresentando a *abstração* como uma de suas características. Veremos que esta *abstração* está fundamentada nos princípios lógicos de Identidade, Não-contradição e Terceiro excluído, e que a forma como o próprio entendimento estrutura seu conhecimento, isto é, a partir da emissão de predicados a sujeitos – tomados como substâncias ontológicas – já pressupõe também aquela abstração. Veremos também que esta abstração pressupõe tacitamente o conceito de *totalidade*, o que nos remeterá à idéia de sistema na filosofia de Hegel (da filosofia como sistema da totalidade da realidade). Essa idéia de sistema, em Hegel, remete diretamente à concepção de um princípio ou verdade absoluta, fundamento absoluto de toda a realidade, mas de um absoluto que não se dá a conhecer de forma imediata por meio de uma proposição ou dedução lógica, visto ele se apresentar, para Hegel, como um *resultado junto com o seu vir-a-ser*, como *processo*, o que expressa justamente a idéia hegeliana de que a “a verdade é o todo”: um *todo* processual o qual se faz a si mesmo a partir da negação e da contradição contida nas determinações finitas do entendimento, que por sua vez

³ Na medida em que este trabalho defende que a filosofia de Hegel é essencialmente uma crítica do entendimento, o retorno a *Differenzschrift* (como também é chamado entre os hegelianos o *Escrito sobre diferença...*) nos servirá como argumento histórico-conceitual dessa nossa hipótese interpretativa, e isso na medida em que ele se apresenta como primeiro escrito filosófico significativo de Hegel, o qual mantém uma unidade de projeto filosófico com os textos de maturidade (BOURGEOIS 2005, p.391) e o qual também já contém os conceitos envolvidos naquela crítica (Cf. adiante p.20).

permanece na abstração unilateral de um dos lados opostos. Aliás, esta idéia da contradição ou da negatividade imanente às determinações finitas do entendimento, características do momento *dialético ou negativamente-razional* (ou também o momento cético da filosofia), será o objeto do nosso terceiro e último capítulo. Neste, veremos que a negatividade da dialética se dá justamente pela natureza finita das determinações do entendimento, o qual não se dá conta do seu Outro constitutivo de si mesmo, tal como mostraremos na análise da dialética da finitude do *ser-aí* (na Lógica do Ser da *Enciclopédia*). Desta dialética resultará o conceito da Má-infinitude (ou infinitude negativa), de um infinito processo de negação que só tem este aspecto negativo para quem toma os momentos do *ser-aí* (o Algo e o Outro) fora um do outro, que no entanto, se entendidos em sua *relação necessária* ou em sua *conexão lógica*, passam à afirmação de um princípio que é o próprio Infinito-positivo, pois neste se dá uma unidade dos momentos opostos, o que constitui, precisamente, o terceiro momento do lógico (*o especulativo ou positivamente-razional*), posição da própria razão hegeliana.

CAPÍTULO 1º

CRÍTICA IMANENTE E SISTEMA

1.1. Idéia de uma crítica imanente ao sistema

É lugar comum, na filosofia de Hegel, a crítica à *forma de pensar do entendimento* (*Verstand*), pensar este que está na base dos conhecimentos em geral – senso comum, ciência e filosofia. Desde seus primeiros escritos filosóficos (*Diferença entre o Sistema de Filosofia de Fichte e Schelling, Fé e Saber e a Relação do Ceticismo com a Filosofia*)⁴, até aos mais sistemáticos (*Fenomenologia do Espírito, Ciência da Lógica, Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Filosofia do Direito*), a referência crítica à forma de pensar do entendimento é constante, e isso *não só* de um ponto de vista estritamente crítico-negativo, *mas também* construtivo, pois é *a partir dela e com ela* que se trará à consciência uma nova forma de reabilitar o pensamento especulativo, o qual teria caído em descrédito após os ataques do empirismo inglês e do criticismo kantiano feitos à razão⁵; ou seja, é uma crítica que nega, mas que também conserva e eleva o pensar do entendimento ao nível da razão especulativa, ou o que é o mesmo, desloca-o de seu pretense lugar de faculdade da verdade e eleva-o a uma verdadeira consciência de si nessa razão. Dito ainda de outra maneira: esta crítica não tem simplesmente uma finalidade destrutiva ou negativa, o que a isolaria e encerraria enquanto simples crítica – que, no plano de uma crítica epistemológica, negaria a possibilidade de qualquer conhecimento, inclusive o da filosofia especulativa, ou negaria esta e afirmaria um conhecimento finito como certo e verdadeiro; ou ainda, num plano histórico, seria só mais uma crítica filosófica entre tantas outras (e dessa forma externa), no sentido de uma filosofia que aparece e, no ato de seu aparecer, se põe como crítica de suas antecessoras, mas assim cabendo apenas a uma arbitrariedade subjetiva a escolha de uma à outra. Frente a estas posturas, a crítica na filosofia de Hegel tem o significado essencial e estratégico de ser *imanente* ao próprio sistema, o que implica duas coisas: que não há construção de uma filosofia para além da própria crítica do

⁴ Dentre estes primeiros escritos de Iena, existe um fragmento denominado *Logica et Metaphysica* (1801/2) o qual é atribuído à *Lógica* – que neste momento é dissociada da metafísica, sendo uma introdução desta – a função específica de efetivar a crítica ao pensar finito do entendimento: “o conhecimento da razão, enquanto pertence à Lógica, é, portanto, apenas um conhecimento negativo da mesma (...) O objeto de uma verdadeira Lógica será, portanto, (I) expor as formas da finitude [categoriais], e de fato não empiricamente, mas como resultam da razão, todavia roubadas da razão pelo entendimento e aparecendo apenas em sua finitude” (Apud LUFT 2006, p.68).

⁵ Sobre estas críticas, veja-se a introdução.

entendimento – visto que, como se verá, a perspectiva da razão (*Vernunft*) hegeliana emergirá justamente desta crítica –, e que essa junção entre crítica e sistema constitui-se também numa defesa epistemológica do próprio sistema absoluto, para que fique – ou pelo menos tente ficar – resguardado de acusações futuras⁶. Note-se bem que se essa crítica não for imanente, ela será externa, e como tal, vítima fácil de um argumento relativista cético, que sempre mostra boas razões tanto de um lado como de outro, restando assim as opções da suspensão do juízo ou dogmatismo. Aliás, já que tratamos aqui do tema da *crítica* na filosofia de Hegel, é importante lançarmos um olhar, mesmo que rápido e geral, por sobre a história da filosofia e verificarmos quais os sentidos da crítica que podemos encontrar aí, para termos distinto o significado que ela tem na filosofia de Hegel.

Assim, um olhar atento, ou mesmo geral, por sobre a história da filosofia já nos revela que a mesma se construiu (e se constrói) a partir de um processo de autocrítica. Assim, vemos Aristóteles criticar a transcendência das formas em Platão; os cétricos criticarem os estóicos e epicuristas (ou em geral qualquer forma de dogmatismo, mesmo o cético); Locke e Hume criticarem o inatismo das idéias das Racionalismo de Descartes, Espinosa, Leibniz etc. Vemos Kant criticar toda tradição metafísica por seu uso puro da razão (e mesmo a posição empirista de Hume); e finalmente Hegel criticar todas essas filosofias como “filosofias de entendimento”. Contudo, convém notar aqui uma nuance dessa autocrítica da filosofia, dado que não é homogênea, no que identificamos três tipos de críticas realizadas na história da filosofia, bem como seus problemas decorrentes para a própria filosofia: assim, temos a) a crítica que nega estritamente a possibilidade de qualquer conhecimento, inclusive o filosófico – seu problema é que ela não dá um passo para além de si mesma em termos de conhecimento

⁶ Para Eduardo Luft, conciliar criticidade e sistematicidade absoluta é a tarefa que se apresenta a Hegel no contexto da filosofia moderna, a qual, para ele, está marcada por um antagonismo decorrente de uma dupla exigência: a de ser uma filosofia crítica e ao mesmo tempo especulativa (LUFT 2006, pp.62-71). Com efeito, este antagonismo envolve também um problema cético, pois exige que a filosofia escape ao próprio ceticismo – presente nas filosofias de Hume e Kant – e ao mesmo tempo não seja dogmática. Dessa forma, ir além dessas duas posições também é uma tarefa da filosofia hegeliana – a qual Hegel trata num texto de juventude intitulado *Relação do Ceticismo com a Filosofia* –, que apresenta uma resolução do impasse na incorporação que faz da crítica cética à sua própria filosofia, no que apontamos aqui como uma *crítica do entendimento imanente ao sistema* – ou à razão, visto que esta crítica do entendimento tem como perspectiva a posição da própria razão hegeliana, que pretende ser sistema da totalidade do real. Sobre a relação do ceticismo com a filosofia de Hegel Cf. FORSTER 1989, p.1; BONACCINI 2005, pp.1-14; FERREIRA 1992, pp.247-288; SANTOS 2007, pp.207-220; MARTIN 2004, pp. 15-24 e 115-129; MARTIN 2007, pp.221-246; VIEWEG 2002a, pp.11-22; VIEWEG 2002b, pp.23-35.

filosófico, como é o caso da filosofia cética (pirrônica)⁷; b) a crítica que nega a possibilidade do conhecimento filosófico-metafísico (que tem tradicionalmente por objetos a Alma, o Mundo e Deus), mas afirma o conhecimento empírico como positivo (as filosofias empiristas e Kant) – seu problema está na finitude deste conhecimento; e c) a crítica que aponta os erros das outras filosofias e propõe novas teses, como o fazem as metafísicas racionalistas de um modo geral – seu problema é o já apontado por Sexto Empírico nas *Hipotipóses Pirrônicas* (H.P. I, p.87), o qual afirma, de forma geral, que a cada razão se pode opor outra razão equivalente (o que se pode mesmo provar empiricamente na história da filosofia), restando apenas o arbítrio dogmático para preferir uma à outra. Todavia, existe ainda um quarto tipo de filosofia que realiza a crítica e ao mesmo tempo a própria filosofia (enquanto conhecimento do absoluto, coisa que as duas primeiras formas de crítica lhe negariam), e o faz sem ser dogmática (ou pelo menos tem a pretensão): esta é a filosofia de Hegel, que se caracteriza por realizar a crítica e ao mesmo tempo a própria filosofia, incorporando aquilo que critica à sua própria construção filosófica⁸, tal como veremos adiante nos três momentos do lógico referidos por Hegel na *Enciclopédia*.

No entanto, cabe aqui observar que na filosofia de Kant parece haver também uma identidade entre filosofia e crítica imanente – não é à toa que se chama “filosofia crítica” –, já que a crítica da razão feita por ele pressupõe uma “outra razão” imanente, como uma espécie de juiz, que no ato de julgar, se põe numa posição mais elevada, sóbria e depurada que a razão criticada, e nesse movimento do criticar se põe também já como razão constitutiva – no caso como entendimento, o qual contém as regras para pensar e conhecer objetos dados à sensibilidade. Contudo, em primeiro lugar, esta filosofia crítica não passa dos limites que se pôs a si mesma, abdicando do conhecimento dos objetos da metafísica, o que marca precisamente a diferença em relação a Hegel, para o qual a filosofia não tem outra tarefa senão a do conhecimento do absoluto – mas com as devidas peculiaridades que este conceito tem em sua filosofia, como será mostrado no decorrer deste trabalho, inclusive o de ser um absoluto que se põe e se faz a si mesmo ao mesmo tempo em que critica e relativiza as determinações

⁷ Embora o ceticismo pirrônico se apresente isento de qualquer comprometimento com uma tese filosófica, o seu envolvimento com um método elaborado – para suspensão do juízo (*epoché*) – e sua eficácia, parecem pôr o cético pirrônico de antemão numa certeza a qual ele finge não ter, certeza esta que o deixa num estado *ataraxico* – de tranquilidade ou de ausência de perturbação na alma, o que é justamente o objetivo do ceticismo pirrônico. Sobre esta objeção e outras, Cf. MARGUTTI 1996, pp.159-178.

⁸ Sobre a noção de crítica imanente e externa Cf. LUFT 1995, pp.13-16.

fixas e unilaterais do entendimento; segundo, que a filosofia kantiana, embora pareça realizar uma crítica imanente, nega aquilo que critica, a saber, o uso puro da razão, sobretudo, apontando a dialética em que este incorre⁹, sendo justamente essa dialética, para Hegel, um princípio especulativo-objetivo da realidade. Há de se ressaltar ainda – nessas semelhanças e dessemelhanças do aspecto crítico – que ambos os filósofos têm em comum a proposta de uma “total transformação na forma do pensar” (Cf. VIEWEG 2002a, p.15), transformação esta que tem como ponto de partida justamente a crítica a uma forma de pensar anterior, a qual deve mostrar seus limites e deficiências. No caso de Kant, sua crítica está dirigida ao uso puro da razão, ou, ao uso transcendente (não-empírico) das categorias de pensamento do entendimento, apontando *principalmente* a ilusão dialética em que este uso incide (KANT 1996, B82-89/A58-64, pp. 95-98). Contudo, há de se notar, que ao fazer a crítica desse uso puro – “atraente e sedutor” (KANT 1996, B87/A63, p.97) – das categorias do entendimento, propondo um uso seguro destas na aplicação à objetos da experiência, Kant se move ainda, nesta crítica e aplicação, no universo imóvel e fixo do uso tradicional daquelas categorias, ou seja, está imerso neste entendimento de categorias imóveis e fixas que é o alvo principal da crítica e da transformação da forma do pensar hegeliana. Dessa maneira, a crítica e a transformação do pensar propostas por Hegel se apresentam de forma mais radical que a kantiana, pois está dirigida precisamente àquele entendimento o qual está presente tanto na filosofia de Kant, como em toda a tradição metafísica que o mesmo critica, sendo que o primeiro prega a aplicação das categorias a objetos da experiência sensível e a segunda se vale das mesmas categorias para pensar o *incondicionado*. Por fim, vem coroar a diferença dessas duas filosofias críticas o fato de que a crítica e a transformação do pensar proposta pela *Crítica da razão Pura*, de Kant, se mostra externa à ciência mesma, pois é uma propedêutica ou um tratado do método, como diz o próprio Kant:

O assunto dessa crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução da mesma, segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. É um tratado do método e não um sistema da

⁹ É precisamente a dialética da razão (as antinomias ou contradições em que esta se enreda), assim o entendemos, o “ponto falho” dessa razão pura o qual é o alvo principal da crítica kantiana. No próprio texto kantiano vemos assim escrito: “A primeira e mais importante preocupação da filosofia é, pois, afastar de uma vez por todas toda a influência nociva dessa dialética obstruindo a fonte dos erros” (KANT 1996, BXXXI, p.45). Sobre a dialética como o motivo último e fio condutor da *Crítica da Razão Pura*, Cf. BONACCINI 2000, pp.31-63.

ciência mesma; não obstante, traça como que todo o seu contorno, tendo em vista tanto os seus limites como também toda a sua estrutura interna” (KANT 1996, BXXII, p.41).

Mas, diferentemente de Kant, a crítica do entendimento realizada por Hegel faz-se imanente ao próprio sistema, e isso é verificado na identidade que há entre o método dialético – o qual é o núcleo e o motor do sistema hegeliano, que pode ser tomado tanto de forma *negativa*, e assim reduzir as “verdades” do entendimento *a nada*¹⁰, como também de forma *positiva*, e assim, *conservando e elevando* aquelas “verdades” a uma outra verdade (especulativa) – e o conteúdo próprio da ciência filosófica. Aliás, como já alerta Kojève, falar de “método dialético é um mal entendido [pois] a dialética é a própria natureza, verdadeira natureza das coisas, e não uma arte exterior às coisas: a realidade concreta é em si dialética [e] o pensamento do filósofo é dialético porque reflete (revela) o real que é dialético” (KOJÈVE 2002, p.36). Não obstante, podemos ver essa identidade entre método e conteúdo tanto na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel diz que “o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo” (PhG: §88)¹¹, como na *Lógica da Enciclopédia*: “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*” (Enc: §81); “O método não é uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo” (Enc: §243); e também na *Ciência da Lógica*¹²:

“O método é a consciência relativa à forma do auto-movimento interior de seu conteúdo (...) Este método não é nada distinto de seu conteúdo, pois é o conteúdo em si, a dialética que o conteúdo encerra em si mesmo, que o impulsiona para ir adiante. Claro está que nenhuma exposição poderia considerar-se científica, se não seguir o curso desse método, e se não se adaptar ao seu ritmo, pois este é o curso da coisa mesma (...) De ordinário se

¹⁰ A dialética, tomada em seu aspecto puramente negativo ou cético, constitui-se como uma crítica negativa e destrutiva do Entendimento. Mas, como esta crítica negativa contida na dialética se faz imanente à construção do sistema de Hegel, então pode-se dizer que ela é, representada na figura do ceticismo, apenas um momento constituinte da filosofia de Hegel (Enc: §81), e não o seu todo, porque esta tem um resultado positivo. Sobre esta relação do ceticismo na filosofia de Hegel como crítica do Entendimento Cf. VIEWEG 2002, pp.11-21; sobre a dialética como crítica Cf. ANDRADE 2008, pp.77-87.

¹¹ Isto é, o caminho das experiências da consciência no movimento dialético rumo ao saber verdadeiro de si mesma, que é saber-se espírito e realidade efetiva. HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*, 5ª ed., trad. de Paulo Meneses. 2vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p.72, referida daqui em diante pela abreviatura *PhG* e pelo respectivo parágrafo.

¹² Cf. ainda sobre esta identidade de método e conteúdo o §31 da *Filosofia do Direito*. “Tal dialética não é (...) a ação extrínseca de um intelecto subjetivo, mas sim a alma própria de um conteúdo de pensamento de onde organicamente crescem os ramos e os frutos” (FD: §31); daqui em diante usaremos a sigla *FD* seguida do parágrafo correspondente.

conceitua a dialética como um procedimento extrínseco e negativo, que não pertence a coisa mesma (CL 1982 Liv.I, pp. 71-73)¹³.

Ora, uma vez que a dialética será definida na *Enciclopédia*, de modo geral, como a *negação* ou o *ultrapassar imanente* de toda determinação finita do entendimento (Enc: §81) – ou como “negação determinada”, segundo a *Fenomenologia* (PhG: §79) –, então ela se apresenta também como uma crítica do mesmo, na medida em que demonstra a insustentabilidade e a unilateralidade de suas determinações finitas, condenando-as a serem o que são (finitas, unilaterais, limitadas, parciais etc.) se tomadas em sua fixidez e isolamento, ou seja, sem o seu outro oposto e constitutivo (negativo, contraditório). No entanto, este aspecto negativo-destrutivo da crítica contida na dialética, se considerado apenas assim, implica um resultado puramente vazio e sem conteúdo (um puro nada), tal como o Ceticismo o toma (Enc: §81); mas, definida justamente como negação imanente ou determinada, “a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento” (*ibid*), pois estas têm no Outro (na negação) a verdade de si mesmas – a de seu suprasumir-se –, o que mostra precisamente uma conexão necessária da negação com aquilo que é negado, tornando-o (o negado) não um puro nada vazio, mas exatamente *um nada daquilo de que resulta*, sendo este resultado negativo o afirmativo ou positivo da dialética, isto é, o que Hegel denomina na *Enciclopédia* de o momento “especulativo ou o positivamente racional”.

Entretanto, este resultado positivo advindo da negatividade dialética só é especulativo-afirmativo porque não é só uma pura negação, mas a negação de um conceito determinado (negação determinada), que por isso contém como suprasumido aquilo que nega, tornando-o dessa forma um conceito mais desenvolvido e mais rico do que era anteriormente, pois agora relaciona-se com seu contrário e não é sem ele. É dessa forma que o progredir científico – o desenvolver dos conceitos fixos e abstratos do entendimento – se realiza na filosofia de Hegel.

A única maneira de lograr o progresso científico e cuja simplíssima inteligência merece nossa preocupação essencial é o reconhecimento da proposição lógica, que afirma que o negativo é por sua vez positivo, ou que o contraditório não se resolve num zero, em um nada abstrato, senão somente essencialmente na negação de seu conteúdo particular; isto é, que tal negação não é qualquer negação, senão a negação daquela coisa determinada. Por

¹³ Cito a tradução de RODOLFO e AUGUSTA Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, daqui em diante abreviada com a sigla *CL* seguida do ano, número do livro (I,II, III) e da página.

consequente, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta (...) Ao mesmo tempo que o resultado, isto é, a negação, é uma negação determinada, tem um conteúdo. É um novo conceito, mas um conceito superior, mais rico que o precedente; porque se enriqueceu com a negação do dito conceito precedente, ou seja, com seu contrário; em consequência o contém, mas contém algo mais que ele, e é a unidade de si mesmo e de seu contrário (CL 1982 Liv.I, p.72).

Em que pese a clareza dessa passagem da chamada Grande Lógica, é no texto da *Enciclopédia* que encontramos de forma organizada a expressão dessa unidade de negativamente-racional e positivamente-racional com a crítica do entendimento imanente ao sistema, pois aí encontramos o entendimento posto como um momento (o primeiro) do processo lógico-dialético (constitutivo ao pensamento puro e a realidade efetiva), que logo tem sua negação ou dissolução (ou sua crítica negativa) no momento dialético ou negativamente-racional (segundo momento), e sua conservação-elevação no momento especulativo ou positivamente-racional – terceiro momento (Enc: §§ 79-82) –, consistindo esses três momentos num todo-processual que é a própria posição da razão hegeliana e a auto-afirmação e posição de si do absoluto. Ora, uma vez que o entendimento é posto tanto como o objeto criticado, como também um momento do próprio processo lógico-dialético que constitui o método, então ele é incorporado à própria filosofia de Hegel, e dessa forma, sua crítica se faz imanente.

Mas, antes de abordar o texto da *Enciclopédia*, que apresentará a nossa questão de forma mais sistemática e organizada na filosofia de Hegel, é oportuno fazer notar que já no assim chamado *Escrito da Diferença* (*Differenzschrift*, daqui por diante) se faz presente aquela imanência da crítica em sua filosofia. Nesse texto já aparecem os conceitos como os de negação, contradição e razão, mas sem ainda fazer uso do conceito explícito e definido de “dialética”, que é fundamental para a compreensão sistemática da crítica imanente, a qual Hegel apresenta num tópico da introdução denominado “*A reflexão como instrumento do filosofar*”.

Nesse texto, como mostra Lutz Müller (LUTZ MÜLLER 2003, pp.5, 12-18), encontramos uma correlação entre a relação reflexão-especulação (sendo esta última sinônima de razão) com a relação entendimento-razão da *Enciclopédia*¹⁴, sendo por isso

¹⁴ “A correlação dessas relações articula o modo como o poder do negativo do entendimento e da reflexão diferencia e complexifica ao infinito a cultura moderna, precisamente enquanto esse poder negativo integra a auto-reprodução especulativa da razão, que é para Hegel o absoluto.” (LUTZ MÜLLER 2003, p.5). Este poder do negativo aludido por Lutz Müller é justamente a negatividade presente nas determinações finitas do entendimento e da reflexão, mas que enquanto imanente a estas revela a sua própria infinitização ou racionalidade, que é a própria posição de si para si do absoluto, no seu

importante passarmos por este tópico para mostrarmos como já está aí presente, nesse primeiro grande escrito filosófico de Hegel, a incorporação da reflexão do entendimento à própria razão hegeliana, incorporação esta realizada ao mesmo tempo da crítica feita ao entendimento reflexivo.

1.2. A Mediação da Reflexão na *Differenzschrift*: A Primeira Idéia de uma Crítica Imanente ao Sistema

Neste texto fundamental de juventude, porque “mostra bem a proposta filosófica que todas as obras seguintes vão realizar” (BOURGEOIS 2005, p.391), Hegel deixa patente a tarefa da filosofia como o conhecimento sistemático do Absoluto. Entretanto, verifica que este absoluto fora separado e isolado – pela formação cultural da época – de sua aparição fenomênica e fixado como uma coisa independente e auto-subsistente, o que o faz afirmar que “a cisão é a fonte do *estado de necessidade da filosofia*” (*Differenzschrift* 1989, p.12)¹⁵. Esta cisão do absoluto, gestada pelo entendimento

movimento de auto-constituição. Dessa forma, reflexão e especulação ou entendimento e razão estão articulados nessa auto-posição do absoluto. Neste artigo, Lutz Müller propõe que o idealismo especulativo de Hegel se põe como uma radicalização da modernidade filosófica na medida em que radicaliza a própria questão definidora dessa modernidade: segundo ele, a autocrítica da razão. “Este ensaio procura mostrar que a crítica de Hegel à modernidade filosófica deve ser entendida primeiramente como uma radicalização da própria autocrítica da razão enquanto traço definidor dessa modernidade” (*ibid*). Segundo Lutz Müller, esta relação crítica de Hegel com a modernidade filosófica, dá-se precisamente pela re-articulação ou dialetização da relação entendimento-razão em Kant, e isso a partir daquilo que Hegel denomina na Enciclopédia (§§79-82) de “os três ‘lados’ ou ‘momentos’ da estrutura profunda, lógico-especulativa, do pensamento e da realidade efetiva”. Aqui, o entendimento é posto como constituindo um dos momentos dessa estrutura lógica, o qual em seguida é negado pelo momento Dialético ou negativamente-razional, mas conservado pelo Especulativo ou positivamente-razional, de forma que o entendimento se articula com esta racionalidade do processo lógico, ou propriamente com a Razão hegeliana, a qual se identifica com esse processo. Assim, essa articulação entre entendimento e razão, apontada também por Lutz Müller, nós a entendemos também como uma crítica do entendimento que se faz imanente ao próprio sistema de Hegel, enquanto desta crítica emerge a sua própria concepção de racionalidade e absoluto; e diferente de Lutz Müller, entendemos também que esta crítica não se restringe apenas à modernidade filosófica, mas a uma forma de pensar que remete a toda uma tradição de pensamento ocidental, que é a forma do entendimento, fundamentada numa lógica que tem nos princípios de Identidade e Não-contradição o seu alicerce.

¹⁵ É preciso salientar que esta cisão tem um significado não só estritamente filosófico, mas se imbrica também com um sentido histórico-existencial, pois ela revela também uma separação entre o homem e o seu próprio meio natural-histórico. Assim, se o homem grego vivia numa unidade com a sua cidade-estado, se reconhecia e se identificava com ela, o homem moderno já não se reconhece nela, vendo o próprio Estado como uma instância exterior a si, que coage e oprime sua liberdade individual. O cristianismo – para o qual o reino de deus não faz parte dessa vida –, a propriedade privada e a mercadoria – que fomentam um individualismo e alienam o resultado do trabalho do homem de si mesmo – contribuíram para esta cisão no seio das relações do homem moderno, refletindo tal cisão também na própria filosofia, na forma da cisão entre sujeito e objeto ou ser e pensar, a qual não existia tão radicalmente na filosofia grega. Desse modo, a filosofia se põe como tarefa e necessidade (em Hegel) restaurar a totalidade e restabelecer o primado da razão, já que o responsável pelas cisões seria o

reflexivo que separa e fixa seus conceitos, vem acompanhada também de um sem número de outras oposições da mesma natureza que também obstruem a filosofia de sua realização, tais como: fé e entendimento, finito e infinito, Eu e natureza, razão e sensibilidade, subjetividade e objetividade etc., de forma que estas oposições criadas pelo entendimento reflexivo devem ser reconciliadas e resolvidas na e pela “faculdade” superior (faculdade do absoluto), isto é, a razão (*Vernunft*)¹⁶. Assim, a necessidade e a tarefa da filosofia se identificam com as mesmas da razão (FERREIRA 1992, p.107; BECKENKAMP 2009, p.194), que deve ser a posição da unidade absoluta e conseqüentemente da reconciliação daqueles conceitos opostos, como Idéia efetiva¹⁷. Todavia, como realizar isso sem incorrer num dogmatismo da razão? Como escapar às malhas do entendimento reflexivo, que segundo Hegel, “se apoderou da filosofia” (CL 1982 Liv.I, p.61)? Consciente deste impasse (moderno), a solução que Hegel oferece é a incorporação do próprio entendimento reflexivo (seu produzir e produtos) na razão, o que se realizará num movimento de negação ou crítica do próprio entendimento reflexivo, mas que no entanto o conservará como um momento da própria constituição do absoluto, que nessa referência, torna-se razão.

A reflexão isolada, como um pôr de contrapostos, é a faculdade do ser e da limitação; porém a reflexão, enquanto razão, tem referência com o absoluto, e somente é razão através dessa referência; a reflexão, nesta medida, se aniquila a si mesma, e também a todo ser e a todo limitado, enquanto o refere ao absoluto; porém, mediante sua referência ao absoluto, o limitado tem consistência (*Differenzschrift* 1989, p.17).

Por fim, como a reflexão apreende o absoluto sem cair numa contradição, já que é a faculdade do ser e da limitação, e enquanto tal reflexão isolada¹⁸? É isso o que Hegel

entendimento. Sobre o sentido mais amplo da cisão e da relação de história e filosofia em Hegel, Cf. FERREIRA 1992, pp.99-113; MARCUSE 2004, pp.15-25, 50-51, 54-63. Sobre o ideal de vida do mundo grego e a análise de Hegel do Homem e do Estado Moderno Cf. HYPOLITE 1988, pp.93-110.

¹⁶ “A superação destas contraposições é do interesse da própria razão, manifestando-se como exigência na necessidade da filosofia”. (BECKENKAMP 2009, p.195).

¹⁷ Dentre as cinco significações dadas por Hegel à idéia – no último capítulo da Lógica da *Enciclopédia*, A *idéia* –, a primeira delas é a de Razão: “A idéia pode ser compreendida: como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*)” (Enc: §214), ou seja, a da sua realização efetiva ou unidade efetiva com a realidade.

¹⁸ É assim que Hegel caracteriza a atividade do entendimento reflexivo, porque no conhecimento distingue, separa e fixa as oposições que cria, isolando-as umas das outras. “Há que entendê-lo geralmente como entendimento que abstrai e, portanto, separa e que insiste nas suas separações” (CL 1982 Liv.I p.61). Quando tratarmos do Entendimento, mais a frente, isso ficará mais claro. (Sobre a caracterização da atividade do Entendimento Cf. MARCUSE 2004, p.50; BOURGEOIS 2005, pp.386-

tenta desenvolver de forma embrionária na *Differenzschrift*, num tópico da introdução denominado “A reflexão como instrumento do filosofar”, e que nós passamos agora a analisar, mas sempre fazendo a ligação com os textos posteriores de Hegel.

1.2.1. Da contradição ou impossibilidade de apreender o absoluto pela reflexão

Como dissemos acima, a tarefa da filosofia, para Hegel, é o conhecimento do absoluto. “Esta é a tarefa da filosofia: que o absoluto deve ser construído para a consciência” (*Differenzschrift* 1989, p.17). Mas, uma ressalva logo se segue daí: “Porém, ao ser tanto o produzir como os produtos da reflexão meras limitações, existe aqui uma contradição” (*ibid*). Como se vê, interpõem-se entre a tarefa da filosofia e sua construção para a consciência – quer dizer: a necessidade da produção do saber na e para a consciência – uma contradição posta pelo próprio caráter limitado do entendimento reflexivo, pois se este só produz limitações (que se materializam na forma de contraposições fixas), não pode construir o absoluto para a consciência. Essa limitação, que gera a contradição, se dá na medida mesma em que o absoluto é posto pela e para a reflexão, “pois ao ser posto, por isso mesmo não foi posto, mas limitado” (*ibid*), porque objetivado¹⁹ e transformado em coisa (isolada e abstrata) – diferente de outras coisas (como sua manifestação ou aparição fenomênica) e do próprio pensamento²⁰, que à sua frente pondera (mediante uma reflexão sobre a natureza e o alcance do conhecimento) e acaba lançando-o num além onde somente a fé o ampara, tal como Hegel refere em *Fé e Saber* (1802)²¹. Todavia, cabe aqui ressaltar que, a

387 e 392-393; LEBRUN 2006, pp.72-82; LACROIX 2009, pp.84-102; MENESES 2006, pp.115-116; MORAES 2003, pp.102-104).

¹⁹ Hegel “achava que a reflexão (recuo que põe à distância do ser e permite o retorno a ele, doravante *posto*) era um processo de objetivação, separação, oposição” – no qual se dão ao mesmo tempo. (BOURGEOIS 2005, p.386).

²⁰“Para Hegel, esse ser-fora-da-reflexão é um ser fora do pensamento” (BOURGEOIS 2005, p.387).

²¹ Neste texto do *Jornal Crítico de Filosofia*, jornal este editado conjuntamente com Schelling, no qual tinha como objetivo dialogar criticamente com autores contemporâneos, Hegel constata que a “razão esclarecida” – que já não era razão (*Vernunft*), mas sim entendimento (*Verstand*), como nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte – relegara o absoluto ao âmbito da fé. Assim, esta “razão-entendimento”, que no empírico tem a segurança de si, “não pode fazer nada de melhor depois da luta [contra o obscurantismo da religião positiva e da metafísica] do que daqui em diante olhar para si mesma, chegar ao seu conhecimento de si, reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é entendimento, o que é melhor do que ela em uma *fé fora e acima* de si, como um *para-além*, tal como aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte” (*Fé e Saber* 2000, p.54). Assim, já se pode perceber como se constroem as distinções e fixações do entendimento reflexivo, neste caso entre ele mesmo e a fé, de modo que ele tem absolutamente claro para si o que é da ordem do “saber racional” e o que é da ordem do campo religioso, sendo justamente

princípio, a reflexão não é algo maléfico à filosofia, mas pelo contrário, é benéfica, porque “só por meio da reelaboração do imediato efetuada pela reflexão o substancial é alcançado” (Enc: §22), o universal e essencial das coisas é posto (Enc: §21). Assim, por exemplo, por meio da reflexão chegamos a uma distinção entre ser substancial e ser accidental. Porém, o problema da reflexão está em sua versão moderna, a qual está atrelada uma dúvida que põe em questão os próprios produtos do pensamento como a representação das coisas mesmas, sustentando assim uma diferença entre eles, e quebrando assim a identidade do ser e do pensar suposta pela velha metafísica (CL 1982 Liv.I, p.61). Hegel se refere a este tipo de reflexão como a “doença do nosso tempo” e aponta a figura de Kant como o principal responsável pela quebra daquela identidade.

Ao contrário, foi especialmente nos tempos modernos que foi suscitada a dúvida – e sustentada a diferença – entre o que seriam os produtos do nosso pensar e o que seriam as coisas nelas mesmas. Foi dito que o *em-si* das coisas era totalmente diverso do que fazíamos [idéia] delas. O ponto de vista, que afirma esse ser-separado, foi sobretudo por meio da filosofia crítica que se fez valer, contra a convicção de todo o mundo anterior, para o qual valia a concordância da coisa e do pensamento como algo fora de discussão. Em torno desse interesse gira a filosofia moderna. Mas a crença natural do homem é que essa oposição não é uma oposição verdadeira (...) A doença do nosso tempo é pensar que nosso conhecimento é apenas um conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra (Enc: §22).

De fato, a filosofia reflexiva moderna, e mais especificamente a filosofia crítica kantiana, constitui-se a partir de uma “posição cética” frente à razão (ao contestar a objetividade das idéias da razão), e que Hegel caracteriza, nos §§73-74 da *Fenomenologia*, como “um cuidado que parece correto”, ou um “temor de errar que introduz uma desconfiança na ciência” (metafísica). Contudo, tal cuidado e desconfiança da reflexão moderna produzem uma cisão originária que põe em dúvida a velha crença metafísica na identidade ser-pensar, tal como afirma Carmo Ferreira:

A cisão pressuposta no desencadear da reflexão, reside na distinção entre representação e objeto, entre consciência e ser. A emergência da consciência reflexa, do entendimento, ‘doença do espírito’, é um acontecimento primitivo que destrói a naturalidade do absoluto no homem, é a quebra da inocência da identidade (FERREIRA 1992, p.112).²²

desta maneira que procede em todos os seus dualismos: isso é da ordem do finito e do infinito, da razão e da sensibilidade, do real e do ideal, do subjetivo e do objetivo etc., e como tais irreconciliáveis.

²² Sobre o problema da filosofia como o da relação entre ser e pensar Cf. BONACCINI 2006, pp.149-154 e 2000, pp.411-420.

O movimento da reflexão que gera essa cisão é descrito por Hegel (de modo genético) nos §§73 e 74 da *Fenomenologia*. De um modo geral, Hegel expõe aí a gênese de um dualismo (posto pela reflexão) entre sujeito e objeto ou entre o conhecer e o absoluto, o qual representa um entrave à especulação filosófica. Assim, “a representação natural” da filosofia moderna, que se preocupa primeiro em pôr-se de acordo com o conhecer, antes mesmo de conhecer a coisa mesma, na medida mesma em que faz isso, transforma o conhecimento em objeto do próprio conhecimento – o que constitui precisamente o movimento da filosofia reflexiva moderna²³. A princípio parece correto esse cuidado, pois sendo o conhecer uma faculdade de natureza determinada, e também havendo diversos tipos de conhecimento, pode-se “alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade”. Mas, ao realizar esse movimento, a reflexão representa automaticamente o conhecimento como um *instrumento* ou um *meio* com o qual o absoluto é apreendido, tomando-o dessa forma como algo fora e separado (distinto) do absoluto, o que resulta no paradoxo de falar do conhecimento fora de sua efetividade e ainda assim como algo real²⁴ e verdadeiro²⁵, não fazendo isto sentido, sendo o mesmo que “não querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar” (Enc: §41).

Não obstante, o que há de se destacar nesse resultado da reflexão é justamente a maneira de seu proceder, onde tanto o seu produzir como os seus produtos são limitações que se dão no *ato do pôr ou do determinar*, os quais, para Hegel, pressupõem necessariamente um contrapor e um indeterminado, condicionado e condicionante, gerando sempre uma contradição/oposição e conseqüentemente um isolamento dos lados, cabendo à filosofia (à razão) mediar: “A mediação dessa contradição é a reflexão filosófica” (*Differenzschrift* 1989, p.17).

²³ Esta “representação natural” que constitui o movimento da reflexão é “natural” pela coerência da questão que ela põe, a saber, a pergunta pelo alcance e pelas condições de possibilidade do nosso conhecimento, pois parecem ser questões fundamentais que o pensamento se põe a si mesmo, e foi predominantemente isso que a filosofia moderna se colocou como questão, de Descartes à Kant, sendo este último a expressão da radicalização dessa questão. Contudo, este tipo de reflexão filosófica traz consigo limites para o próprio “conhecimento filosófico-metafísico”, ou seja, aquele que tem como objeto supremo da filosofia Deus ou Absoluto, e para Hegel “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto” (PhG: §75).

²⁴ “que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real” (PhG: §74).

²⁵ “que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro” (PhG: §74). Para Hegel, Conhecimento e Verdade só fazem sentido dentro da perspectiva de um conhecimento e de uma verdade absoluta, pois “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto” (PhG: §75). Desde o *Differenzschrift* Hegel pôs a tarefa da filosofia como conhecimento sistemático do absoluto, pois este é uma das pressuposições do estado de necessidade da filosofia: “Uma é o absoluto mesmo; ele é a meta, o que é buscado” (*Differenzschrift* 1989, p.16).

1.2.2. A mediação da contradição ou a reflexão filosófica (reflexão da reflexão ou a consciência de si da reflexão como razão)

Como dissemos acima, a solução que Hegel oferece àquele impasse da filosofia moderna é a incorporação do próprio entendimento reflexivo (que separa e fixa) à razão, como um momento da constituição do absoluto. Contudo, é preciso mostrar em que sentido isto se realiza, no que veremos que se efetiva na mesma medida da auto-crítica do entendimento reflexivo, ou, no momento de sua auto-aniquilação, pois nesta se apresenta como razão negativa ou momento negativo da constituição do absoluto. “A razão se expõe como força do absoluto negativo, e por isso como absoluto negar” (*Differenzschrift* 1989, p.17). Assim, coloca Hegel a necessidade de saber como se dá a passagem da reflexão à razão:

Antes de tudo temos que mostrar em que grau seja capaz a reflexão de captar o absoluto e que, em sua tarefa como especulação, traga consigo a possibilidade e a necessidade de ser sintetizada com a intuição absoluta, sendo, subjetivamente para si, tão completa como o é o seu produto, o absoluto construído para a consciência como consciente e inconsciente (*Differenzschrift* 1989, p.17).

Tal possibilidade da síntese da reflexão com a intuição absoluta se revela quando a própria reflexão faz de si mesma seu objeto, isto é, reflete sobre si mesma. Nesta reflexão, se dá a lei de sua autodestruição, se auto-aniquila, e isso porque a razão negativa, em sua “oculta eficácia” (inconsciente para o entendimento reflexivo), produz sempre determinações opostas, apresenta sempre a contradição. Nesse movimento crítico-destrutivo, o entendimento reflexivo toma consciência de si – de sua limitação, de sua finitude, mas também da totalidade objetiva que forma – e descobre-se razão, porque essa totalidade que ela vai compondo é o próprio processo de fazer-se a si mesmo do absoluto. Só desta forma, em relação com o absoluto, a reflexão tem consistência e é razão; fora dele é somente reflexão isolada, que fixa e separa os seus produtos (conceitos).

Na medida em que a reflexão faz de si mesma seu próprio objeto, é sua lei suprema – dada pela razão e mediante a qual se torna razão – sua própria aniquilação. ‘Ela’ somente tem consistência enquanto está no absoluto, porém como (‘somente’) reflexão está contraposta a ele. Isto significa que,

para ter consistência, tem que se dar a lei de sua autodestruição (*Differenzschrift* 1989, p.19).

Esta lei da razão, mencionada por Hegel, é a própria negatividade ou contradição²⁶ *imane*nte às determinações do entendimento²⁷, ou seja, a *negação* elevada ao nível da *necessidade*. Para Hegel, em todo ser-posto e em toda determinação já estão *necessariamente* pressupostos um contraposto e um indeterminado: “Cada ser, já que está posto, é um contraposto, condicionado e condicionante. Cada ser que o entendimento produz é um ser determinado, e o determinado tem diante de si e atrás de si algo indeterminado” (*Differenzschrift* 1989, pp.17-18), gerando isso uma inconsistência ou contradição que para o entendimento não tem valor algum, a não ser o de uma contradição que anula a si mesma. No entanto, se o entendimento se leva a sério, se toma o negativo e a contradição (que é razão, e enquanto tal *una* com o absoluto) como certa ou imane

nte às suas determinações, sua verdade é sua destruição, seu auto-aniquilamento, cabendo ressaltar que esta verdade, enquanto o entendimento permanece no seu “amor próprio”²⁸, lhe escapa e lhe é inconsciente, competindo à razão sua autoconsciência, ou seja, só enquanto relacionado à razão e ao absoluto o entendimento reflexivo tem consistência e consciência verdadeira de si.

²⁶ “A contradição é justamente a elevação da razão sobre as limitações do intelecto (‘entendimento reflexivo’) e a solução das mesmas” (CL 1982 Liv.I, p.62). Neste sentido afirma Beckenkamp: “A relação da reflexão com o absoluto é compreendida no momento necessário da contradição” (BECKENKAMP 2009, p.197).

²⁷ “Elevar-se sobre estas determinações, até alcançar o conhecimento do contraste contido nelas, é o grande passo negativo para o verdadeiro conceito da razão”, diz Hegel na *Ciência da Lógica* (CL 1982 Liv.I, p.62). Este conhecimento que Hegel refere é justamente a negatividade presente nas determinações do entendimento, o que põe a razão como a *força do negar* e a negatividade como constitutiva do absoluto.

²⁸ Este “amor próprio” constitui precisamente o caráter isolado do entendimento reflexivo, que se toma a si mesmo como absoluto, e dessa forma contrapõe-se à razão e suprime o absoluto. “Sua lei imane

nte, diz Hegel, mediante a qual se constituiria de modo absoluto a partir de sua própria força, é a lei da (‘não’) contradição, quer dizer, que seu ser-posto seja e permaneça” (*Differenzschrift* 1989, p.19). É justamente a partir dela (lei de não-contradição) que o entendimento fixa os seus produtos como absolutamente contrapostos ao absoluto, fazendo de si lei eterna e permanecendo entendimento, não chegando por isso a ser razão (*ibid*).

CAPÍTULO 2º

OS TRÊS MOMENTOS DO LÓGICO NA *ENCICLOPÉDIA*

Embora a *Differenzschrift* já contenha aspectos essenciais para entendermos a questão da crítica imanente – tal como a idéia de uma “oculta eficácia” da razão, que atua de forma inconsciente para o entendimento, ou o próprio conceito de negação imanente, isto é, de que em cada posição já está pressuposta uma contra-posição etc. –, é na *Enciclopédia* que a encontramos de forma mais explícita, organizada e sistematizada²⁹, pois aí topamos com o entendimento posto como um primeiro momento do processo lógico-conceitual (constitutivo ao pensamento e a realidade), o qual é seguido pelo momento Dialético (que é a negação ou relativização das posições fixas do entendimento) e pelo Especulativo (que unifica os dois primeiros). Mais precisamente, o que Hegel apresenta nestes três momentos ou estágios lógicos é o desenvolvimento necessário e imanente a todo processo lógico-real-efetivo, o que constitui a verdade que o próprio conceito dá a si mesmo em sua liberdade e autonomia onto-lógica, determinando também com isso o modo de conhecer especulativo (no sentido hegeliano) àquele que se proponha a filosofar ou pensar cientificamente (conceitualmente) sobre qualquer conteúdo filosófico – no que se põe, portanto, inseparavelmente, como princípio ontológico e epistemológico.

Estes três estágios ou momentos do conceito, Hegel os apresenta, primeiramente, na forma de uma divisão didática³⁰ que expõe o processo lógico-dialético em três momentos, respectivamente: o *lado abstrato* ou do *entendimento*; o *dialético* ou *negativamente racional* e o *especulativo* ou *positivamente racional*, os quais dizem respeito, como alerta Hegel, não a três partes distintas e isoladas da Lógica, e sim propriamente aos “*momentos de todo* (e qualquer) *lógico-real*, isto é, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (Enc: §79), ou seja, são parte integrante-imanente de todo e qualquer desenvolvimento conceitual, no que se verifica que “conceito” – no caso, o conceito de “conceito” –, para Hegel, não é algo estático, como uma essência universal definida e fixa, mas sim algo que tem um movimento próprio de fazer a si mesmo, determinado por um processo lógico-dialético que é o substancial e no qual o pensar e o conhecer em geral devem orientar-se. Este substancial-lógico que permeia todo o sistema é, para Hegel, o fundamento de todos os conceitos determinados; o núcleo

²⁹ Sobre a escolha da *Enciclopédia*, Cf. a introdução.

³⁰ “Hegel apresenta sua divisão da Lógica apenas como momento didático para a compreensão do processo”. (MORAES 2003, p.102).

conceitual de todo o conceito – ou seja, a própria determinação lógico-ontológico-dialética constitutiva de todo conceito ou da verdade em geral; em suma, “é a coisa em si e por si, o *lógos*, a razão do que é, a verdade” (CL 1982 Liv.I, p.52).³¹

Contudo, tal “divisão” tem também sua razão de ser enquanto apresenta, por assim dizer, uma diferença entre duas perspectivas de pensamento: a do *entendimento* e a da *razão*³², diferença esta fundamental que marca a posição crítica de Hegel frente a toda forma de pensar finita e parcial, mas com a ressalva de que, sendo o entendimento um momento (primeiro) integrante e necessário do processo lógico-dialético-conceitual de toda verdade, a razão especulativa (terceiro momento) emana de sua crítica – do entendimento – e não é nada sem em ele³³. Assim, ao mesmo tempo em que se apresentam os três momentos de *todo* desenvolvimento lógico-real-conceitual, marca-se também *a crítica do pensar do entendimento e a perspectiva da razão imanente a ela* – sendo que a crítica enquanto pura negação cética apresenta-se no momento dialético (ou negativamente racional) e a razão no momento especulativo (ou positivamente racional, o qual estabelece uma conexão necessária da negação com o negado³⁴), onde se dará a

³¹ Em um texto sobre o ensino da filosofia, Hegel apresenta esta mesma “divisão” como degraus que o filosofante deve percorrer até chegar à maturidade filosófica ou verdade especulativa (da sua filosofia). A referência a este texto é oportuna porque remete diretamente os três momentos acima aludidos ao interior do próprio conteúdo filosófico, no seu *método* e na sua *alma*, no que refere ao âmago movente e ao substancial da sua filosofia: “O conteúdo filosófico tem, no seu *método* e na sua *alma*, três formas; 1. é abstrato, 2. dialético, 3. especulativo. É *abstrato* porquanto existe em geral no elemento do pensar; mas de um modo simplesmente abstrato, em contraposição com o dialético e o especulativo, ele é o chamado elemento *intelectivo*, que fixa e chega a conhecer as determinações nas suas rígidas diferenças. O *dialético* é o movimento e a confusão das determinidades rígidas – a razão *negativa*. O *especulativo* é o positivamente racional, o primeiro e genuinamente filosófico.” (*Sobre o Ensino da Filosofia* 1989, p.12). Como se pode ver, a referência que Hegel faz aos três momentos do desenvolvimento do conceito remete ao método e alma do conteúdo filosófico, ou seja, ao seu substancial, à sua verdade, estando presente em todas as partes de sua filosofia.

³² Como lembra Alfredo Morais, “Essa diferença entre a perspectiva do Entendimento e da Razão é fundamental, já que sem ela se pode dar curso livremente à tendência da mente humana de fixar-se na unilateralidade” (MORAIS 2003, p.102) característica do entendimento, e esquecer-se do seu outro de si mesmo, isto é, seu negativo constitutivo.

³³ Um fragmento da época de Iena expressa bem esta relação da razão com o entendimento: “A razão sem o entendimento não é nada, o entendimento é, contudo, alguma coisa sem a razão. O entendimento não pode ser liquidado” (Apud LACROIX 2009, p.84).

³⁴ Cabe observar que ambos os momentos são chamados por Hegel de racionais (o Dialético ou *negativamente-racional* e o Especulativo ou *positivamente-racional*), sendo um negativo e outro positivo. Contudo, cabe notar que não são distintos ou estão separados, pois o especulativo-positivo resulta do dialético-negativo, que por sua vez é um *suprassumir* (*aufheben*: negar, conservar e elevar) do entendimento (primeiro momento), o que mostra que não estão separados, mas que fazem parte de um só e mesmo processo racional: o do desenvolvimento lógico-real do conceito ou da verdade em geral. Agora, no que diz respeito à racionalidade dos respectivos momentos, pode-se dizer, de uma forma geral, que a racionalidade do *dialético* está justamente em ser negação determinada de todo finito (contida em todo finito), e a do especulativo em ser a unidade das determinações opostas – a posição do finito do entendimento e sua negação imanente pelo dialético (este ponto ficará mais claro quando tratarmos especificamente destes dois momentos).

reconciliação dos opostos e, conseqüentemente, a integração da negação no especulativo³⁵. Dito isto, passemos agora aos próprios momentos deste *lógos*.

2.1. O elemento abstrato ou do entendimento³⁶

O pensar do entendimento é, para Hegel, a primeira referência do pensamento humano quando trata de conhecer o mundo³⁷. Trata-se, por assim dizer, da forma comum³⁸ e imediata de apreender as coisas e os pensamentos, cada qual concebido em sua identidade e diferença em relação uns aos outros. Aliás, os princípios que estão na base desta forma de pensar são justamente os de “identidade”, “não-contradição” (para Hegel, somente o desdobramento do “princípio de identidade”³⁹) e “terceiro excluído” (Enc: §§80, 115-119)⁴⁰, o que faz com que as determinações do entendimento sejam sempre fixas e se mantenham nessa fixidez, diferenciando-se e excluindo-se umas das outras. “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação

³⁵ Lutz Müller resume assim estes três momentos do lógico: “Os três momentos são: 1) o momento analítico do entendimento que decompõe o todo concreto imediatamente dado em suas determinações e, assim, nega a pretensa evidência de um conhecimento imediato do concreto, 2) o momento dialético, em que a limitação e a unilateralidade dessas determinações, repousando pretensamente em si mesmas em sua fixidez, revela a sua negatividade própria; esse movimento dialético da negatividade se apresenta como a suspensão (*Aufhebung*) da oposição e das limitações das determinações unilaterais, e se torna, portanto, o princípio do movimento do pensamento e da conexão necessária dessas determinações, – o momento ‘negativo-racional’, e, por fim, 3) o momento especulativo, que apreende e afirma a unidade integrativa dessas determinações na sua oposição, a identidade na sua diferença, e que é o resultado positivo da negação determinada, o momento ‘positivo-racional’” (LUTZ MÜLLER 2005, p.7).

³⁶ Aqui faremos uma caracterização geral do entendimento a partir da característica da *abstração*, tal como Hegel faz no §79 da Enciclopédia. Neste, ao determinar os três momentos lógicos do desenvolvimento do conceito, denomina o primeiro de *abstrato* ou *entendimento*, fazendo assim a *abstração* sinônima do entendimento. Também na *Ciência da Lógica*, Hegel caracteriza o entendimento pela a abstração: “Há que entendê-lo geralmente como entendimento que abstrai e, portanto, separa e que insiste nas suas separações” (CL 1982 Liv.I, p.61). No entanto, Hegel caracteriza também (na *Enciclopédia*) o entendimento pela *finitude* (§25), mas só trataremos desta no próximo capítulo, e veremos que finitude e abstração são conceitos complementares, que nessa relação compõem o conceito de Entendimento.

³⁷ “Quando se trata do pensar em geral, ou mais precisamente do conceituar, costuma-se com freqüência, nesse caso, ter diante dos olhos simplesmente a atividade do entendimento [pois] é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento”, com a ressalva de que o pensar não se reduz a isso, pois “o conceito não é simples determinação-de-entendimento” (Enc: §80).

³⁸ “Das operações do entendimento, diz Marcuse, resulta o tipo usual de pensamento que domina a vida cotidiana e a ciência”. (MARCUSE 2004, p.50).

³⁹ Enquanto expressa a sua forma negativa, isto é, que A não pode ser outro que ele mesmo (não-A). “A outra expressão do princípio de identidade: ‘A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A, tem forma negativa’; se chama o princípio de *contradição* (...) Esta forma consiste em que a identidade, como puro movimento da reflexão, é a simples negatividade, que está contida na forma mais ampla na citada segunda expressão do princípio” (CL 1982 Liv.II, p.43), ou seja, há apenas uma ampliação analítico-reflexiva de sua primeira forma

⁴⁰ Cf. Também MARCUSE 2004, p.50 e LACROIX 2009, p.86.

dela em relação a outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como (se fosse) para si subsistente e essente” (*Enc*: §80). Assim quando ouvimos alguém dizer, por exemplo, que “uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa”, expressa (com redundância) precisamente a forma como o entendimento tem para si diferenciado (a partir da identidade) seus conceitos e determinações. Uma criança que se transforma num homem adulto substitui as qualidades da infância pelas da vida adulta, e infância e maturidade são dois conceitos diferentes, e mesmo que nos referamos à mesma pessoa, eles ainda irão permanecer como absolutamente diferentes e sem nenhuma relação. Tal forma de conceber do entendimento é vista por Hegel como *abstrata*, porque fixa e isola as suas determinações, mantendo-as isoladas – ou seja, abstraídas umas das outras, mesmo que se refiram ao mesmo sujeito –, resultando disso um conhecimento não-dialético, isto é, que não assume as diferenças como momentos necessários e constitutivos de um todo, mas mantendo sempre a identidade, distinção e a separação dos seus conceitos e determinações⁴¹, ou seja, permanecendo na abstração. “O abstrair do entendimento é o fixar-se a força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência de outra determinidade” (*Enc*: §89). Assim, tomando aquele último exemplo como ilustração, o entendimento não capta que no próprio conceito de infância já está presente de forma negativa o conceito de maturidade, ou seja, a própria infância é algo que se determina a partir de um Outro (a maturidade) que é sua negação e afirmação, tal como a maturidade tem também na infância *seu outro de si mesmo*. Dessa forma, a maturidade é algo que trás consigo necessariamente a infância, e não é sem ela, compondo assim um todo processual ou uma compreensão que não exclui as diferenças, mas as toma como momentos necessariamente ligados um ao outro – o que ficará mais claro quando tratarmos dos momentos Dialético e Especulativo.

Como se pode depreender, o princípio de identidade é o grande determinante (neste momento) da abstração do entendimento, pois ele é o responsável pela fixidez e diferenciação das suas determinações.

⁴¹ “O ponto consiste, diz Alfredo Morais, na determinação precisa da caracterização do *Entendimento*, a saber, na sua função precípua de efetivar no conhecimento o separar e o distinguir” (MORAIS 2003, p.103).

A *identidade formal* ou *identidade de entendimento* é essa identidade enquanto se permanece fixo nela, e se abstrai da diferença. Ou melhor, a *abstração* é o pôr dessa identidade formal, a transformação de algo, que é em si concreto, nessa forma da simplicidade (Enc: §115).

Essa concretude aludida por Hegel é justamente a relação da *identidade* com a *diferença*, e neste ponto ele se faz crítico do princípio de identidade precisamente por sua pretensa separação e isolamento (abstração) da diferença. Mas sem a diferença, a identidade não passa de uma verdade vazia e sem conteúdo. Assim, àqueles que dizem que a identidade é diferente da diferença, argumenta Hegel que ao afirmarem isto

já dessa maneira estão a dizer que a *identidade é algo diferente*, pois dizem que a *identidade é diferente* da diferença; porquanto isso tem que ser admitido como natureza da identidade. Então resulta daí que a identidade não é diferente de modo extrínseco, mas que, nela mesma e em sua natureza reside o ser diferente (CL 1982 Liv.II, p.40).

Quer dizer, a identidade só é identidade por causa de sua diferença para com a diferença, ou seja, tem sua determinação e verdade (sua natureza) na diferença, e sem ela não passa de um princípio vazio, de uma verdade formal e incompleta, que dessa forma fica vulnerável às críticas que geralmente se fazem ao pensamento.

Todas essas censuras – de unilateralidade, de rigidez, de carência de conteúdo etc., que muitas vezes se fazem ao pensar, sobretudo do ponto de vista da sensação e da intuição imediata – têm seu fundamento na pressuposição distorcida de que a atividade do pensar seria apenas o abstrato pôr-o-idêntico; e é a própria lógica formal que confirma essa pressuposição, mediante o estabelecimento da pretensa lei suprema do pensamento [o princípio de identidade]. Se o pensar nada mais fosse que aquela identidade abstrata, deveria ser declarado a ocupação mais supérflua e mais enfadonha (Enc: §115 adendo).

Em suma, a única verdade da identidade é sua unidade com a diferença, e só nesta unidade ela tem consistência; fora dela é uma identidade formal, abstrata e sem conteúdo algum, pois não afirma nada mais que a tautologia $A=A$, ou, uma planta é uma planta.

Posta então essa relação do princípio de identidade com a abstração, uma outra forma de apurarmos aquela fixidez e unilateralidade do entendimento, que o caracteriza como abstrato, é averiguarmos diretamente na forma como o próprio entendimento estrutura seu pensar e conhecimentos. Definido por Kant (na *Lógica Transcendental*) como a faculdade das regras que contém os conceitos para pensar os objetos da experiência, o entendimento tem assim uma estrutura fixa e definida, cristalizada pelas categorias (os conceitos puros do entendimento) e pelos princípios básicos da racionalidade pressupostos (Identidade, Não-contradição e terceiro excluído), os quais organizam a nossa forma comum de pensar (não-dialética). Para Kant, pensar e julgar num sentido lato são a mesma coisa, o que significa que o pensamento tem sua própria forma na estrutura lógico-gramatical de uma proposição (S é P)⁴², na qual já se define aquela fixidez característica do entendimento que Hegel critica. Contudo, cabe aqui lembrar, que embora Kant conceba essa identidade entre pensar e julgar, o conhecer, em sua filosofia, está restrito aos objetos da experiência, não podendo assim o entendimento ultrapassar o uso empírico das categorias, diferentemente do que ocorria com a “antiga metafísica” (pré-crítica), que pressupunha já na estrutura do juízo (S é P) um sujeito como uma substância (ontológica) suporte de predicados⁴³. Portanto, é no sentido dessa antiga metafísica que analisaremos a relação do pensar do entendimento com a estrutura do juízo, e mais precisamente através da crítica realizada por Hegel (na *Enciclopédia*) a essa antiga metafísica, pois ela se dirige diretamente à forma como essa metafísica conhece seus objetos, a saber, por meio de predicados a sujeitos.

⁴² Para Kant, pensar e julgar se identificam, e é a partir das funções lógicas representadas pelos juízos que ele irá elencar todos os conceitos puros ou categorias do entendimento: “Podemos reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Com efeito, ele é uma faculdade de pensar (e suas) funções podem (...) ser todas encontradas desde que se possa apresentar completamente as funções da unidade nos juízos (...) Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida” (KANT 1996, B94,105/A69,75, p. 103, 108), ou seja, para cada função lógica de unidade contida nos juízos haverá uma categoria lógico-transcendental correspondente que, no final das contas, pretende esgotar toda a constituição funcional do entendimento puro.

⁴³ Em Kant, este sujeito ou esta substância tem apenas a função de um sujeito lógico na estrutura propositiva (e não metafísico), isto é, como o sujeito da predicação no juízo; e enquanto uma substância é apenas a referência a uma unidade qualitativa que é o próprio objeto da experiência, isto é, aquilo que dá unidade ao múltiplo sensível percebido, e assim, sem valor metafísico algum.

2.1.1. Entendimento e juízo: Crítica da fórmula “S é P”

A “*simples visão-do-entendimento sobre os objetos-da-razão*” (Enc: §27), é assim que Hegel se refere a essa antiga metafísica (pré-kantiana), querendo significar com isso a forma como ela conhece⁴⁴ seus objetos tradicionais (alma, mundo e deus), a saber, mediante uma pura reflexão do pensamento que dá a conhecer de forma direta (**por meio de predicados**) aqueles objetos. Por esse seu proceder (que assim se coloca acima do pensar kantiano) e também por não ter a consciência da oposição do pensar consigo mesmo, Hegel também chama essa metafísica de entendimento de “procedimento ingênuo”, a qual contém a *crença* de que mediante a pura reflexão

é conhecida a verdade, [a saber] que se apresenta ante a consciência o que os objetos verdadeiramente são. Nessa crença, o pensar vai direto aos objetos, reproduz de si mesmo o conteúdo das sensações e intuições, fazendo-o conteúdo do pensamento, e nele se satisfaz como na verdade. Toda a filosofia em seus começos, todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da consciência vivem nessa crença (Enc: §26).

Tal crença referida por Hegel é a própria posição da identidade entre o pensamento e o ser, entre o subjetivo e o objetivo, ou seja, que as determinações de pensamento correspondem às determinações das coisas mesmas, que a reflexão apreende de forma direta a verdade das coisas. Para Hegel, esta “velha crença natural dos homens” (Enc: §22, adendo) foi posta em dúvida, sobretudo, pela filosofia crítica kantiana, que considera os produtos do pensamento ou daquela reflexão apenas como algo subjetivo, sem objetividade metafísica alguma (Enc: pp.40-46), e assim, sustentando a diferença entre o pensar e o ser. Mas, para Hegel, o que somente interessa à filosofia é provar essa objetividade do pensamento (que a filosofia kantiana pôs em dúvida), a qual foi desde sempre válida para a filosofia e para a consciência dos homens em geral⁴⁵.

⁴⁴ Embora trata-se da “antiga metafísica”, diz Hegel que ela se faz sempre presente, pois é a visão do entendimento sobre os objetos da razão, e por isso “o exame mais preciso dessa maneira [de pensar] e de seu conteúdo-principal tem ao mesmo tempo esse interesse presente mais perto [nós]” (Enc: §27).

⁴⁵ “A tarefa da filosofia consiste somente em trazer expressamente à consciência o que, a respeito do pensamento, foi desde sempre válido para os homens. A filosofia, pois, nada estabelece de novo; o que nós apresentamos aqui por meio de nossa reflexão é já julgamento imediato de cada um” (Enc: §22, adendo).

A expressão *pensamentos objetivos* designa a verdade que deve ser o *objeto* absoluto da filosofia, não simplesmente sua *meta* (...) Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão “pensamento objetivo (...) Mas a expressão indica geralmente logo uma oposição, e em verdade uma oposição em torno de cuja determinação e validade gira o interesse do ponto de vista filosófico atual e a questão sobre a verdade e seu conhecimento (Enc: §§24-25).

No entanto, deve-se ressaltar aqui, que a metafísica (procedimento ingênuo) partia da pressuposição da identidade do pensamento e do ser, e como tal tinha para si o pensamento como algo objetivo e universal, posição esta que Hegel defende para a filosofia. Mas, deve-se lembrar aqui também, que Hegel se faz crítico dessa metafísica. Neste ponto, então, é preciso notar uma dupla posição de Hegel frente a essa antiga metafísica: uma de exaltação e outra de crítica. Hegel, por um lado, exalta essa metafísica por seu conteúdo especulativo, por sua posição especulativa a respeito do pensamento; mas, de outro lado, critica-a enquanto ela é “a *simples visão-do-entendimento* sobre os objetos-da-razão”, procurando mostrar as inconsistências e limites dessa maneira de pensar os objetos da metafísica. De um modo geral, sua crítica à antiga metafísica, tal como está posta na *Enciclopédia*, tem como alvo principal a forma como essa metafísica conhece seus objetos, ou seja, pela emissão de predicados a sujeitos, identificando-a, de certa forma, com uma crítica da linguagem (Horstmann 2009, p.193). A grande pergunta que Hegel se coloca é se a forma do juízo ou proposição (S é P) é adequada para conhecer a realidade e o absoluto. Assim, em linhas gerais, apresenta Hegel o problema:

Aquela metafísica pressupunha, em geral, que o conhecimento do absoluto se poderia obter desta maneira: por *lhe serem atribuídos predicados*; e não examinava nem as determinações-de-entendimento segundo seu conteúdo e valor próprios, nem tampouco essa forma, a de determinar o absoluto por meio de predicados (...) Não examinava se tais predicados eram em si e para si algo de verdadeiro, nem se a forma do juízo poderia ser a forma da verdade (Enc: §28).

Essa identidade ou concomitância entre a crítica da antiga metafísica e a crítica da linguagem (isto é, da forma do juízo) é possível por causa dos pressupostos assumidos pela metafísica ao se valer daquela forma do juízo (S é P) para conhecer seus objetos, a saber, um pressuposto *representacional* e outro *ontológico* (trataremos deste

no próximo subitem). No que diz respeito ao primeiro, afirma Hegel que a metafísica, enquanto se lança na emissão de predicados aos seus objetos, pressupõe *da representação* – e não do conceito mesmo – estes objetos como sujeitos dados já prontos, e somente a partir dessa representação tem o critério para julgar se os predicados são adequados.

Os objetos da antiga metafísica eram, decerto, totalidades que pertencem em si e para si a *razão*, (...) Mas a metafísica os recebia da *representação*, punha-os no fundamento como *sujeitos dados já prontos*, pela aplicação [que lhes fazia] das determinações-de-entendimento; e somente nessa representação tinha o *critério* [para julgar] se os predicados eram ou não adequados e satisfatórios (Enc: §30).

Assim, essa velha metafísica, enquanto filosofia escolástica, por exemplo, pressupunha da representação cristã os conceitos de Deus, alma etc., como um conteúdo já dado como pronto, no qual ela assentava os seus predicados que tinham o objetivo de justificar os dogmas da igreja (Enc: §§31 e 38, adendos). No entanto, retruca Hegel que só podemos saber algo sobre o conteúdo desse sujeito – o que este sujeito *é* – mediante os predicados que lhe são atribuídos; antes destes não tem como saber o que *é* o sujeito. Neste sentido, afirma:

Toda proposição exprime isso, pois somente pelo *predicado* (isto é, em filosofia, pela determinação-de-pensamento) é que se indica o que é o sujeito – quer dizer, a representação inicial (Enc: §31). Na proposição: ‘Deus é eterno’ etc., começa-se com a representação ‘Deus’; mas o que ele *é* não se sabe ainda; só o predicado enuncia o que ele *é*.

Antes do predicado, o sujeito é apenas uma palavra, um som vazio e sem sentido, que só ganha conteúdo e significação posteriormente com os predicados que lhe são atribuídos. “Numa proposição desse tipo se começa com a palavra “*Deus*”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz *o que Deus é*. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo” (PhG: §23). Dessa forma, a antiga metafísica só poderia trabalhar com o pressuposto de sujeitos dados como prontos pela representação, já que tais objetos-sujeitos só são conhecidos após os predicados. Essa metafísica, então, ao emitir seus vários predicados ou determinações-de-pensamento, pressupunha todo um

conteúdo, toda uma significação conceitual do objeto-sujeito que, no entanto, não está dado; não pode, logicamente, estar dado, porque não se pode conhecer o que é o sujeito de antemão sem seus predicados. Todo seu conteúdo e significação só podem vir depois. Se o sujeito-objeto do juízo estiver pressuposto (dado como já pronto) incorre-se no problema de saber se o predicado emitido a tal sujeito é adequado ou não a ele. Em forma de pergunta, temos a seguinte questão: como podemos saber se o predicado é adequado ao sujeito sem antes sabermos o conceito deste sujeito, que é justamente o que só vem depois dado pela definição do predicado? Para sabermos se o predicado é adequado ao sujeito, precisaríamos conhecer de antemão o conceito deste sujeito, o que não é possível, pois este conhecimento só vem com o predicado. Se tomarmos ainda o sujeito-objeto como algo dado e pronto, temos aí que os predicados, que pertencem a um sujeito que detém um saber a respeito daquele objeto, só podem ser entendidos como algo externo aquele sujeito, como algo que não pertence ao sujeito mesmo, mas a quem detém um saber sobre ele; além do mais, voltaríamos ao primeiro problema, o de saber se o predicado é adequado ou não ao sujeito. Sobre essa exterioridade, explica Hegel:

Toma-se o sujeito como ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo: só pode ser exterior (Phg: §23).

É oportuno notar que já no primeiro parágrafo da *Enciclopédia*, Hegel adverte que “a filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação e também como já admitido o método do conhecer – para começar e ir adiante” (Enc: §1). Pode sim pressupor uma familiaridade e interesse com os objetos da religião e de outras ciências, já que tais objetos não são de exclusividade do pensar filosófico, mas desde sempre imaginados, sentidos, intuídos, isto é, representados em geral. Ora, essa advertência de Hegel (já no primeiro parágrafo) aponta para o caminho que a sua filosofia vai trilhar, o qual não pode nem pressupor os objetos nem o método do conhecer, em razão da própria natureza do conteúdo do objeto (natureza dialética), que em sua filosofia, determina o próprio método do conhecimento. “Somente a *natureza do conteúdo* pode

ser o que *se move no* conhecimento científico, posto que é ao mesmo tempo a *própria reflexão do* conteúdo, o que *funda e cria sua própria determinação*” (CL 1982 Liv.I p.38). Isto indica uma mudança (inversão) metodológica que a filosofia de Hegel assume frente à própria natureza do conteúdo, o qual se determina a si mesmo e nesse movimento de auto-determinação determina também o procedimento do conhecimento científico. O conhecimento deve ser a reflexão (imaneente, e não exterior) do movimento do conteúdo em sua liberdade de fazer-se em-si e para-si, ou como diz Hegel, “o verdadeiro conhecimento de um objeto deve ser *do* tipo que se determina a si mesmo e não recebe de fora seus predicados” (Enc: §28, adendo). Como nos referimos no início deste capítulo, o “conceito”, em Hegel, tem um movimento próprio, que determina sua própria autonomia e liberdade (pois é o movimento de produzir-se a si mesmo), fazendo assim independe do sujeito da representação – que expressa o conhecimento por meio de predicados (fixos) a sujeitos (fixos) – a garantia de sua verdade. Esta autonomia do conceito, assim, tira o sujeito do seu lugar de condição de possibilidade do conhecimento, o que significa que a exposição científica de qualquer conceito deve acompanhar o movimento do próprio conceito, refletir-se ou determinar-se nele, tal como Hegel afirma em sua *Filosofia do Direito*: “Longe de ser a medida e o critério do conceito necessário e verdadeiro para si, a representação recebe dele a sua verdade, por ele se corrige e se conhece” (FD: §2). Daí que aquela forma da proposição não é adequada à forma da verdade, do conceito, do absoluto-sujeito, do infinito etc., que é auto-movimento, auto-determinação, auto-posição de si etc., e enquanto tal, põe-se como exterior ou não adequado aos predicados fixos que a antiga metafísica cunhava.

No entanto, há de se ressaltar, que com isso não se elimina o juízo em filosofia, mas este deve acompanhar o próprio movimento lógico-real do objeto. Nesse sentido, afirma Marcuse, que “a forma lógica de um juízo expressa uma ocorrência real”, quer dizer, que não pode ser exterior a este real.

Tomemos como exemplo o juízo ‘este homem é um escravo’. De acordo com Hegel, tal juízo significa que um homem (sujeito) foi escravizado (predicado) mas, embora escravo, continua a ser um homem e, portanto, essencialmente livre e em oposição àquele predicado. O juízo não é a atribuição de um predicado a um sujeito estável, mas a expressão de um processo real do sujeito, pelo qual este se torna diferente de si mesmo. O sujeito é o processo mesmo de vir-a-ser o predicado e de o contradizer. Este processo dissolve em uma multiplicidade de relações antagônicas os sujeitos estáveis que a lógica tradicional assumia. A realidade aparece como uma realidade dinâmica, na

qual todas as formas fixas se revelam meras abstrações (MARCUSE 2004, p.33).

Em suma, podemos dizer que existe uma diferença entre a estrutura fixa da proposição e a natureza lógico-dialética do conteúdo (dialética imanente ao conteúdo), o que faz com que a predicação seja exterior aos objetos. Note-se ainda que a partir dessa inversão na forma do conhecer, onde o sujeito do conhecimento não aplica mais de fora predicados exteriores ao objeto, mas acompanha a sua própria auto-determinação, o tradicional conceito de verdade como adequação do que se diz ao que o objeto é, também sofre uma mudança e ganha outro sentido: ele já não é mais a concordância de uma representação com um objeto, mas é a *concordância do objeto consigo mesmo*.

Chamamos comumente ‘verdade’ a concordância de um objeto com nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme nossa representação sobre ele. No sentido filosófico, ao contrário, verdade significa concordância de um objeto consigo mesmo. Assim, isto é uma significação da verdade totalmente diversa da mencionada anteriormente. Aliás, a significação mais profunda (filosófica) da verdade encontra-se já no uso comum da linguagem. Fala-se, por exemplo, de um *verdadeiro* amigo; e se entende, com isso, um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito da amizade; igualmente se fala de uma *verdadeira* obra-de-arte. Não-verdadeiro, então, quer dizer o mesmo que mau, inadequado em si mesmo. Nesse sentido, um mau Estado é um Estado não-verdadeiro, e 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 (Enc: §24, adendo 2)⁴⁶.

Verdade quer dizer, por conseguinte, aquilo que é idêntico ao seu conceito, à sua determinação essencial, à sua idealidade; ou em linguagem hegeliana, aquilo que é *em si e para si*. O homem, por exemplo, é racional *em si*, mas isso não significa que um embrião, sendo homem, seja efetivamente racional *para si*. “Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se *fez* a si mesma o que é *em si* – é homem para si; só essa é sua efetividade” (PhG: §21). Portanto, como diz Marcuse,

a verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, isto é, ela não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a todas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu conceito (MARCUSE 2004, p.32),

⁴⁶ Cf. também §213 e adendo.

quer dizer, ao seu *em si*, à sua determinação essencial que, enquanto não é para si efetivamente, é só pura potencialidade e idealidade.

2.1.2. Juízo, dogmatismo e abstração

Dito isso, é preciso agora ressaltar nessa crítica da forma do juízo o dogmatismo e a conseqüente abstração – já que esta é posta, neste capítulo, como sinônima do entendimento, ou, junto com a finitude, as duas características que definem o entendimento – que tal forma pressupõe. Assim, por ser a estrutura formal-abstrata constitutiva do sujeito cognitivo – por isso definida e fixa –, na qual ele já tem organizado *a priori* para si o que conhece, o entendimento tem como pressuposto nisso uma concepção do mundo como algo pronto e acabado desde sempre, no qual as coisas (os conceitos) são iguais desde sempre e o conhecimento delas sendo precisamente a apreensão desta identidade universal. Dessa forma, o que é ajuizado ou definido (pelo predicado) sobre um objeto – um “sujeito como ponto fixo” (PhG: §23) ou dado já como pronto (Enc: §30), isto é, uma substância ou uma identidade ontológica –, deve representá-lo precisamente em sua identidade e universalidade⁴⁷, definindo Hegel esta postura de conhecimento como finita e abstrata (Enc: §§227-229), porque não capta o movimento do conceito se realizando em si e para si no próprio conhecimento⁴⁸. Dito de outra forma, estas determinações finitas e dogmáticas de conhecimento excluem de si outras determinações opostas, as quais se põem justamente como finitização das primeiras, compondo um processo de infinitização da própria finitude, que será melhor explicado no capítulo seguinte.

Posta então essa fixidez da estrutura propositiva, qualquer definição (proposição) contrária (oposta) sobre o mesmo conceito de um sujeito ou mesmo uma mudança em seu interior (o que não é possível nesta perspectiva do entendimento, visto o sujeito ser uma identidade, um *em si* eterno e imutável etc., mas possível numa

⁴⁷ O que corresponde exatamente ao conceito clássico de verdade como *adequação* do que se diz ao que o objeto é.

⁴⁸ “Esse conhecimento não se sabe ainda como a atividade do conceito, a qual é somente em si, mas não para si. Seu comportamento aparece, para ele mesmo, uma atitude passiva, mas de fato é ativa” (Enc: §226).

perspectiva histórico-dialética) implicará uma quebra ontológica do conceito do próprio sujeito – porque ele já não permanecerá idêntico a si mesmo⁴⁹ – ou na veracidade ou falsidade de uma das posições contrárias⁵⁰, no que implica numa conseqüente escolha do *ou* isso *ou* aquilo⁵¹, característica do entendimento denunciada por Hegel como abstrata, porque unilateral e incapaz de pensar a unidade dos contrários (o concreto)⁵². Para Hegel, esta forma fixa do pensar comum, presa a uma oposição entre verdadeiro e falso, “obscurece o que importa ao conhecimento da verdade” (que é *o todo*, que se faz a partir de um processo dialético), pois este caráter fixo e unilateral do entendimento é incapaz, por seu conceito, de pensar uma relação ou uma unidade de contrários, visto aqueles três princípios lógicos aludidos acima (Identidade, Não-contradição e terceiro excluído) não o permitirem. Numa alusão à história da filosofia feita no prefácio a *Fenomenologia*, sobre “a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo assunto”, diz Hegel que a atitude frente ao embate dos

⁴⁹ Neste sentido das implicações ontológicas da contradição, esclarece Eduardo Luft: “Ora, uma convicção é veiculada por uma sentença que se supõe verdadeira. A sentença verdadeira expressa uma unidade conceitual que remete à unidade ontológica do objeto do discurso. Tornar possível a contradição no discurso significaria inviabilizar a unidade da sentença; tornar possível a incoerência no real significaria perturbar a unidade do ser”. (LUFT 2005, p.49).

⁵⁰ Como esclarece Cirne-Lima, em relação ao princípio de não-contradição, “duas proposições contrariamente opostas não podem ser simultaneamente verdadeiras, nem simultaneamente falsas. Se uma delas é verdadeira, a outra tem que ser falsa (...) Quem diz que a proposição ‘p’ é verdadeira não pode co-afirmar a falsidade de ‘p’, como não pode afirmar e negar o mesmo predicado determinado do mesmo sujeito” (CIRNE-LIMA 1996, p.13).

⁵¹ Na *Enciclopédia* (§32, adendo; 80, adendo 1; §119, adendo 2), Hegel se refere à abstração do “*ou-ou*”, feita pelo entendimento (pautada no princípio do “terceiro excluído”), e opõe a esta o concreto, que é o pensar a unidade de determinações diferentes. Todo o esforço de Hegel “foi superar o *ou... ou então*, característico de um pensamento capaz de apreender a unidade concreta, a unidade de determinações diferentes, a totalidade ou o sistema” (BOURGEOIS 2005, p.378).

⁵² De uma forma geral, a crítica feita por Hegel a esta pretensa forma absoluta da proposição tem como pressuposto básico a tese da *substância-sujeito*, que nega o repouso e o estaticismo da substância a favor de seu desenvolvimento dialético-efetivo em direção de sua própria realização efetiva. Mesmo quando enuncia no prefácio à *Fenomenologia* esta tese da *substância* (ou do Absoluto) *como sujeito*, Hegel a considera uma antecipação equívoca, pois “longe de ser a efetividade desse conceito (‘do Absoluto que é sujeito’), torna-se até mesmo impossível, já que põe o absoluto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento” (PhG: §23) do *em-si* ao *em-si-e-para-si*, ou seja, da potência à efetividade real, o que deixa patente que o Absoluto não é algo estático e que se apreende de imediato, mas se apresenta no fim, como um resultado com o seu vir-a-ser (PhG: §20). Ainda sobre esta antecipação equívoca da proposição, é oportuno um exemplo tirado dos *Princípios da Filosofia do Direito*, no qual Hegel critica o método formal “que exige e procura antes de tudo a definição”. Assim, diz ele “que nenhuma definição do homem seria possível no direito romano porque ela não poderia se estender ao escravo, cuja existência era uma ofensa ao conceito daquela definição” (FD §2), o que seria, além de um erro metodológico, também uma injustiça no contexto do direito moderno. (Sobre a crítica da estrutura propositiva Cf. FERREIRA 1992, pp.321-325; MARCUSE 2004, pp.32-33; LEBRUN 2006, pp.206-220; HORSTMANN 2009, pp.189-206; ARRUDA 2006, pp.101-102.

sistemas não é outra senão a da opinião comum (entendimento comum⁵³), presa àquela oposição lógica:

Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser um ou outro. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição (PhG: §2)⁵⁴.

Ora, é precisamente essa oposição lógica que determina o dogmatismo e a abstração – a oposição dos opostos, a exclusão da diferença etc. – da metafísica de entendimento, tal como Hegel afirma na *Enciclopédia*:

Essa metafísica tornou-se *dogmatismo* porque devia admitir, conforme a natureza das determinações finitas, que, de duas afirmações opostas (...) uma devia ser verdadeira, mas a outra falsa (...) O dogmático, no sentido estrito, consiste em que as determinações unilaterais de entendimento são retidas com exclusão das determinações opostas. Em geral, é o estrito *ou* [uma coisa] *ou* [outra], e em conformidade com isso diz-se, por exemplo: o mundo *ou* é finito *ou* infinito, mas *somente um* dos dois. O verdadeiro, o especulativo, ao contrário, é justamente o que não tem em si nenhuma determinação unilateral desse tipo, e nisso não se esgota; mas enquanto totalidade contém nele reunidas aquelas determinações que para o dogmatismo valem em sua separação como algo firme e verdadeiro (...) O dogmatismo da metafísica-de-entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento, quando, ao contrário, o idealismo da filosofia especulativa possui o princípio da totalidade, e se mostra como dominando a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. Assim, o idealismo dirá: o mundo não é só finito nem é só infinito, mas é essencialmente tanto uma [coisa] *quanto também* a outra, e, por isso, *nem* é uma *nem* é outra. Quer dizer, tais determinações não são válidas em seu isolamento, e só valem como suprassumidas (Enc: §32 e adendo)

⁵³ Por vezes, ao longo de toda sua obra, Hegel se refere ao pensar do Entendimento como o da “opinião comum”, “senso comum” ou “intelecto humano comum” (Cf., por exemplo, CL 1982 Liv.I p.61; *Sobre o Ensino da Filosofia* 1989, p.12).

⁵⁴ Na *Introdução à História da Filosofia* Hegel se opõe a essa forma de tomar a história da filosofia como uma galeria de opiniões, a qual o historiador contempla com mera erudição ou arbitra entre a verdade ou falsidade de uma ou outra filosofia peculiar, em nome de uma perspectiva que capte o significado da diversidade e do dever dos sistemas, sendo esta a própria posição da ciência filosófica especulativa: “Reconheçamos que se pode ter uma visão mais profunda do que significa a diversidade dos sistemas filosóficos. O conhecimento filosófico daquilo que é verdade e filosofia faz-nos compreender esta diversidade como tal num sentido bem diferente do de uma *oposição abstrata entre verdade e erro*. A explicação disto revelará o significado da história e da filosofia. Temos de mostrar que esta multiformidade de tantas filosofias não só prejudica a verdadeira, isto é, a possibilidade da filosofia, mas é absolutamente necessária para a ciência da filosofia, e lhe é essencial”. (*Introdução à História da Filosofia* 1974, p.340).

ou seja, como negadas, conservadas e elevadas⁵⁵. Tanto o ceticismo antigo – a partir de seu método *isostênico* –, como a filosofia kantiana – com as antinomias cosmológicas⁵⁶ – trouxeram à luz a contradição contida nas determinações finitas do entendimento⁵⁷, mas ambas não enxergando o especulativo (a necessidade e conexão lógicas ou a unidade dos opostos) contido em tal contradição, e apenas ficando em seu resultado meramente negativo⁵⁸. Para a antiga metafísica, a contradição não passava de um erro subjetivo no raciocinar⁵⁹, o que significa dizer que o objeto do discurso é aquilo que permanece assegurado como *o mesmo, o idêntico a si*, e o discurso de um sujeito cognitivo devendo captar essa sua identidade ontológica. Quando há contradição, o erro está no sujeito do raciocínio, e não na coisa, objeto do discurso. De duas afirmações contrárias sobre um mesmo objeto, uma delas deve ser falsa e/ou a outra verdadeira, não podendo ambas ser verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo, e conseqüentemente, estando um dos sujeitos do conhecimento certo ou errado. Portanto, se segue precisamente dessa fixidez e unilateralidade abstrata o dogmatismo da antiga metafísica, que se apega a uma das duas determinações, aferrando-se a ela, e exclui de si a sua outra contrária e constitutiva.

Como se pode ver, mais uma vez, os princípios lógicos (Identidade, Não-contradição e Terceiro excluído) são os determinantes da fixidez e unilateralidade dos

⁵⁵ O conceito de *aufheben* (suprassumir), que indica esta negação-conservação-elevação será tratado no próximo capítulo.

⁵⁶ Em relação às antinomias apresentadas por Kant, Hegel as considera como um resultado importante da filosofia kantiana, porém, retruca que Kant não atinou ao resultado positivo ou especulativo das antinomias, ficando apenas em seu resultado negativo da incognoscibilidade do *Em si* das coisas, e também na restrição a quatro antinomias, quando, para Hegel, elas estão presentes “em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e idéias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico” (Enc: §48), que apresentaremos no próximo capítulo.

⁵⁷ Esta contradição do *isostênico* e das antinomias, como lembra Vieweg, “representa para Hegel o resultado supremo e último de toda filosofia da reflexão, de toda filosofia do entendimento” (VIEWEG 2002a, p.13). Só tomando consciência desta contradição, deste resultado supremo, o entendimento reflexivo se eleva à razão.

⁵⁸ Como veremos no capítulo a seguir, as determinações de pensamento do entendimento são todas de natureza finita, e como tais, limitadas e determinadas por suas opostas, o que para o entendimento é um contra-senso por ser uma contradição, mas para *o pensar racional*, que nega e conserva tais determinações, tal oposição é justamente a expressão da própria razão ou do Infinito-positivo, que é a verdade das determinações finitas do entendimento. “Quando se trata do pensar, diz Hegel, deve-se distinguir o pensar finito meramente do *entendimento*, do pensar infinito *racional*. As determinações-do-pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações finitas. Ora, o verdadeiro é o infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito” (Enc: §28, adendo).

⁵⁹ “Do ponto de vista da velha metafísica, admitia-se que, quando o conhecer caía em contradições, era isso apenas um deslize acidental, e que repousava em uma falha subjetiva no silogizar e raciocinar” (Enc: §48, adendo).

produtos do entendimento e do conseqüente isolamento dos contrários⁶⁰, o que caracteriza precisamente a abstração. Neste ponto, em que se criticou o dogmatismo da metafísica, se fez mais evidente o princípio do terceiro excluído, o qual afirma que de duas proposições contrárias uma deve ser necessariamente verdadeira e a outra falsa, não havendo uma terceira possibilidade. Essa escolha do “*ou verdadeiro ou falso, ou isso ou aquilo, ou uma coisa ou outra etc.*”, põe totalmente como incompatíveis duas proposições opostas, ficando necessariamente na fixidez e unilateralidade de uma das duas. No entanto, para Hegel, o princípio do terceiro excluído contém um sentido especulativo, porque exprime “o conceito de que tudo é um *oposto*, de que é algo *determinado* ou como positivo ou como negativo” (CL 1982 Liv.II, p.72), ou seja, exprime a necessidade da oposição, do positivo e do negativo. Entretanto, diz Hegel, que

não se compreende geralmente nesse sentido, mas que deve significar apenas que, entre todos os predicados, somente convém a uma coisa um predicado próprio ou seu não-ser. O oposto significa aqui unicamente a falta [de tal determinação], ou antes, a *indeterminação*; e a proposição mesma é tão privada de significado que nem vale apenas expressá-la. Tomando, por exemplo, as determinações: doce, verde, quadrado – e deve-se tomar igualmente todos os predicados – e depois se diz do espírito que é doce ou não é doce, verde ou não verde, etc., esta é uma trivialidade que não leva a nada. A determinação, o predicado, tem que referir-se a algo. Este algo está determinado (diz a proposição); agora bem, a proposição tem que conter o seguinte: que a determinação se determine com mais exatidão, isto é, que se converta em determinação *em si*, vale dizer, em oposição. Em vez disso, a proposição tomada naquele sentido trivial passa diretamente da determinação ao seu não-ser em geral, quer dizer, regressa de novo a indeterminação (*ibid*).

Assim, apresenta-se um sentido trivial e outro especulativo do princípio do terceiro excluído: o primeiro enxerga numa proposição oposta somente o não-ser e a indeterminação, justamente por acreditar que a uma coisa somente convém um predicado que a determine, e desse modo afirmando a trivialidade de que, por exemplo, o mundo ou é finito ou infinito, o mel é doce ou não é doce, que Sócrates é filósofo ou não é filósofo; o segundo, enfatizando o primeiro, isto é, afirmando que o predicado deve determinar com exatidão um objeto determinado, que por isso só convém um

⁶⁰ A idéia de pensar uma unidade de contrários será esclarecida mais adiante quando falarmos dos momentos *dialético* e do *especulativo*. De momento fica somente a referência a esta fixidez e abstração do entendimento e o apontamento do pensamento dialético que une os contrários.

único predicado, põe com isso a posição necessária da oposição entre positivo e negativo, e dessa forma, a unidade entre os dois.

Por fim, de tudo que foi dito até aqui, temos que o sentido da abstração é justamente este: o de separar, isolar, dividir; e o seu produto, o abstrato, é o unilateral, o parcial, que não considera o seu outro como formando um todo consigo. Em um ensaio denominado *Quem pensa abstratamente?* (1807)⁶¹, Hegel explica esta noção de abstração de forma bem geral e didática, de forma que podemos depreender desse texto a noção germinal do conceito de abstração, o qual será posto agora em relação com o conceito de *totalidade* ou de um *todo* o qual pressupõe a abstração.

2.1.3. A noção de *abstração* no ensaio “Quem pensa abstratamente?” (1807)

Antes de abordar este ensaio de Hegel vale salientar que, mesmo não tendo o peso filosófico-conceitual de outros textos⁶² mais conhecidos, ele se apresenta significativo para abordar o conceito de abstrato – característica determinante do entendimento (*Verstand*) –, e isso por dois motivos: primeiro porque tematiza diretamente, pelo seu título, o nosso objeto (o abstrato); segundo, porque contém uma primeira noção do conceito de abstrato que podemos ter como base e guia, e “primeiro” não no sentido cronológico, mas da noção germinal do conceito. Dito isso, a primeira coisa a se destacar neste ensaio é o significado da palavra abstrato (ou do pensamento abstrato) dado por Hegel, o qual a “boa sociedade” ou o “belo mundo” – a sociedade (dita) culta e esclarecida contemporânea a Hegel, a quem se destina o ensaio⁶³ – já conhece, ou pelo menos pressupõe conhecer⁶⁴. Normalmente, a palavra *abstrato* remete

⁶¹ HEGEL, GWF. *Quem pensa abstratamente?* In: Revista Síntese Nova Fase. Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, volume 22, nº69 Abril-Junho 1995, pp.235-239.

⁶² Curto, de escrita livre e de exemplos cotidianos e cômicos, este ensaio foge à regra da obra árida e sistemática de Hegel. Contudo, não deixa de *pôr* e *tratar* a questão do pensamento abstrato, mesmo que o faça de forma cômica e geral. (Sobre as circunstâncias deste ensaio e sua peculiaridade metodológica, Cf. o artigo do professor Charles Feitosa: *O Flerte do Filósofo, O ensaio Quem Pensa Abstratamente? de Hegel* (FEITOSA 1995, pp.225-234).

⁶³ Este ensaio de Hegel, como esclarece Charles Feitosa, “é destinado a uma platéia seleta, que lê jornais e conhece Diderot” (Feitosa 1995, p.226), ou seja, o “belo mundo”. Esta sociedade culta rechaça o pensamento abstrato, a metafísica, como coisas ultrapassadas. Esse rechaço pressupõe que esta “boa sociedade” já conhece o significado destas palavras e os despreza, mas o que Hegel vai mostrar é justamente o contrário: vai dizer que esta mesma sociedade não só desconhece o que significa abstrato, como também pensa abstratamente.

⁶⁴ “O significado de pensamento e abstrato – que todos os presentes saibam isso, é o que se espera de uma boa sociedade e nós nos encontramos numa boa sociedade” (*Quem pensa abstratamente?* 1995, p.236).

imediatamente a *pensamento abstrato* (à *metafísica*) – aquilo que abstrai do concreto ou do físico para pensá-lo puramente –, coisas que o “belo mundo” pensa já estar ultrapassadas no tempo e que devem ser rejeitadas como antiquadas, no sentido de uma vestimenta que adorna pedras preciosas e muitos bordados, mas que, no entanto, já saíram de moda (*Quem pensa abstratamente?* 1995, p.237) ⁶⁵. Contudo, o sentido da palavra *abstrato* com que Hegel quer que “o belo mundo” se reconcilie modifica um pouco seu uso comum e remete ao sentido já aferido acima, que é o de unilateral, separado e isolado (de um todo ou totalidade) ⁶⁶. Mas para explicá-lo, Hegel se serve de alguns exemplos, dos quais destaco o seguinte: “Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se *somente*⁶⁷ de um criminoso e nada mais” (*ibid*). Este mesmo povo faz julgamentos morais repulsivos ao assassino e um padre acrescenta ainda que é um sinal da corrupção dos costumes. Para desconstruir essa visão abstrata, unilateral e esartejadora da figura do assassino, Hegel trata de retraçar a sua história, o seu caminho de formação, *inserindo-o assim num contexto maior* (ou num todo) que o envolve e determina sua verdade. Em linhas gerais, o assassino é alguém que teve uma educação deficiente; péssimas relações familiares; enfim, alguém excluído da sociedade e que viu no crime uma maneira de sobrevivência (*ibid*). Dessa forma, ao contextualizar o criminoso Hegel pode definir o sentido do *abstrato* ou do que significa pensar abstratamente: “Pensar abstratamente significa isto: ver no assassino somente o ato abstrato que ele é um assassino e através dessa simples qualidade anular toda a essência humana ainda remanescente nele” (*Quem pensa abstratamente?* 1995, p.237).

Dessa forma, o pensar abstrato se caracteriza justamente por ser o *abstrair* de um contexto maior – no caso, a história ou caminho de formação do assassino –, isto é,

Como se vê, Hegel já pressupõe ironicamente que o “Belo mundo” conhece o significado destas palavras. Aliás, as próprias expressões “belo mundo” e “boa sociedade” também estão carregadas de ironia, o que é uma marca deste ensaio, e que não é à toa, pois tem um papel pedagógico de desconstrução e reconstrução de algo que esta mesma sociedade dita culta julga saber. Nesse sentido, diz Charles Feitosa, que o objetivo de Hegel é iluminista: “*esclarecer (aufklären)* à sociedade as noções de pensamento e abstrato, mostrando que ela não apenas desconhece o que abomina, como também costuma pensar abstratamente” (FEITOSA 1995, p.226).

⁶⁵ Não obstante esse aspecto “*démodé*” do pensamento abstrato, esta mesma boa sociedade atribui também certo respeito a ele, como algo superior, grandioso e nobre, mas lhe atribui muito mais um aspecto de algo ultrapassado: “Para o belo mundo o pensamento abstrato surge como uma *Espèce*, algo de especial, através do qual não é possível se sobressair na sociedade em geral – como quando se usa roupas novas – mas muito mais como algo através do qual se exclui da sociedade ou se torna ridículo” (*Quem Pensa Abstratamente* Hegel 1995, p.236).

⁶⁶ “Hegel modifica o uso desse termo ao recuperar-lhe o sentido original: ‘abstrair’ (lat. *abstrahere*) significa separar, dividir, partir, ‘abstrato’, por sua vez, não significa apenas o não sensível, mas também o simples, o unilateral, o imóvel” (FEITOSA 1995, p.227).

⁶⁷ Este “somente” (grifo nosso) já indica a redução ou a abstração que se fará à figura do assassino.

um *Todo* ou *Totalidade* que estão pressupostos na abstração⁶⁸ e que a denuncia como uma visão falsa e parcial da realidade. Aliás, esse conceito do *Todo* é um pressuposto fundamental da filosofia de Hegel⁶⁹, porque está ligado diretamente à idéia de sistema – filosofia como sistema – e à própria natureza da verdade, bem como expressa a famosa frase do prefácio à *Fenomenologia*: “O verdadeiro é o todo”. Portanto, cabe indagar-nos sobre a natureza e o conteúdo deste *todo* para termos precisamente o significado da abstração que caracteriza o entendimento, o que nos remete, num primeiro sentido, à própria *idéia de sistema* ou da filosofia como sistema da totalidade da realidade; e num segundo sentido, que complementa o primeiro, nos transporta para dentro do próprio sistema, de sua dinamicidade dialética característica, ou do absoluto entendido não como algo imediato, mas como *um resultado junto com o seu vir-a-ser*.

2.1.4. A idéia de sistema e a atitude abstrativa do entendimento

A idéia de sistema representa, primeiramente, a forma de organização do saber científico, ou seja, sua característica específica. “A sistematicidade representa o caráter específico do saber científico” (FERREIRA 1992, p.207) – ou seja, um saber só é científico se apresentar-se na forma de sistema –, afirma Manoel do Carmo Ferreira em referência à relação ciência/sistema estabelecida por Kant⁷⁰, que fez de sua filosofia um sistema completo dos princípios do entendimento⁷¹, influenciando decisivamente o

⁶⁸ Ainda sobre a abstração, acrescenta Charles Feitosa que “o ‘pensamento abstrato’ é, na acepção hegeliana, um modo de considerar um objeto sem respeitar a complexidade que o constitui. O pensamento abstrato reduz o todo à parte, fixando-o segundo uma ou mais de suas propriedades” (FEITOSA 1995, p.227). Portanto, falar de abstração em Hegel pressupõe um *Todo* ou uma *Totalidade* como denuncia desta abstração.

⁶⁹ Sobre a importância do conceito de totalidade na filosofia de Hegel e sua repercussão na filosofia contemporânea, Cf. BORNHEIM 1981, pp.29-51.

⁷⁰ “É Kant o primeiro a identificar expressamente o projeto filosófico com o intento sistemático” (Ferreira 1992, p.207).

⁷¹ Ou “sistema de todos os princípios da razão pura”, como subscreve Walter Jaeschke, que segundo ele serve não só de unidade programática do projeto kantiano, mas também para o que ele chama de “filosofia alemã clássica”, a qual tem Kant como ponto de partida. É claro que há, na filosofia de Kant, uma distinção entre os conceitos de Razão (*Vernunft*) e Entendimento (*Verstand*), mas o autor citado aqui os toma como sinônimos, no sentido geral da existência de princípios a priori, que em Kant são estritamente subjetivos – como condição de possibilidade do conhecimento empírico –, e em Hegel subjetivo-objetivos, isto é, existentes e correspondentes com a realidade, o que marca a diferença (mas também a continuação) dos dois projetos filosóficos: um como Filosofia da Razão Subjetiva – ou como caracterizou mais precisamente o autor: “sistema de todos os princípios da razão pura” –, e o outro como Filosofia da Razão Objetiva – ou mais precisamente “sistema hegeliano tanto da razão pura quanto também da razão real na realidade”. Tanto num, como noutro, o intento filosófico-sistemático se

idealismo alemão posterior em sua forma de fazer e conceber a filosofia⁷², mesmo que nos limites do projeto crítico. Mas no que diz respeito ao que caracteriza propriamente um sistema, este é, para Kant, uma totalidade organizada e integrada de saber sob um princípio – “uma idéia” ou “conceito racional”: uma “unidade sistemática” – que determina o fim e a forma do todo. Nesse sentido, afirma o filósofo:

A unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência, isto é, faz um sistema a partir de um mero agregado de tais conhecimentos e por um sistema compreendo a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia, sendo esta última o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam uma em relação às outras são determinadas *a priori* por tal conceito (KANT, 1996, B860/A832, p.492).

Dessa forma, todas as proposições e conceitos (partes) de uma ciência (ou mesmo ciências particulares) devem estar ligados entre si, numa mútua pertença que os remeta a uma unidade sistemática que fundamenta o todo do saber e o torna congruente e orgânico, o que constitui propriamente a idéia de um saber da totalidade da realidade presente no projeto enciclopédico de Hegel⁷³. Contudo, é preciso esclarecer aqui que o sistema não diz respeito somente à forma da exposição do saber científico e nem se restringe, em Hegel, a uma exposição formal dos princípios subjetivos da razão, como em Kant, mas determina ou pressupõe também a própria natureza do conteúdo (em si e

caracteriza justamente em realizar a razão, que por isso tem, para o autor, uma função sistemática dominante na filosofia alemã clássica, que tem sua unidade como “filosofia da razão” (Cf. JAESCHKE 2004, pp.300-312). Neste sentido de uma unidade e continuação das filosofias de Kant e Hegel, podemos dizer então, que a filosofia deste último se põe como tarefa (*re*) *significar a razão*, pois desta (*re*) significação depende a realização plena da filosofia, que é o conhecimento do absoluto, no qual a razão também tem sua realização plena, porque razão e absoluto são sinônimos.

⁷² Os pós-kantianos, diz Kervégan, apropriaram-se da idéia de sistema de Kant para fazerem dela “a mola mestra de uma nova concepção do filosofar”. Para eles, acrescenta, “a sistematização não diz respeito somente ao modo de exposição, ela exprime a característica autofundadora da filosofia” (KERVÉGAN 2008, p.47). Na sua significação para Hegel, enfatiza Manoel do Carmo Ferreira, a questão do sistema é encarada “como o momento próprio da autocompreensão da filosofia, do confronto consigo mesma, num feixe temático que inclui o problema da sua exposição, da sua legitimidade como saber verdadeiro, dos seus fundamentos e do seu método como ciência”, (FERREIRA 1992, p. 206), o que é atestado com ênfase no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, quando afirma: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico” (PhG: §5); e no §14 da *Enciclopédia*, quando diz que “um filosofar sem sistema não pode ser algo científico”. Mas, como se verá mais adiante, esta sistematicidade da filosofia também tem sua razão de ser na crença metafísica da existência de um princípio absoluto que se dá realidade a si mesmo, e que nesse movimento de si constitui também o próprio saber filosófico-sistemático.

⁷³ Esta idéia de sistema já está presente na *Differenzschrift*: “A filosofia chega a ser um sistema enquanto é uma totalidade do saber produzida pela reflexão, um todo orgânico de conceitos cuja lei suprema não é o entendimento, mas a razão” (*Differenzschrift* 1989, p.25); contudo, ela tem seu acabamento no projeto de uma enciclopédia filosófica, que é justamente a expressão sistemática daquela totalidade do saber.

para si), pois uma forma “totalitária” de se fazer ciência pressupõe ou determina também um conteúdo “totalitário”, isto é, a crença numa totalidade objetiva ou numa unidade/totalidade do pensar e do ser. Vemos esta posição bem convicta em Hegel, para o qual a filosofia deve ser o conhecimento do absoluto, pois “só o absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto” (PhG: §75), e “a ciência que trata dele [absoluto] é essencialmente sistema”, pois “o verdadeiro somente é enquanto totalidade” (Enc: §14). Assim, uma filosofia do absoluto – nome filosófico para Deus, no sentido em que este é a verdade absoluta (Enc: §1) – só pode ser uma filosofia sistemática, pois aquela está para esta e vice-versa. Portanto, a idéia de sistema determina tanto a forma quanto o conteúdo da filosofia – como se vê na filosofia do absoluto de Hegel –, e esta só pode ter a forma de um sistema, pois do contrário não se constitui como saber da totalidade, nem como saber científico.

O sistema, tal como está exposto na *Enciclopédia*, é composto por uma Lógica (que é metafísica⁷⁴), uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito – podendo estas duas últimas ser chamadas de filosofias real ou da realidade (Realphilosophie), tal como Hegel assim as chamava no primeiro projeto de sistema em Iena – as quais estão fundamentadas na primeira. Com efeito, a Lógica ocupa, na filosofia de Hegel, um lugar central de fundamento de todo o sistema, porque contém as determinações essenciais do pensamento e, conseqüentemente, da realidade (natural e espiritual), pois para Hegel, bem como para “a antiga metafísica”, o pensamento é a própria verdade das coisas, sua essência. Tanto na *Enciclopédia* como na *Ciência da Lógica*, Hegel referencia e reverencia essa “antiga metafísica” por ter um conceito mais elevado do pensamento do que o tem a filosofia moderna, e o faz justamente no sentido de pôr a *objetividade do pensamento* como aquilo que deve ser objeto e meta da filosofia (Enc: §25). Assim afirma:

“A antiga metafísica tinha, a este respeito, um conceito do pensamento mais elevado do que se tem corrente em nossos dias. Esta metafísica, portanto,

⁷⁴“A Lógica coincide, pois, com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas*” (Enc: §24). No entanto, deve-se ter aqui em mente que o conceito de Lógica hegeliano vai um pouco além do estudo dos silogismos e das proposições, os quais a Lógica tradicional tinha por objeto. A Lógica especulativa hegeliana, além disso, inclui todo o sistema de categorias de pensamento de entendimento da antiga metafísica, mas relacionando-as e acrescentando outras categorias especulativas. “A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias” (Enc: §9).

estimava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, senão que constituíam mais bem sua essência, ou seja, que as *coisas e o pensamento* delas coincidem em e por si, isto é, que o pensamento e suas determinações iminentes e a natureza verdadeira das coisas constituem um só e mesmo conteúdo” (CL 1982 Liv.I, p.61)⁷⁵.

Se considerado assim em sua essencialidade, portanto, “como o verdadeiramente universal de todo [ser] natural e também de todo espiritual, então o pensar estende-se sobre todos eles, e é fundamento de todos” (Enc: §24, adendo 1). Dessa forma, pode-se concluir o lugar de fundamento da Lógica em relação às outras ciências (as filosofias da natureza e do espírito), as quais aparecem

“por assim dizer como uma lógica aplicada, pois a lógica é sua alma vivificante. O interesse das demais ciências é então somente conhecer as formas lógicas nas figuras da natureza e do espírito; figuras que são apenas uma peculiar maneira-de-exprimir-se do puro pensar (...) As noções lógicas não são nenhum *somente* em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um *somente* em relação às noções lógicas. São elas o fundamento, essente em si e para si, de tudo” (Enc: §24, adendo 2).

Não obstante a Lógica ocupar esse lugar de fundamento do sistema, o todo do saber (ou o todo da ciência/filosofia) é expresso por Hegel como constituindo um grande “círculo” (o sistema exposto em sua completude) no qual estão contidos outros “círculos” (as ciências/sistemas filosóficos particulares), formando assim “um círculo de círculos”:

Cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo 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 idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular (...) O todo da filosofia constitui, pois, uma ciência; mas ela pode ser vista também como um todo de muitas ciências particulares (Enc: §§15-16).

⁷⁵ Cf. também o adendo 1 ao §24 da *Enciclopédia*.

Essa co-pertença do todo e das partes – das partes que não são nada sem o todo, e este que só o é pelas partes que o compõem – é determinada justamente pela idéia (unidade sistemática) que se faz presente no sistema e que se desenvolve – de forma dialética – no seu interior (em cada uma das partes) ⁷⁶, no que faz Hegel afirmar

que as diferenças das ciências filosóficas são apenas determinações da idéia mesma, e é somente a idéia que se expõe nesses elementos diversos. Na natureza, não é um Outro que a idéia que é conhecido, mas a idéia está ali na forma da *extrusão*; assim como no espírito a mesma idéia está como *para si essente*, e *vindo-a-ser em si e para si* (Enc: §18).

Esta idéia é o próprio absoluto no movimento lógico-dialético de realizar seu conceito em si e para si – isto é, de saber-se espírito e assim realizar a ciência em sua totalidade ⁷⁷ –, mas que precisa também da mediação das ciências reais para dar-se realidade-efetiva (fazer-se mundo) e assim sair da abstração de um Deus puramente pensado, abstrato. Dessa forma, o absoluto não é algo que pode ser apreendido de imediato numa proposição ou numa dedução lógica abstrata, mas como o próprio Hegel o entende, ele se apresenta como um *resultado junto com o seu vir-a-ser*, pois só assim se constrói como uma *totalidade viva* e é algo concreto e efetivo em seu todo ⁷⁸. Esta concretude e efetividade do *todo* são dadas precisamente pela natureza do desenvolvimento do seu conceito, que assume no seu fazer-se “a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (PhG: §19), ou seja, assume a diferença, a negação e a contradição como constitutivas do seu processo, que o torna, como dissemos, numa totalidade viva ou orgânica (uma *substância viva*). A imagem exemplar que Hegel usa para ilustrar esta totalidade que se constrói a partir de um movimento de negação que

⁷⁶ Aliás, é essa co-pertença (sustentada pela idéia) que distingue a enciclopédia de Hegel das enciclopédias ordinárias, que são apenas agregados de ciências sem unidade, e enquanto tais excludentes entre si, podendo ser tomadas como expressões subjetivas, e assim, sem sistema. Para Hegel, “um conteúdo só tem justificação como o momento do todo; mas fora dele tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva” (Enc: § 14)

⁷⁷ “O que está expresso na representação que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito [e] o espírito, que se sabe assim desenvolvido como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (PhG: §25).

⁷⁸ “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser sujeito e vir-a-ser de si mesmo” (PhG: §20), o que faz do Absoluto não só o objeto da filosofia, mas também o/um sujeito que se faz a si mesmo, que é auto-movimento.

assume o próprio negado como constitutivo seu é a do desenvolvimento natural de uma planta. Assim, explica Hegel:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui a vida do todo (PhG: §2).

Acima nos referimos à atitude fixa e unilateral do entendimento frente à diversidade dos sistemas filosóficos. Vimos que sua posição frente àquela diversidade é de aprovação ou rejeição, de verdade ou falsidade, pois segundo os princípios lógicos de “contradição” e do “terceiro excluído” é impossível que possam existir duas verdades sobre o mesmo assunto e ao mesmo tempo, sendo uma delas necessariamente verdadeira ou falsa. Contudo, o que Hegel sustenta é que existe uma *necessidade* nessa contradição dos sistemas filosóficos – que veremos mais adiante (no segundo e terceiro momento *do lógico*) fundamentar-se no conceito de “negação determinada” –, que os liga uns aos outros e os fazem momentos do desenvolvimento de uma unidade/totalidade viva (orgânica), pondo desse modo que nem um, nem outro sistema, são verdadeiros separadamente, mas somente ganham verdade e concretude enquanto pensados dialeticamente, ou seja, numa *unidade de contrários*, que é unidade/totalidade concreta e efetiva por assumir em seu seio as diferenças. “Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo” (*ibid*), diz Hegel, justamente porque a *visão abstrata* e unilateral do entendimento, presa aos princípios de “identidade” e “não contradição” (isto é, presa ao seu “amor próprio”, que o define como “reflexão isolada”, como vimos acima na *Differenzschrift*), não é capaz de pensar aquela necessidade e unidade, e assim libertar-se de sua unilateralidade. “A consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários” (*ibid*), mas somente a razão especulativa (dialética) é capaz de reconhecer tal necessidade. Portanto, é precisamente essa unilateralidade do entendimento (que isola as suas determinações)

que o define como abstrato, porque é precisamente um abstrair do todo⁷⁹ que é a (sua) verdade⁸⁰.

⁷⁹ Nesse sentido, diz Paulo Menezes que para Hegel “o abstrato era sempre unilateral e, na sua parcialidade, incapaz de abarcar o movimento do todo. As coisas não são isso ou aquilo, e sim, isso e aquilo. O pensamento abstrato é que isola aspectos e momentos, hipostasiando o que só tem sentido numa rede de relações e no seio de uma totalidade” (MENEZES 2006, p.114).

⁸⁰ Entretanto, tanto o conceito de *abstração* como o de *totalidade*, só ficarão totalmente claros quando expusermos os dois momentos seguintes – o *dialético ou negativamente-racional* e o *especulativo ou positivamente-racional* –, porque neles veremos como se dá aquela *necessidade* da luta e da contradição que constituem a vida do todo, aferida acima por Hegel (PhG: §2); .

CAPÍTULO 3º

O MOMENTO DIALÉTICO (OU *NEGATIVAMENTE RACIONAL*) E O ESPECULATIVO (OU *POSITIVAMENTE RACIONAL*): A CRÍTICA DO ENTENDIMENTO (*VERSTAND*) E A PERSPECTIVA DA RAZÃO (*VERNUNFT*)

3.1. Esclarecimentos preliminares

Antes de começar a falar mais pormenorizadamente sobre estas duas determinações do lógico, cabe aqui justificar por que tomá-las separadas do entendimento – separação que tem aqui sua razão de ser não só na forma estrutural da exposição, mas também dentro da filosofia de Hegel –, já que não estão separadas, mas intrinsecamente ligadas entre si, fazendo parte de um só e mesmo processo lógico-conceitual. Assim, sendo o momento Dialético (ou *negativamente-racional*) o da *negação* das determinações fixas do entendimento, e o Especulativo (ou *positivamente racional*) o da reconciliação dos opostos (o posto e o contra-posto) e da elevação daquela negatividade a *positividade* (enquanto se apreende o resultado não como pura negação ou puro nada, mas como um *resultado* que contém em si as determinações negadas, isto é, conservadas), a passagem que se dá de um à outro, e que por assim dizer marca a “diferença” entre ambos, se dá somente pelo modo como se apreende aquela Negatividade do Dialético, ou seja: ou como *abstraída e isolada* daquilo que nega, tal como faz o ceticismo, sustentando o resultado puramente negativo da dialética; ou de forma a ver nessa negatividade um resultado positivo, que enquanto um *resultado*, resulta daquilo que nega e não é sem ele, conservando-o em seu seio. Dessa forma, a diferença ou a passagem de um ao outro só se dá pela maneira de se apreender essa Negatividade, categoria propriamente hegeliana e essencial ao seu sistema, porque está presente de forma absoluta e intransponível como *negação determinada* ou *imane*nte a toda determinação finita de entendimento. Nesse sentido, ambos os momentos podem assim ser abordados conjuntamente em um capítulo separado do entendimento. Tal separação se justifica aqui principalmente pelo fato de que a partir do momento *dialético* se começa a delinear a perspectiva filosófica propriamente hegeliana e o cumprimento do proposto neste trabalho, isto é, a crítica do entendimento (*Verstand*) e a perspectiva da razão (*Verstand*), ressaltando-se que o conceito desta razão advém precisamente da crítica feita ao entendimento e que esta mesma crítica pode também ser

entendida como um redimensionamento ou uma *re-significação* do próprio entendimento, no sentido de apontar o seu verdadeiro lugar e, dessa forma, deslocá-lo de sua pretensa posição de faculdade absoluta da verdade. Por sua vez, ainda, ambos os momentos (o Dialético e o Especulativo) tem em seus subtítulos a denominação de *racional* (negativamente racional e positivamente racional), consistindo tal racionalidade, precisamente, na *necessidade* e *concatenação lógica* do processo dialético, que pode ser expresso por isso como uma *racionalização da negatividade* (posição da própria razão hegeliana), que como foi apontado acima, pode ser apreendida de forma puramente negativa (cética) ou positiva (afirmativa, especulativa), seguindo isso os respectivos *momentos do lógico* que apresentaremos em seguida, mostrando concomitantemente a crítica do entendimento atrelada a eles⁸¹ e a perspectiva da razão que daí surge.

3.2. Do Dialético ao Especulativo e a perspectiva da Razão: Ou a passagem da dialética e do infinito negativo para a dialética e o infinito positivo.

O *momento dialético* é o da *negação* e do desvanecer das determinações fixas e finitas do entendimento, pois este “*determina* e mantêm firmes as determinações, [mas] a razão é negativa e *dialética*, porque resolve no nada as determinações do entendimento” (CL 1982 Liv.I, p.39). Posto assim, o Dialético é o momento da *negatividade* absoluta, ou como Hegel também o entende, o *momento cético*⁸² da filosofia, o que o caracteriza (o dialético) parcialmente⁸³ como uma *crítica* negativa das

⁸¹ Cabe aqui ressaltar, para que fique patente, que os três momentos do lógico estão intrinsecamente ligados entre si, fazendo parte de *um mesmo e único processo conceitual-racional*, que é o próprio processo lógico-dialético de fazer-se a si mesmo do absoluto. Na ciência deste, que é um sistema da totalidade da realidade, composto de partes (ciências filosóficas particulares, as quais constituem, cada uma, um todo filosófico), estes três momentos estão presentes e diretamente ligados ao desenvolvimento e realização de seus respectivos conteúdos-conceitos, portanto, constituindo a própria alma do sistema.

⁸² “O dialético, tomado para si pelo entendimento separadamente, constitui o *ceticismo* – sobretudo quando é mostrado em conceitos científicos: o ceticismo contém a simples negação como resultado do dialético” (Enc: §81), ficando assim somente nesse resultado puramente negativo da dialética.

⁸³ Digo-o *parcialmente* porque o ceticismo, na filosofia de Hegel, é apenas um momento (o dialético ou negativamente racional), e não o todo de sua filosofia, no que podemos dizer que se caracteriza parcialmente como uma crítica negativa do Entendimento. Essa crítica negativa do Entendimento, que apresenta sempre uma posição contrária às suas determinações finitas, significa para o Entendimento (se este a leva a sério) seu auto-anaquilamento ou a impossibilidade de se chegar verdade. Mas, para Hegel, este resultado puramente negativo tem justamente um significado contrário, ou seja, o da Verdade, mas o de uma Verdade que escapa à compreensão do Entendimento, a saber, a da dialética imanente contida nas suas determinações finitas. Dessa forma, seguido do negativamente-racional teremos o positivamente-racional ou Especulativo, que eleva a negatividade da crítica negativa à positividade, retirando assim a

posições fixas e finitas do entendimento, pois dissolve a todas, relegando-as a um *nada* (uma *nullidade*), e dessa forma apresentado um resultado puramente negativo para filosofia, tal como o ceticismo o apresenta. Para enfatizar essa negatividade ou criticidade do ceticismo identificada com o Dialético, Hegel esclarece que não se trata aqui do ceticismo de uma dúvida que tem como pano de fundo um zelo severo pela verdade e que ainda almeja alcançá-la, mas como o mesmo diz na *Fenomenologia*, trata-se de um *ceticismo que atingiu a perfeição* (PhG: §78), e que leva a consciência natural ou o entendimento ao desespero, por não obter satisfação alguma em seu saber (PhG: §78). Assim, em consonância com o texto da *Fenomenologia*, afirma na *Enciclopédia*:

O ceticismo não pode ser considerado simplesmente como uma doutrina-da-dúvida; **ele está, antes, absolutamente certo de sua coisa, isto é, da nulidade de todo o finito.** Quem somente duvida está ainda na esperança de que sua dúvida poderá ser resolvida, e que uma ou outra das determinações entre as quais oscila se mostrará como algo firme e verdadeiro. Ao contrário, **o ceticismo propriamente dito é o desespero rematado de tudo o que há de firme no entendimento**, e o sentimento daí resultante é o da imperturbabilidade e do repousar em si mesmo (Enc: §81 adendo).⁸⁴

A alusão a este “sentimento da imperturbabilidade”, deixa transparecer a referência direta de Hegel ao ceticismo antigo, o qual, tal como exposto por Sexto Empírico nas *Hipotiposis Pirrônicas*, tem como finalidade a *ataraxía* – isto é, a imperturbabilidade ou tranqüilidade da alma, alcançada mediante a suspensão do juízo (*epoché*) (HP I, 85, 91). Aliás, já num texto de juventude (*A Relação do ceticismo com a Filosofia*), Hegel toma partido do ceticismo antigo frente ao moderno, e isso em razão de duas coisas: primeiro, de não abrir exceção alguma a qualquer tipo de conhecimento, seja ele puramente racional ou empírico, e segundo, principalmente, pela sua *postura radicalmente crítica e negativa* frente a qualquer forma de dogmatismo, pois para “Hegel é justamente esta faceta crítico-destrutiva do ceticismo antigo que [lhe] interessa adotar como parte do desenvolvimento de sua filosofia” (PAREDES 2006, p.15).

filosofia do resultado puramente negativo da dialética ou do ceticismo – resultado que só é negativo para o entendimento.

⁸⁴ Grifo nosso.

Em sua acepção epistemológica elementar, o ceticismo antigo consiste basicamente em mostrar a precipitação do dogmático a partir da posição de que a toda tese sempre é possível *contrapor-lhe* outra de peso epistêmico equivalente. “O princípio básico da disposição cética é o de que a cada razão se opõe outra razão equivalente; pois cremos que daí se segue o não dogmatizar” (HP I, 87) ⁸⁵. Sexto também reforça essa idéia da *contraposição* quando fala sobre a forma como o ceticismo chega à suspensão do juízo: “Esta [suspensão do juízo] se alcança mediante a contraposição das coisas. Contrapomos aparências a aparências ou juízos a juízos ou alternadamente” (HP I, 93). Assumindo assim essa postura anti-dogmática, o ceticismo se apresenta como uma filosofia estritamente crítica e negativa em seu fazer “científico”, pois está ciente da importância e da eficácia do seu método *isostênico* (igualdade de validade) contra os dogmáticos (ou, contra o dogmatismo do entendimento⁸⁶), deixando assim, de resto, duas alternativas para toda pretensão objetiva de conhecimento do entendimento, a saber: a de continuar na arbitrariedade e unilateralidade das suas afirmações (alternativa dogmática), ou a de aceitar o resultado puramente negativo da contradição sempre renovada pelo método da contraposição (alternativa, por assim dizer, cético-niilista). Mas, se o ceticismo antigo lega este resultado puramente negativo à filosofia, como

⁸⁵ Todavia, Sexto também apresenta (complementarmente) um esboço mais específico e elaborado de modos argumentativos (*tropos*) para se chegar a suspensão do juízo e a conseqüente *ataraxia*, sendo os mais conhecidos os de Enesidemo, divididos em dez tropos, e os cinco modos de Agripa. Os dez tropos de Enesidemo têm como alvo, principalmente, o conhecimento obtido pelos sentidos, mostrando a relatividade que há tanto em relação ao sujeito como ao objeto do conhecimento, ora uma coisa podendo se apresentar de uma forma, ora de outra, dependendo de quem observa e do que é observado (HP I, 94-127). Os cinco tropos de Agripa são mais revestidos de um caráter lógico-racional, atacando mais diretamente os argumentos da “filosofia teórica”, ou melhor, mostrando a dificuldade que tais argumentos têm para se sustentarem. Assim, por exemplo, o tropo do *regresso ao infinito* exige dos argumentos que sustentam ou provam uma afirmação X que se justifiquem também eles, ou seja, que a cada argumento proposto como prova, outra prova seja dada para a mesma, e assim até ao infinito, de modo que se possa evitar o problema de uma postulação arbitrária. Por sua vez, o tropo do *círculo vicioso* questiona aquelas proposições que servem como provas, mas as quais ainda não foram provadas, no que se segue que a matéria supostamente provada não terá aceitação alguma se a sua pretensa sustentação não se confirmar si a mesma. Contudo, ainda que tal prova viesse a se justificar, ela precisaria, de acordo com o tropo do regresso ao infinito, de uma outra prova, e assim não escapando às malhas dos tropos. (HP I, 127-130).

⁸⁶ Dogmatismo e Entendimento, aqui, são sinônimos, na medida em que toda afirmação dogmática está embasada em conceitos de Entendimento. Mas cabe ressaltar que no vocabulário cético não existe o uso deste conceito “Entendimento”, sendo de uso da filosofia de Hegel. No contexto semântico-filosófico do ceticismo, o que há é o embate contra as afirmações dogmáticas do senso comum e da filosofia; no contexto da filosofia de Hegel, é o embate contra uma *forma de pensar finita*, a do Entendimento, na qual tanto os dogmatismos do senso comum, como o filosófico, estão inseridos. A relação de Hegel com o ceticismo se dá justamente no acolhimento deste (ceticismo) contra o pensar finito do Entendimento, para mostrar que todo conhecimento (afirmação) baseado em conceitos de Entendimento não se sustenta, pois sempre é possível contrapor outra afirmação de peso epistêmico equivalente, tal como o ceticismo apresenta. Hegel dirá que essa contraposição é possível exatamente pelo caráter da finitude das determinações do Entendimento, pela negatividade contida nelas. Cabe explicar, mais uma vez, que esse conceito de “finitude” também não existe no vocabulário cético, mas no hegeliano.

pode Hegel incorporá-lo a sua própria filosofia? Neste momento é preciso entender a forma como o faz e quais conceitos estão envolvidos nesta apropriação, no que envolve, de forma geral, o *reconhecimento e elevação* dessa *negatividade* cética ao nível de sua *necessidade e concatenação lógicas*, coisas de que o ceticismo, por si próprio, não tem consciência, cabendo à filosofia (no caso, à de Hegel) elevá-lo a essa consciência – que no caso já não será mais da alçada da consciência cética.

Por conseguinte, aquela “absolutidade” da negatividade cética Hegel a entenderá – fora das duas alternativas acima mencionadas – como *negação determinada* ou *imane*nte às determinações finitas do entendimento, o que significa que a contradição suscitada por ela não é algo exterior ao que é contradito ou negado, mas *necessariamente imane*nte (conexo, ligado) a ele. No sentido desta imanência – ou melhor, do seu contrário –, diz Hegel que a dialética (que tem *o negativo* como seu motor) é tomada comumente como uma “arte exterior”, usada astutamente para confundir conceitos determinados e assim suscitar uma confusão e uma *aparência de contradição* entre eles (Enc: §81); ou como uma arte sofisticada usada para defender interesses particulares (*ibid*), ou mesmo como uma “mania subjetiva de fazer cambalear e desagregar o permanente e o verdadeiro” para com isso se vangloriar (CL 1982 Liv.I, p.74). Mas, além dessas posições ordinárias sobre a dialética, que a tomam como uma arte exterior, Hegel chama a atenção para uma abordagem mais “científica” da dialética realizada por Platão e Kant, mas não menos equívoca e parcial. Assim, Platão, que para Hegel é o inventor da dialética nesse sentido científico, efetiva no diálogo *Parmênides* a perfeição dessa dialética enquanto concretiza nela uma forma de *ceticismo autêntico e perfeito*, que nega e destrói todas as determinações fixas produzidas pelo entendimento.

Que documento e sistema mais perfeito e consistente de ceticismo autêntico poderíamos encontrar que o *Parmênides* da filosofia platônica, o qual abarca e destrói todo o âmbito desse saber por conceitos de entendimento? Este ceticismo platônico não se dedica a *duvidar* destas verdades de entendimento (...), senão que se dedica a negar completamente toda verdade de um tal conhecimento. Este ceticismo não constitui uma coisa particular de um sistema, senão que ele mesmo é o lado negativo do conhecimento do absoluto e pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo (RCF 2006, p.65)⁸⁷.

⁸⁷ HEGEL, GWF. *Relación del Escepticismo con la Filosofía*. Trad. de Maria del Carmen Paraedes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006 (abreviado por RCF seguido do ano e número da página).

O interesse de Hegel na filosofia de Platão, e mais especificamente no *Parmênides*, dá-se justamente neste entrever negativo do absoluto que se apresenta na dialética tomada como um ceticismo perfeito. Contudo, embora entreveja o absoluto nessa negatividade radical cética, para Hegel, Platão não dá o passo para o positivo e afirmativo dessa dialética, isto é, não reconhece o princípio que ela afirma e contém, ficando na parcialidade do *nada* e do *negativo* de seu resultado. A dialética platônica do *Parmênides* tem, afirma na *Ciência da Lógica*, “por uma parte, a intenção de resolver e refutar por si mesmas as afirmações limitadas [do entendimento], mas, por outra, obtém em geral como resultado o nada” (CL 1982 Liv.I, p.74). Também no sentido daquela parcialidade, afirma no texto da *Relação do Ceticismo com a Filosofia* que “independentemente de que o *Parmênides* platônico apareça somente desse lado negativo”, Ficino, por exemplo, soube reconhecer o sagrado do estudo desta obra (RCF 2006, p.65).

Igualmente, Kant também entreviu, para Hegel, a verdade contida na dialética quando tratou as antinomias da razão pura, pois afirmou que essa dialética era algo imanente à razão, e com isso reconhecendo uma necessidade da contradição na própria razão, a qual Hegel considera uma das maiores contribuições dos tempos modernos. Porém, também ficou Kant no resultado negativo da dialética, neste caso, o da incognoscibilidade das coisas em si⁸⁸, pois não atinou para o *profundo* ou *especulativo* contido nas antinomias, ou seja, a própria afirmação de um princípio objetivo que é a própria *natureza dialética da razão*, do pensamento humano (CL 1982 Liv.I, 247). Kant, segundo Hegel, tratou as *antinomias* somente como conflitos *subjetivos* da razão pura ou ilusões decorrentes do uso puro (fora da experiência sensível) desta, pondo como solução destes conflitos “a chamada idealidade transcendental do mundo da percepção”, garantidora de juízos seguros sobre objetos da experiência possível. Mas para Hegel, tais conflitos ou antinomias não são subjetivas, mas *objetivas*, isto é, são a própria expressão da natureza dialética da razão, e sua

⁸⁸ “Embora a indicação das antinomias deva considerar-se um progresso muito importante do conhecimento filosófico, pois assim se descartou o dogmatismo rígido da metafísica-do-entendimento, e se chamou a atenção para o movimento dialético do pensar, é preciso ao mesmo tempo notar, sobre esse ponto, que Kant ficou aqui no resultado simplesmente negativo da incognoscibilidade do Em-si das coisas, e não penetrou até o conhecimento da verdadeira significação das antinomias” (Enc: §48 adendo).

verdadeira solução só pode consistir nisso: as duas determinações, enquanto são opostas e necessárias a um único e mesmo conceito, não podem valer, em sua unilateralidade, cada qual por si, mas somente possuem sua verdade no ser-superado, a saber, na unidade do seu conceito (CL 1982 Liv.II, p.248).

Tal unidade do conceito como ser-superado (suprassumido: negado, conservado e elevado) compõe, como veremos mais adiante, o terceiro momento do Lógico – o Especulativo ou positivamente-racional –, o qual é exatamente o momento que contém a unidade das determinações em sua oposição. Mas ainda sobre a solução kantiana das contradições nas antinomias cosmológicas, diz ironicamente Hegel, que esta ainda consiste numa “ternura para com as coisas do mundo”, ao se dizer que não é o próprio mundo que entra em contradição, mas *apenas* a razão e o espírito. “Não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição; senão que essa mácula *só* pertenceria à razão pensante, à *essência do espírito*” (Enc: §48). Assim, no entender de Hegel, Kant afirma que é *somente* a essência do espírito que entra em contradição, como se isso significasse pouca coisa e como se o espírito humano não fizesse parte do próprio mundo. No entanto, o espírito não pode ser considerado como um *somente*, pois nesta afirmação está contido também que *o humano* em todas as suas manifestações espirituais na história (Arte, Religião, Política, Filosofia) são também apenas um *somente*. Levando isto em consideração, pode Hegel dizer que

se agora a essência do mundo for comparada com a *essência* do espírito, pode-se admirar a ingenuidade com que foi posta e repetida a afirmação, cheia de humildade, de que não é a essência do mundo mas a essência pensante, a razão, que é em si contraditória; [e] nada adianta utilizar o rodeio de que a razão só cai em contradição por meio da aplicação *das categorias*. Com efeito, afirma-se ao mesmo tempo, quanto a isso, que essa aplicação é *necessária*, e que a razão não tem, para o conhecer, outras determinações que as categorias (*ibid*).

Esta aplicação das categorias mencionada por Hegel diz respeito aos objetos da metafísica (alma, mundo e deus), os quais, diz o próprio Kant, está a razão impelida naturalmente à eles, como uma espécie de disposição natural, como uma *metaphysica naturalis*, advinda da própria natureza universal da razão humana⁸⁹. Ora, se esta

⁸⁹ “embora não como ciência, a Metafísica é contudo real como disposição natural (*metaphysica naturalis*). Com efeito, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela própria necessidade, a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que não podem ser respondidas por

disposição é própria da natureza humana e se ela leva necessariamente a contradições, então não se pode tomá-la como um *somente* nem descartá-la como puras ilusões. Ao contrário, Kant afirma aí sem saber, entende Hegel, um princípio objetivo inerente ao espírito humano (a razão), mas que no entanto, relega ao irracional – porque burla o princípio lógico de não-contradição – e a ilusão subjetiva – em decorrência do uso puro (não empírico) das categorias.

Não obstante estas posições sobre a dialética – a ordinária, que a toma como uma arte exterior; e a “científica”, que não enxerga o *princípio* nela contido –, ela é, em sua verdade, a *contradição real e imanente* (interna) às determinações finitas do entendimento, pois todo finito já contém em si sua própria negação, seu suprasumir. Neste sentido, afirma Hegel:

O momento dialético é o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas (...) Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito em geral, [ou seja, o seu] ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto: suprasumir-se a si mesmo. O dialético (...) 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, ‘mas imanente’ – sobre o finito (...) ‘Este’ não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. Diz-se, assim, por exemplo: o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* ser mortal. Mas a verdadeira compreensão é esta: que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que em geral o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume (*ibid*).

Vê-se então que a negatividade imanente, aludida acima, se dá pela própria *natureza da finitude*. Seja no nível das coisas físicas, das idéias etc., qualquer determinação finita e fixa do entendimento, terá sempre sua negação, seu contraditório⁹⁰, e isso porque a finitude é um *limite* determinado precisamente pela

nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados, e assim alguma metafísica sempre existiu e continuará a existir realmente em todos os homens, tão logo a razão se estenda neles até a especulação” (KANT 1996, B21, p.63).

⁹⁰ “Por toda a parte, diz Hegel, *não há absolutamente nada* em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas” (Enc: §89).

negação que traz consigo⁹¹, sendo isto analisado por Hegel na *Lógica do Ser*, ou mais precisamente, na análise do *ser-aí*. Aliás, antes de analisarmos este conceito do *ser-aí*, cabe ressaltarmos que junto com a característica da *abstração*, a *finitude* integra com essa o conceito do entendimento (ou do pensar do entendimento). Assim, afirma Hegel no §25 da Enciclopédia:

Se as determinações-de-pensamento estão afetadas de uma oposição fixa, se são apenas de natureza *finita*, então são inadequadas à verdade, que é absolutamente em si e para si; assim não pode entrar a verdade no pensar. O pensar que só produz determinações finitas e nelas se move chama-se *entendimento* [Verstand] no sentido estrito do termo. Mais precisamente, a *finitude* das determinações-de-pensamento deve-se compreender de dois modos: um, em que são só *subjetivas* e tem a oposição permanente no objetivo; outro, em que, por seu *conteúdo limitado* em geral, persistem na oposição, tanto umas para com as outras como também, mais ainda, para com o absoluto (Enc: §25).

A *finitude subjetiva* diz respeito à oposição sujeito/consciência-objeto, a partir da qual os conceitos puros do entendimento (as categorias) são, no sentido kantiano, apenas condições formais *subjetivas* da apreensão de objetos dados na experiência. E, assim, são sem valor *objetivo-metafísico* algum, tal como, por exemplo, a categoria de *substância*, que representa apenas uma função lógica nos juízos enquanto sujeito ou objeto da predicação, e que por sua vez é também apenas a referência a uma unidade qualitativa, síntese da multiplicidade sensível⁹². Quanto à *finitude objetiva*, esta diz respeito, por sua vez, à limitação ou unilateralidade do conteúdo das determinações de pensamento do entendimento, ou seja, a sua fixidez e conseqüente oposição em relação às outras. Assim, ao determinar os seus conceitos (por exemplo, o de *universal*) ou emitir predicados sobre qualquer objeto (como os da metafísica, por exemplo: *deus*,

⁹¹ Finito, de um modo geral, é tudo aquilo que tem ou chega a um fim, que tem um limite. Este limite pode ser determinado, no nível do *ser-aí*, de duas formas: qualitativamente e quantitativamente, sendo que ambos os limites são determinados por meio da *negação* que trazem consigo. Desse modo, podemos dizer que um terreno de dois hectares tem um limite quantitativo por meio do qual *não* se estende para além desse limite, e um limite qualitativo por meio do qual *não* é uma lagoa (Cf. INWOOD 1997, p.207).

⁹² Sobre esta *finitude subjetiva*, afirma Lutz Müller: “A *finitude* das determinações do pensamento consiste, para Kant, apenas em que elas são determinações do pensamento finito do entendimento, as quais, como operações de unificação sintética do múltiplo já dado na intuição, são condições formais somente subjetivas, no sentido transcendental, que só conhecem e constituem os objetos enquanto fenômenos (...) Por serem “conceitos puros do entendimento”, categorias, elas são determinações universais e necessárias dos objetos conhecidos e constituídos como fenômenos, mas essa objetividade do pensamento permanece transcendentalmente subjetiva, porque elas são, diz Hegel, “somente nossos pensamentos” em face da coisa em si, que se diferencia delas por “uma fenda/abismo intransponível” (LUTZ MÜLLER 2003, p.8).

alma e mundo), o entendimento sempre põe essas suas determinações excluindo de si outras (o particular, em oposição ao universal, por exemplo), as quais estão presentes e que são, por assim dizer, o limite e a finitude dessas determinações. Neste sentido, diz Hegel, que o

Finito significa – expresso formalmente – aquilo que tem um fim; o que é, mas que deixa de ser onde está em conexão com seu Outro e, por conseguinte, é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu Outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite (...) O pensar da antiga metafísica era [um] pensar finito, pois ela se movia em determinações-de-pensamento cujo limite valia para ela como algo fixo, que por sua vez não era negado (Enc: §28 adendo).

Assim, a velha metafísica pensava que as suas determinações de pensamento valiam como algo fixo, último, definitivo, terminal etc., e justamente por isso Hegel entendia o seu pensar como finito, pois não considerava a negação (sempre presente) às suas afirmações (proposições), tal como o ceticismo antigo apresentava. Aliás, para Hegel, este ceticismo (com seu método *isostênico*) tinha justamente a função de apresentar a finitude das determinações de pensamento do entendimento por meio de contradições ou antinomias que os cétricos antigos apresentavam a todas as afirmações dogmáticas (Enc: §§32 adendo, 81 e adendo 2; CL 1982 Liv.II, p.247). Portanto, a finitude no sentido *objetivo*⁹³ é determinada precisamente por um *Outro* que é a *negação* e o limite do primeiro *posto*, como seu *contra-posto*, aplicando-se esta mesma lógica à toda extensão da realidade, tanto no nível das determinações puras de pensamento (ou razão pura) como também no nível da existência do *ser-aí*, cujo conceito trataremos a seguir, cuidando de mostrar a dialética ou a negatividade contida em seus momentos.

⁹³ Quanto a esta finitude objetiva, reforça aqui Lutz Müller, que ela é justamente “oriunda da limitação do conteúdo dessas determinações [do entendimento] e da sua oposição entre si, e, nessa medida, submete os ‘objetos da razão’, por ex., os objetos da metafísica clássica (alma, mundo, deus) ao seu simples modo de pensar finito, pretendendo conhecê-los atribuindo-lhes predicados finitos” (LUTZ MÜLLER 2003, p.8). Dessa forma, continua Lutz Müller, “o entendimento torna-se fonte de dogmatismo: ele crê poder determinar os objetos da razão mediante predicados representados como previamente dados, que repousariam em si mesmos na sua exterioridade recíproca, e que, mediante uma reflexão externa, na forma do juízo predicativo, são atribuídos a um referente, i.é, a um sujeito ‘já dado como pronto’ (E § 30). Esse dogmatismo do entendimento, que se detém diante da ‘finitude objetiva’ das determinações do pensamento, que as solidifica como predicados finitos e abstratos e os representa como excluindo os seus respectivos opostos, constitui o que Hegel chama de ‘dogmatismo da metafísica do entendimento’ (E § 32 Ad.) (*ibid*)”, sendo este dogmatismo tanto alvo da crítica cétrica antiga, como da dialética transcendental de Kant.

Por conseguinte, ao chegar à conclusão da primeira categoria de pensamento concreta da Lógica, o *vir-a-ser*⁹⁴, que não é somente a unidade dos abstratos Ser e Nada, mas também “o *desassossego em si*”⁹⁵, que tem como resultado ou expressão concreta o *ser-aí* imediato⁹⁶ (Enc: §89) – que já não é mais a abstração do *puro ser*, mas um Ser com uma *qualidade* que o determina, e que contém dentro de si, como constitutivos seu, o ser e o nada (determinados) em seu devir –, Hegel define a finitude precisamente pela *negação* que o *ser-aí* já contém em si e que o torna finito. Sendo o ser com uma determinidade (ou qualidade), o *ser-aí* se apresenta como Algo determinado (Enc: §90). Essa sua determinação se dá precisamente pela posição (oposição) de um Outro (Algo) que é sua negação e limite⁹⁷, no que o define tanto como um *ser-para-outro* (Enc: §91) – ou como sugere Benoît Timmermans, *Ser-por-outra-coisa* (TIMMERMANS 2005, p.27) –, como também um *ser-em-si*, pois afirma o seu ser em contraposição a um Outro. “A qualidade, enquanto esse ser-outro é sua determinação própria, mas, de início, diferente dela, é o *ser-para-Outro*: uma certa extensão do *ser-aí*, do Algo. O *ser* da qualidade enquanto tal, em contraposição a essa relação a Outro, é o *ser-em-si* (Enc: §91)”. Assim, este Outro que é sua negação e limite, e enquanto tal, sua própria determinação, só é algo indiferente ou exterior ao *ser-aí* apenas de início, mas na verdade é algo imanente ou idêntico a ele⁹⁸, no sentido de que não é sem ele. Para mostrar essa *necessidade e concatenação* dessa relação do Algo com o Outro, Hegel apresenta então a contradição ou a dialética *contida* neles.

⁹⁴ “O *vir-a-ser* é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; enquanto ser e nada são abstrações vazias (...) O *vir-a-ser*, enquanto primeira determinação de pensamento concreta, é ao mesmo tempo a primeira verdade” (Enc: §88), ou seja, o ser puro, sem determinação alguma, é o mesmo que o nada; e este, enquanto já é em si mesmo a pura carência de determinação, é o mesmo que o ser. Tomados nessa sua imediatidade e isolados um do outro, não passam de referências abstratas e vazias de pensamento que, no entanto, saem dessa sua condição quando pensados dentro da categoria que contém os dois, a saber, o *vir-a-ser* ou *devir*, que é a passagem do nada ao ser (nascer) e do ser ao nada (perecer). Portanto, para Hegel, o *devir* se apresenta como primeiro pensamento concreto e primeira verdade, pois supera (nega e conserva) a abstração vazia de ser e nada e se apresenta como conceito real.

⁹⁵ “a unidade que não é simplesmente, enquanto relação-a-si, carente-de-movimento; mas que, mediante a diversidade do ser e do nada, a qual nela há, é dentro de si contra si mesma. O *ser-aí* é essa unidade, ou é o *vir-a-ser* nessa forma da unidade; por isso o *ser-aí* é *unilateral* e *finito* (Enc: §88).

⁹⁶ Neste sentido, afirma Bonaccini: “O devir encontra-se superado nela [existência, *Dasein*, *ser-aí*] e já não é apenas ontológico: não se dá apenas no âmbito do fundamento do real, mas é de ora em diante também material e temporal, está *aí*. É tudo que *existe*. Todas as coisas estão-aí, nascem e morrem, *cumprem o seu ciclo*: ‘expiam’ e ‘pagam’ por suas ‘injustiças’, como dizia Anaximandro. Do devir, assim, veio à tona o ser determinado [o *ser-aí*]” (BONACCINI 2000, p.236).

⁹⁷ “Essa negação é o que chamamos *limite*. Somente em seu limite e por seu limite, algo é o que é” (Enc: § 92).

⁹⁸ “O ser-outro não é indiferente, exterior a ele, mas seu próprio momento”, ou seja, momento da constituição de si como Algo, que só é pelo Outro, e vice-versa (Enc: §92).

Se considerarmos agora, mais de perto, o que temos no limite, veremos como contém em si uma contradição, e se mostra assim como dialético. É que o limite, de um lado, constitui a realidade do ser-aí; e de outro lado é sua negação. Ora, além disso, o limite, enquanto é negação do Algo, não é um nada abstrato em geral, mas um nada essente, ou seja, aquilo que chamamos um Outro. Junto com [o] Algo, logo nos ocorre o Outro, e sabemos que não há somente Algo, mas que também há ainda Outro. Ora, o Outro não é um [ser] tal que nós só encontramos de tal forma que o Algo também poderia ser pensado sem ele; **mas Algo é em si o Outro de si mesmo**, e o limite do Algo se lhe torna objetivo no Outro. Se agora indagarmos sobre a diferença entre o Algo e o Outro, mostra-se que os dois são o mesmo; identidade que no latim está também expressa pela designação *aliud-aliud*. O Outro, perante um Algo, é ele mesmo um Algo, e dizemos por conseguinte: algo Outro [aliquid aliud, alguma outra coisa]. Iguamente, de outro lado, o primeiro Algo, diante do Outro determinado igualmente como Algo, ele mesmo é um Outro. Quando dizemos: *algo* Outro, representamo-nos primeiro que Algo, tomado por si mesmo, é somente Algo; e a determinação de ser um Outro lhe pertence somente por uma consideração puramente exterior. Acreditamos, por exemplo, que a lua, que é algo outro que o sol, poderia muito bem ser, se o sol não fosse. Mas, de fato, a lua (enquanto Algo) tem, nela mesma, seu Outro, e isso constitui sua finitude (...) Com isso está expressa, de maneira geral, a natureza do finito, que enquanto Algo não defronta indiferentemente o Outro, mas é em si o Outro de si mesmo, e por isso se altera (Enc: §92 adendo).⁹⁹

Algo se põe desde sempre diferenciando-se ou negando Outro. É isto o que determina sua qualidade e o torna Algo limitado e finito. Ele já é em si mesmo negação de um Outro, e só nesta diferença se afirma: um círculo *não é* um quadrado, por exemplo. Mas, enquanto este Algo se põe negando Outro, nega a si mesmo para se afirmar neste Outro que é sua negação e limite, e assim, Algo e Outro são conceitos dependentes e intercambiáveis (BONACCINI 2000, p.237)¹⁰⁰ precisamente por essa dupla negação: negação do Outro e de si (nega a si para se afirmar num outro que é sua negação, compondo assim uma negação da negação). É assim que se apresenta o exemplo dado acima por Hegel: A lua se apresenta numa dupla negação: negação do sol (a lua *não-é* o sol) e negação de si mesma, na medida em que para se afirmar enquanto tal precisa de um Outro (o sol), ou seja, nega a si para se afirmar num outro que é sua negação (nega a negação). Enquanto precisa deste outro para se afirmar é um ser-para-outro, mas que ao mesmo tempo, em seu retorno a si, é um ser-em-si, não havendo distinção entre ambos. Essa *mútua dependência* do Algo e do Outro (algo) que é por meio da negação, eleva esta, então, ao nível da necessidade e concatenação lógicas, racionalizando, dessa forma, o *momento dialético* (ou *negativamente racional*) por via da *mediação negativa* contida no Algo e no Outro.

⁹⁹ Grifo nosso.

¹⁰⁰ Uma boa análise dessa dialética da finitude pode ser encontrada em BONACCINI 2000, pp.236-247.

Não obstante, nesta dialética, diz ainda Hegel, “Algo se torna um outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um outro, e assim por diante, até ao infinito” (Enc: §93), o que significa dizer que nessa *passagem* de Um ao Outro, o finito finda-se, ou seja, perece continuamente, infinitamente. Quando a lua *é*, o sol *não é*; Quando o sol *é*, a lua *não é*. Quando Um está, o Outro não está. O Outro, enquanto negação e limite imanente, é também aniquilação do Algo (o outro), fazendo-o cessar (e vice-versa), no que se pode concluir que, entendidos dentro dessa sua finitude, também *estão fadados a perecer*, pois a presença de um é o desaparecimento do outro, e assim infinitamente (mesmo que este exemplo se ponha dentro de uma circularidade natural). O ser-aí (finito) é esse eterno *dever* (ser e não-ser...), pois o perecer do finito é perecimento para que um outro (finito) venha-a-ser, e assim infinitamente, compondo isto o próprio *dever* concreto da existência. Para Hegel, esta “alterabilidade” infinita do finito – seu passar para outro ou tornar-se outro – é algo que já está presente *necessariamente* no conceito do ser-aí¹⁰¹, mas que, no entanto, o entendimento enxerga como algo somente negativo e abstrato, ou seja, que se sucede apenas de negação a negação infinitamente (ser, não-ser... tomados separadamente), e que assim não tem significado nenhum a não ser o da obviedade de que as coisas finitas perecem porque são finitas, e não porque no conceito do ser-aí finito já esteja dado logicamente seu perecimento. Para Hegel

essa *infinitude é má* ou *negativa* infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual, entretanto, nasce também de novo; por isso igualmente não está suprasumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o *dever-ser* do suprasumir do finito. O progresso até o infinito fica no enunciar da contradição que o infinito contém – de que é tanto *Algo* como é seu *Outro*; e é o prosseguir, que se pereniza, da alternância dessas determinações que se causam uma a outra (Enc: §94).

De fato, diz Hegel, “se fazemos incidir, fora um do outro, esses dois momentos do ser-aí, Algo e Outro, teremos o seguinte: Algo se torna um Outro, e esse Outro é, ele mesmo, um Algo que como tal em seguida se altera igualmente, e assim por diante, até o infinito (Enc: §94). Contudo, só teremos o conceito daquela *má* ou *negativa*

¹⁰¹ “Nós sabemos decerto também que todo o finito (e o ser-aí é um finito) está submetido a alteração. Mas essa “alterabilidade” do ser-aí aparece a representação como uma simples possibilidade, cuja a realização não está fundada nela mesma. De fato, alterar-se reside no conceito do ser-aí, e a alteração é só a manifestação do que o ser-aí é em si. O vivente morre, e na verdade simplesmente pelo motivo de que, como tal, carrega dentro de si o gérmen da morte” (Enc: §92).

infinitude, e da *alterabilidade* do finito como algo da ordem da possibilidade (ou *dever-ser*) ou da obviedade, se tomarmos os dois momentos do ser-aí (Algo e Outro) “fora um do outro”. O problema dessa *má* ou *negativa* infinitude é justamente este (como apontou Hegel acima): que o finito (nela) não está suprassumido¹⁰² efetivamente (negado, conservado e elevado), mas está posto apenas como um *dever-ser* (*ibid*). O termo alemão *Aufheben* – traduzido para o português comumente por “suprassumir”¹⁰³ – tem, como esclarece Hegel, tanto o sentido de *pôr um fim, fazer cessar*, como o de *conservar* (CL 1982 Liv.I, p.139). A dupla negação do Algo e do Outro que os tornam interdependentes, como vimos em sua dialética exposta acima, traz esse sentido de *Aufheben*: o Algo, que nega e é negado pelo Outro, não é totalmente eliminado ou transformado em *nada* por este último, mas *conservado* na medida em que *é necessário* para que esse-Outro (que é sua negação) advenha; dessa forma, o negado só é um *nada* se tomado em sua *imediatez*, mas que na verdade se mostra como um *mediato*, porque necessário para que um Outro surja; ou seja, na medida em que ele (o negado) só o é enquanto o *resultado* de uma negação, é um *mediato*, isto é, a mediação para o surgimento de um Outro. “O que se elimina não se converte, por isso, no nada. O nada é o *mediato*; o eliminado, ao contrário, é um *mediato*; é o não existente, mas como *resultado*, saído de um ser. Portanto, tem a *determinação, da qual procede, ainda em si*” (*ibid*). Vê-se aqui que a preocupação de Hegel é que não se tome o eliminado como um puro nada¹⁰⁴, pois se entendido assim, prevalecerá a infinitude negativa, que põe o *negado* e a *negação* (ser e não-ser) separados um do outro, um anulando o outro, não enxergando assim a mediação ou a conexão que compõe o todo processual do qual fazem parte.

¹⁰² Aliás, este termo-conceito está posto na própria definição do Momento dialético dada por Hegel (Enc: §81) e é de extrema importância tanto para sua compreensão, como para a do momento especulativo.

¹⁰³ Alfredo Morais, em seu comentário sobre a *Enciclopédia*, justifica a tradução de *Aufheben* por “suprassumir”: Este “é, segundo nos parece, o que melhor traduz semanticamente o *Aufheben* (negar, conservar, elevar), termo-chave usado por Hegel para explicar o movimento interno do processo dialético; assim, *suprassumir*, como recurso de construção lingüístico que associa foneticamente termos que conjugam o significado que se deseja expressar, contém em si *supra* (elevar, ir além, ultrapassar) + *assumir* (conservar, manter para si) + *sumir* (negar, desaparecer), prestando-se, ademais, por não ser de uso da linguagem comum, a se constituir em termo técnico, preservando, no entanto, o caráter exotérico que, segundo Hegel, deve caracterizar o fazer científico e o seu expressar” (MORAIS 2003, p.105). Contudo, encontram-se também em outras traduções as expressões: *superar, eliminar, nulificar, ultrapassar, cancelar* etc. Sobre estas e outras traduções do termo *aufheben* Cf. MENEZES 1969, p.251.

¹⁰⁴ Aliás, o entendimento desses conceitos (*o eliminar* e *o eliminado*) é de fundamental importância para a filosofia de Hegel, tal como ele chama a atenção: “O *eliminar [Aufheben]* e o *eliminado* (isto é, o ideal) representa um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que se apresenta absolutamente em todas as partes, e cujo significado deve compreender-se de maneira determinada, e distinguir-se especialmente do nada” (CL 1982 Liv.I p.139).

Portanto, se tomamos o Algo e o Outro como interdependentes ou conexos, teremos um infinito que não é somente pura negação infinita do finito, mas que tem uma racionalidade que se apresenta justamente nessa conexão do Algo com Outro (que se dá por meio da negação), e dessa forma, passamos daquela dialética puramente negativa e abstrata da finitude para a posição de um fundamento ou princípio que é o próprio infinito que *se faz a si mesmo* por meio da (ou na sua relação com a) finitude, se mostrando agora como um infinito *positivo* ou *afirmativo* (verdadeira infinitude) e que por sua vez se faz imanente à própria finitude. É exatamente neste infinito afirmativo que temos a passagem do *momento dialético (negativamente racional)* para o *especulativo (positivamente racional)*, pois aqui a negatividade da dialética dá um passo à frente, isto é, sai da sua condição de negação abstrata (abstraída daquilo que nega) para a afirmação de um princípio, a própria infinitude positiva que *apreende a unidade dos opostos* (unidade concreta)¹⁰⁵ em seu *processo dialético* de fazer-se a si mesma. É no sentido dessa unidade que o momento especulativo é definido:

O *especulativo* ou *positivamente racional*, apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]. A dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado*, ou por seu resultado na verdade não ser o *nada vazio, abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um *nada imediato*, mas um resultado (Enc: §82).

Como se percebe pela última oração da citação, tudo depende de apreender o resultado negativo da dialética não como um puro nada (“imediato”, “vazio” e “abstrato”), mas, segundo a *Fenomenologia*, como um “nada *daquilo de que resulta* (...) *daquilo donde procede*” e que, portanto, não é sem ele (PhG: §79). O “conteúdo determinado” da dialética, que lhe dá um “resultado positivo”, é justamente este: que o nada é o **resultado** de uma negação que traz contida em si (conservada) as determinações do negado, compondo assim um todo ou uma unidade relacional entre os dois, porque fazem parte de um só e mesmo processo dialético. É precisamente na

¹⁰⁵ “Esse racional [do momento *especulativo*], portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas *unidade de determinações diferentes*. Por isso a filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com *simples abstrações* ou *pensamentos formais*, mas somente com *pensamentos concretos*” (Enc: §82)

apreensão desta unidade – realizada pelo *especulativo* – que se dá o afastamento de Hegel do ceticismo, isto é, do seu resultado puramente negativo. Assim, diz Hegel

que de fato só tem a temer o ceticismo o pensar finito e abstrato do entendimento [e] que a filosofia contém nela o cético [apenas] como um momento. Mas a filosofia não fica então no resultado puramente negativo da dialética, como é o caso com o ceticismo. Este distorce seu resultado, enquanto o sustenta como uma **negação simples** – quer dizer, **abstrata**. Enquanto a dialética tem por resultado o negativo – que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele. Isto, porém, é a determinação fundamental da terceira forma do lógico, ou seja, do especulativo ou positivamente racional (Enc: §81).¹⁰⁶

Para Hegel, o ceticismo estanca na unilateralidade abstrata do pensamento do entendimento, quer dizer, fica na **negação simples e abstrata**, que toma totalmente como excludentes entre si os opostos. Dessa forma, seu resultado se apresenta como puramente negativo, porque toma aquilo que foi eliminado como um puro nada, e assim por diante, de negação a negação. Esse seu resultado negativo a transforma numa filosofia estritamente crítica e destrutiva que, porém, só tem sua “eficácia” contra o pensar unilateral do entendimento, porque ela mesma está inserida no seu jogo, isto é: ela só se torna filosofia crítica ou negativa porque assume e joga com os mesmos pressupostos-princípios do entendimento, a saber: os princípios de contradição, identidade e terceiro excluído. Dessa forma, quando apresenta sempre uma posição contrária a uma afirmação dogmática, seja ela de conteúdo empírico ou racional, põe para o entendimento as opções já mencionadas acima, a saber, a de permanecer no dogmatismo unilateral das suas afirmações ou a de aceitar o seu resultado puramente negativo (do ceticismo). Contudo, *este resultado negativo*, que aniquila as determinações fixas do entendimento, *só é negativo* para o ceticismo porque ele mesmo joga as regras do jogo do entendimento. Sendo assim, se o ceticismo contraria o entendimento com a existência de duas verdades sobre um mesmo objeto, internamente coerentes, mas excludentes entre si, também contraria, de certa forma, a si mesmo, porque vê nisto um problema – enquanto pensa como o entendimento. E se ele põe esse problema para o entendimento – que se levar a sério o resultado cético, se aniquila a si

¹⁰⁶ Grifo nosso.

próprio –, se põe como filosofia crítico-negativa, mas só do pensamento do entendimento, no qual ele está inserido.

É neste sentido da crítica puramente negativa do ceticismo que a dialética de Hegel também se faz parcialmente crítica (negativa) do entendimento. Mas, ao radicalizar essa negatividade cética – ou ao entender melhor o seu significado –, elevando-a ao nível de uma necessidade e concatenação lógicas – coisas que fogem a consciência do ceticismo porque pensa fixamente e unilateralmente como o entendimento –, dá um passo à frente, pois onde o ceticismo só vê um *nada negativo*, ela afirma a existência de um princípio que se faz a si mesmo no movimento dessa negação continuada, ou seja, o próprio infinito, e como diz Hegel na *Ciência da Lógica*: “O infinito em seu simples conceito pode antes de tudo ser considerado como uma nova definição do absoluto” (CL 1982 Liv.I, p.176) ¹⁰⁷ – objeto primeiro e último, para Hegel, do conhecimento filosófico –, que se mostra assim não mais como um absoluto puramente transcendente (como o entendia a velha metafísica), mas imanente à própria finitude, sendo esta a verdadeira elevação sobre a finitude da qual fala Hegel (Enc: §81) e também o diferencial do seu conceito de absoluto ¹⁰⁸.

Portanto, ao elevar a negação cética ao nível de uma *logicidade*, que concatena e une os opostos, Hegel torna a dialética negativa em *positiva*; ou, o que quer dizer o mesmo: passa do momento *dialético* (negativamente racional) para o *especulativo* (positivamente racional). Essa passagem de um ao outro é ao mesmo tempo a afirmação de um princípio, que é o próprio infinito (afirmativo, positivo), e também a passagem de um *pensar* que fica na fixidez de suas determinações finitas e na sua diferença em relação às outras, e que como tal concebe a realidade como algo estático – o entendimento (*Verstand*) –, para um *outro pensar* o qual realiza (efetiva) uma unidade de opostos (por meio da negação imanente a toda determinação finita de pensamento) e que como tal concebe esta mesma realidade como um *processo* ou um *devir* permanentes, a saber, a *Vernunft* hegeliana ¹⁰⁹, a razão especulativa ou dialética, pois a

¹⁰⁷ O infinito é uma das categorias apresentadas na *Lógica* como definições do absoluto. Existem outras categorias que também podem ser tomadas como definições do absoluto, tais como o *vir-a-ser* ou *devir*, o *fundamento*, o *ser para si* etc., e finalmente a categoria da *idéia absoluta*, a qual, diz Hegel, “todas as categorias anteriores voltam a essa” (Enc: §213).

¹⁰⁸ Sobre a peculiaridade do conceito de Absoluto em Hegel Cf. ROSENFELD 2002, pp.163-182.

¹⁰⁹ Ao apresentar a solução de Hegel à questão das antinomias (a verdadeira Infinitude), após ter analisado o conceito da Má-infinitude (qualitativa e quantitativa), Juan Bonaccini conclui no sentido da relação da Má e Verdadeira Infinitude com as posturas de pensamento do Entendimento e da Razão: “De tudo que se analisou até aqui pode-se deduzir que para Hegel o pensamento possui em geral dois

razão é a própria dialética imanente às determinações finitas do entendimento. Dessa forma, o momento dialético (negativamente racional) não está separado do especulativo (positivamente racional), mas antes ambos são parte de um mesmo processo racional ou de uma mesma razão. “O especulativo está neste momento dialético, tal como se admite aqui, e na concepção que dele resulta dos contrários em sua unidade, ou seja, do positivo no negativo” (CL 1982 Liv.I, p75). Note-se também que em ambos os momentos a designação de *racional* está presente, sendo que o negativamente-racional (Dialético), na medida em que mostra sua necessidade e concatenação lógica, passa imediatamente a ser positivamente-racional (Especulativo). No sentido dessa passagem, esclarece Lacroix:

O dialético é, contudo, apenas um momento, o momento do ‘negativamente-racional’ que, se fosse a última palavra da razão, seria puro movimento de dissolução. Esse momento é convertido em ‘positivamente-racional’, isto é, na afirmação contida no processo da negatividade. Ora, o que existe de afirmativo neste é que as determinações de entendimento, inicialmente desconexas, depois rearticuladas em sua mediação negativa, mostram-se agora como os elementos de uma nova totalidade (LACROIX 2009, p.88)

que é justamente a unidade das determinações em sua oposição que representa o momento *especulativo* ou *positivamente-racional* (Enc: §82). “A Razão hegeliana, continua assim Lacroix, é ao mesmo tempo dialética e especulativa, não podendo esses dois aspectos ser colocados em oposição, pois eles se condicionam mutuamente” (LACROIX 2009, p.91).

Pondo-se assim como dialética, e enquanto tal, pondo em movimento e em relação aquilo que o entendimento fixara, a razão hegeliana se apresenta como uma postura ontológica e epistemológica distinta do entendimento. Este, que se abstrai do mundo concreto e efetivo, lidando apenas com *universais abstratos* que estão separados

momentos fundamentais: o *Entendimento* (...) e a *Razão* (...) O primeiro, como já foi dito, não suportaria a contradição, por estar preso às aparências e aos princípios de identidade e não-contradição etc. A Razão, ao contrário, compreenderia todos os particulares em sua universal singularidade, enquanto identidade especulativa das diferenças. Conceberia o próprio Absoluto como totalidade absoluta de contradições e toleraria a contradição” (BONACCINI 2000, p.310). Como se vê, a Razão compreende e acolhe a contradição em seu seio, resultando nisso o conceito da verdadeira infinidade; ao contrário, por rechaçar a contradição (os opostos envolvidos nela), o Entendimento fica preso a Má-Infinidade.

dos *particulares*¹¹⁰, se põe por isso mesmo como visão rígida e unilateral do pensar e como visão estática da realidade, a qual concebe as coisas e os conceitos como substâncias ou essências universais, definidas e acabadas, e por esta razão ignorando o seu devir concreto como aparente. O conhecimento que se desenvolve a partir dessa separação deve apreender a essência eterna e imutável de seus objetos, que se apresentam ao conhecer como unidades puramente ideais, distintas da multiplicidade mutável das coisas sensíveis. Mas, esta separação de universal e particular, que é própria do feitiço do entendimento que fixa e abstrai, já traz um problema para o próprio entendimento, porque um tal universal concebido separado do particular é ele mesmo um particular (unilateral), ou seja, é um finito, pois exclui de si o outro de si mesmo, pondo-se então como um universal vazio e puramente abstrato – tal como o puro Ser do início da Lógica –, e assim podendo ser alvo das críticas que se fazem ao pensar em geral: de que é puramente abstrato e de que na sua tentativa de definir aquela essência eterna e imutável (abstrata) se enreda sempre em contradições ou antinomias¹¹¹. Por fim, essa visão definida e acabada do mundo e do conhecer deve-se principalmente por aquilo que identifica o próprio pensar do entendimento: o princípio de identidade. Este princípio lógico, como lembra Bonaccini, está intrinsecamente ligado a uma concepção metafísica, pois “carece de sentido sem a pressuposição fundante de que existem *ousías*, substratos permanentes e idênticos que suportam acidentes” (BONACCINI 2002, p.106), o que coloca no centro dessa visão metafísica do mundo a idéia do Ser eterno e imutável.

Frente a esta categoria “Ser”, Hegel sobrepõe a do *devir*, que como vimos acima, se mostra como categoria concreta e real, que contém em si os abstratos ser e nada e que se apresenta na esfera do ser determinado, o ser com uma qualidade, isto é, o *ser-aí*. Este, pela negação contida (imane) em si, que o determina enquanto tal e o torna

¹¹⁰ “A atividade do entendimento em geral consiste em conferir a seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto pelo entendimento é algo abstratamente universal, que como tal é sustentado em contraposição ao particular, mas, por isso também, de novo determinado ao mesmo tempo como particular, ele mesmo” (Enc: §80).

¹¹¹ “Enquanto o entendimento se refere a seus objetos, separando e abstraindo, ele é o contrário da intuição e sensação imediata, que como tal só lida exclusivamente com o concreto e nele permanece. A essa oposição entre o entendimento e a sensação referem-se essas denúncias, tantas vezes repetidas, contra pensamento em geral, e que vem a dar nisto: de que o pensar seria rígido e unilateral, e levaria, em sua consequência, a resultados funestos e demolidores. A tais denúncias, na medida em que são justificadas segundo o seu conteúdo, pode-se, antes de mais nada, replicar que por meio delas não é atingido o pensar em geral – e, mais precisamente, o pensar racional –, mas só o pensar do entendimento” (Enc: §80). Certamente, quando Hegel se refere a estas denúncias contra *o pensar em geral*, está pensando nas filosofias empiristas em geral e na filosofia de Kant.

finito, se *infinetiza* justamente no processo de negação e transformação continuada (infinita, que é próprio devir) contida no próprio conceito do ser-aí finito. Trata-se aqui, então, do devir elevado ao nível do conceito, da necessidade, e não entendido como casualmente ou contingentemente, tal como o entendimento o toma. Este, não alcança esse nível de reflexão porque se mostra precisamente como *reflexão isolada* – como vimos no *Escrito da Diferença* –, *abstrata, finita, unilateral*, limitada por seus princípios e categorias imóveis, os quais isolam momentos mutuamente pertencentes (ser e não-ser, positivo e negativo, posto e contraposto, negação e negado etc.), e dessa forma não alcançando a “verdadeira verdade” que é justamente a unidade processual destes momentos interdependentes – sendo isto da alçada da compreensão da própria razão hegeliana.

Todavia, se a razão une aquilo que o entendimento separa, e se nesta unidade se põe num nível superior e último de inteligibilidade da realidade – uma estrutura outra de inteligibilidade da realidade, para além da metafísica tradicional de entendimento –, então podemos dizer que o entendimento, para si mesmo, não tem verdade alguma, só encontrando seu verdadeiro lugar na razão. Se o entendimento se define pela abstração e finitude de suas determinações, a dialética logo trata de mostrar a negatividade imanente desta finitude, o que significa não só uma crítica negativa do entendimento, no sentido de seu aniquilamento (sua auto-implosão, como põe o ceticismo), mas também a apresentação de seu deslocamento como pretensa faculdade autônoma e verdadeira. Na verdade, as determinações finitas do entendimento tem seu verdadeiro lugar dentro do processo racional dialético que é a própria auto-posição e auto-constituição do infinito ou do absoluto (ou o próprio movimento do Espírito). Já na definição do momento do entendimento, Hegel deixa implícito que o seu pensar não é autônomo. Assim, quando afirma (na segunda parte da definição) que “um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (Enc: §80) – referindo-se ao pensar que fica na determinidade fixa e na sua diferenciação em relação a outras –, já está dito, mas ainda não explicado, que *este pensar não é para si subsistente nem essente*, mas, como diz o próprio Hegel mais à frente, “a dialética é antes natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito em geral” (Enc: §81). Dessa forma, a razão – que é tanto dialético-negativa como positiva e especulativa, consistindo isso apenas num só e mesmo processo *racional* que compõe o conceito hegeliano de razão – se põe como a verdade do

entendimento ou como a sua verdadeira auto-consciência, pois lhe escapa à consciência a dialética imanente às suas determinações. O que há de verdadeiro, então, é somente a posição dessa razão (que é a posição do Infinito, do Absoluto) que, no entanto, nessa posição de si mesma, não nega totalmente o entendimento, mas conserva-o como um momento de sua própria constituição. Pois, como diz Hegel: “A razão sem o entendimento não é nada, o entendimento é, contudo, alguma coisa sem a razão. O entendimento não pode ser liquidado” (Apud LACROIX 2009, p.84), e isso porque a razão se põe como uma espécie de *re-significação* do próprio entendimento, na medida em que, como dissemos, é sua verdade ou verdadeira auto-consciência, retirando-o, assim, de seu pretense lugar da verdade (faculdade verdadeira). Aliás, podemos dizer, portanto, que o entendimento tem sua verdade, mas somente na razão.

Enfim, se existia ainda aqui alguma dúvida sobre a unidade dos momentos do lógico, resta dizer, baseado em tudo que foi dito aqui neste capítulo – a imanência da negatividade de toda determinação finita de entendimento, isto é, a logicidade dessa negatividade, e a passagem do *dialético* ou negativamente-racional para o *especulativo* ou positivamente-racional, que é também a passagem do infinito negativo para o Infinito positivo e marca a diferença da perspectiva do entendimento e da razão –, que são justamente três momentos de um mesmo e único processo conceitual-racional que se põe a si mesmo em sua liberdade, processo esse que, por meio da negatividade, compõe uma totalidade que é uma verdade (ou A verdade) que engloba e une aquilo que está separado pelo entendimento, ou seja, o próprio Absoluto (ou Espírito). No sentido dessa unidade dos três momentos do lógico, dessa totalidade e dessa verdade que é o próprio absoluto, afirma Hegel:

O Entendimento *determina* e mantém firmes as determinações, (mas) a razão é negativa e *dialética*, porque resolve no nada as determinações do entendimento. (No entanto é também) *positiva*, porque cria o universal e nele compreende o particular. Assim como o entendimento pode em geral ser considerado como algo separado da razão, assim também a razão dialética pode ser entendida como algo separado da razão positiva. **Porém, em sua verdade, a razão é espírito, que está acima dos dois, como razão inteligente ou entendimento racional.** O espírito é o negativo, é o que constitui as qualidades tanto da razão dialética como do entendimento; ele nega o simples e fundamenta a diferença determinada do entendimento; ao mesmo tempo a resolve e, portanto, é dialético. Porém, não se mantém no nada deste resultado, senão que neste é igualmente positivo, e dessa forma restaurou o primeiro simples, mas como um universal que é concreto em si mesmo (...) Este movimento espiritual, que em sua simplicidade se dá sua determinação, e nesta se dá sua igualdade consigo mesmo e representa ao

mesmo tempo o desenvolvimento imanente do conceito, é o método absoluto do conhecimento, e ao mesmo tempo, a alma imanente do conteúdo mesmo (CL 1982 Liv.I, p.39)¹¹².

Como se depreende da citação, os três momentos do lógico compõem *uma só razão que é espírito*, que é o desenvolvimento imanente do conceito e a alma imanente do conteúdo mesmo, que é a Idéia efetiva e concreta, em suma, o próprio absoluto ou a razão. A própria categoria lógica da *idéia* – apresentada no último capítulo da Lógica da *Enciclopédia*, na qual “estão contidas todas as relações do entendimento” (Enc: §214) e por isso se pondo como o próprio absoluto ou como a totalidade que se faz a si mesma a partir daquelas relações infinitas do entendimento – é posta por Hegel como a primeira significação da razão: “A idéia pode ser compreendida: como a *razão* – essa é a significação própria para *razão* (*ibid*)¹¹³. Assim, o próprio processo lógico-dialético expressado naqueles três momentos lógicos – e “a idéia é essencialmente processo” (Enc: §215), e “a idéia é ela mesma dialética” (Enc: §214) –, o qual põe em relação com suas opostas todas as determinações fixas do entendimento, se põe a si mesmo, nesse relacionar, como o próprio absoluto ou a razão hegeliana que se faz a si mesma a partir do processo de negar-conservar-elevar aquelas determinações fixas do entendimento, e assim, se pondo como uma crítica que se faz imanente a própria concepção de absoluto e razão.

¹¹² Grifo nosso.

¹¹³ As outras são: “como o *sujeito-objeto*; como a *unidade do real e do ideal, do finito e do infinito; da alma e do corpo; como a possibilidade que tem nela mesma sua efetividade*; como aquilo cuja *natureza só pode ser concebida como existente*, porque na idéia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos” (*ibid*). Como se depreende destes significados da Idéia, aquilo que Hegel colocou como a verdade que deve ser objeto e meta da filosofia, isto é, a *objetividade dos pensamentos* (Enc: §25), a identidade de pensamento e ser, é na Idéia **efetivada**, pois embora do ponto de vista do saber absoluto essa identidade seja desde sempre pressuposta, a Idéia lógica que se apresenta no último capítulo da *Enciclopédia* é a posição da identidade que se construiu ao longo de todo o percurso *processual* da Lógica, pondo-se assim como identidade da identidade e da diferença, e não identidade formal e abstrata. É justamente nesse sentido de uma identidade que se construiu ao longo do processo lógico que Hegel diz que “todas as definições anteriores [do absoluto] voltam a essa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizeram-se presentes neste trabalho duas perspectivas de pensamento e realidade ao mesmo tempo distintas e conectadas, a saber, o Entendimento e a Razão. O entendimento, que se caracteriza pela fixidez e finitude de suas determinações é justamente o abstrair de suas opostas e o ficar somente nesta abstração, crendo que ela é verdadeira e subsistente para si. No entanto, quando se mostra que essa sua finitude é justamente determinada por um Outro que é sua negação e limite (sua finitização), tem-se aí um relativizar e relacionar de suas determinações fixas, que por sua vez se põem (nesta união) como uma verdade para além dessa fixidez e finitude do entendimento e de sua consciência finita. Dito de outra forma, essa verdade é o próprio infinito como pressuposto do finito; o infinito como verdade do próprio finito; um infinito que se faz no finito. Este infinito é a própria expressão da razão e do absoluto hegeliano. Nesta infinitização do finito, na qual os momentos deste (o Algo e o Outro) são relacionados e formam uma unidade conceitual-processual (verdadeira infinitude), o caráter abstrato das determinações do entendimento dá lugar à concretude (unidade de opostos) e efetividade da razão.

Portanto, nessa relação de finito e infinito, de abstração e concretude, temos então a identidade ou a relação de entendimento e razão. Aliás, como vimos no decorrer do trabalho, a perspectiva da razão hegeliana se construiu precisamente de sua relação com o entendimento, ou seja, emanou justamente de sua crítica. Como dissemos acima, “o entendimento é alguma coisa sem a razão, mas a razão não é nada sem o entendimento”. Analisando isso no elemento da crítica, vimos que o momento dialético ou cético, que é o momento da negatividade absoluta (negação determinada ou imanente), dissolve e destrói todas as determinações fixas e finitas do entendimento, reduzindo-as assim a um nada. No entanto, posta a necessidade e conexão lógicas da negação, resulta disso que aquele nada é justamente um resultado, ou seja, uma nada daquilo de que resulta (da negação) e não é sem ele. Ora, essa necessidade lógica da negação que relaciona ou conecta o negado com sua negação eleva o momento cético-dialético (negativamente-racional) ao especulativo ou positivamente-racional, inserindo assim aquilo que foi negado (as posições do entendimento) num processo racional. A crítica de Hegel, assim, considerada no conceito desses três momentos do lógico que constituem o núcleo metodológico intrínseco ao conteúdo mesmo da ciência, é, dessa forma, posta como crítica imanente ao próprio sistema, pois o entendimento é posto aí

como um momento que é negado, mas conservado como constituinte da própria racionalidade hegeliana. Sendo assim, essa crítica não se põe somente como crítica destrutiva, mas também construtiva, pois ela não é um simples negar e destruir as determinações do entendimento, mas também um conservar e elevar esse entendimento ao nível do conceito racional-especulativo, que está para além dos limites e consciência do entendimento. Ora, neste ponto temos a peculiaridade da crítica hegeliana como também a indissociabilidade dessa mesma crítica com sua filosofia. Diferentemente do que se tem comumente por crítica, que se faz sempre de forma exterior àquilo que critica, de forma dogmática, isto é, negando uma verdade e afirmando outra como candidata, a crítica hegeliana não nega totalmente aquilo que critica, mas o conserva e o eleva, tal como faz com o entendimento. Por sua vez, criticar a forma de pensar do entendimento não significa, por exemplo, negar ou problematizar a existência de duas substâncias a favor de uma, ou negar o livre arbítrio das ações a favor de um determinismo etc.; significa, antes disso, uma proposta de transformação total do pensamento, de nossa forma conceitual comum de entender a realidade. Trata-se, em Hegel, de criticar essa forma comum de pensar, fundamentada nos princípios lógicos de Identidade, não-contradição e Terceiro excluído, a favor de uma compreensão dialética da realidade. Para Hegel estes princípios não podem ser considerados como princípios supremos do pensar porque eles não correspondem à realidade a qual deveriam fundamentar. Aquilo que se mostra, por exemplo, em forma de contradição, e assim, como ilusório ou irracional para o entendimento, é, para Hegel, um princípio racional, necessário e objetivo da realidade (que é dialética). Portanto, temos que na filosofia de Hegel se coloca esse grande embate entre a perspectiva do entendimento e a da razão (dialética e especulativa), no que põe sua filosofia como essencialmente crítica do entendimento, a qual, vale lembrar novamente, não nega totalmente o entendimento, mas o eleva ao nível da razão. Tal elevação (que é uma inserção do entendimento na razão) pode ser entendida como uma tomada de consciência da finitude das determinações do entendimento e de sua relação como suas opostas.

De certa forma, a perspectiva da razão hegeliana é um observar de cima essa dialética da finitude do entendimento consigo mesmo em sua infinitização, o que é totalmente coerente com a postura epistemológica hegeliana, para a qual sujeito do conhecimento apenas acompanha a própria auto-determinação racional do objeto consigo mesmo. Neste sentido, diz Hegel que o proceder da ciência filosófica “se limita

apenas a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa” (FD: §31), isto é, seu determinar-se lógico.

Essa relação do entendimento com a razão pode ser abordada ainda na forma como a ciência especulativa hegeliana se relaciona como as ciências de entendimento. É certo que a proposta de uma nova racionalidade pressupõe, decerto, outra Lógica e outras categorias, mas em Hegel esse *outro* não está desvinculado nem da Lógica nem da Metafísica tradicionais (e mesmo das ciências da natureza), e sim relacionado com elas na medida em que relaciona seus conceitos e categorias fixas e finitas com suas opostas, aperfeiçoando-as e transformando-as com outras categorias.

“A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas os reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. – e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias. A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas de pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias” (Enc: §9).

Ora, podem ser tomados como exemplos desse relacionar, aperfeiçoar e transformar as categorias de entendimento, tanto o primeiro pensamento ou categoria concreta da Lógica, a saber, o *vir-a-ser* ou *devir*, que é a unidade dos abstratos Ser e Nada; como também a dialética da finitude do *ser-aí* (do Algo e do Outro) que se resolvem no conceito da Infinitude-positiva (ou verdadeira Infinitude), ambas abordadas neste trabalho. Cabe lembrar que esse relacionar, aperfeiçoar e transformar as categorias abstratas do entendimento dá-se justamente no conceito daqueles três momentos do lógico que configuram a racionalidade hegeliana. No sentido desse relacionar-aperfeiçoar-transformar das categorias com os três momentos do lógico, chama a atenção Eduardo Luft para uma “ontologia relacional” que aí é defendida por Hegel. Assim diz:

“A ação abstrativa do entendimento tematiza cada categoria de um modo isolado, sem relacioná-la com outra(s) categoria(s). Ocorre que o sentido de cada categoria depende de sua inserção em uma rede de relações semânticas, em um campo semântico complexo. Hegel defende uma **ontologia relacional**: toda determinação – e isso vale também para a determinação de

sentido – supõe relação. Abstrair certa categoria de sua relação com outra(s) categoria(s) conduz a perda de sentido. A função do momento dialético ou negativo da razão não é propriamente negar a atividade do entendimento, mas levá-la a suas últimas conseqüências: trata-se de acompanhar a diluição do sentido de certa categoria e a transição necessária desta categoria àquela outra cujo sentido lhe é oposto: ‘O momento *dialético* é o superar-se de tais determinações finitas e sua passagem em seu oposto’ [Enc: §81]. Em um terceiro momento, ambas as categorias serão compreendidas em sua relação de condicionamento mútuo enquanto instâncias de uma categoria sintética: por exemplo, ‘ser’ e ‘nada’ concebidas como momentos do ‘devir’. Desvendamos, então, o último dos momentos do lógico: ‘O especulativo ou positivo-racional apreende a unidade das determinações em sua oposição’ [Enc: §82]” (LUFT 2006, pp.69-70)¹¹⁴.

Por fim, não obstante a relação do entendimento com a razão apontada aqui nesta conclusão, no que pode dar a entender uma certa dependência desta última em relação ao primeiro, deve-se ressaltar aqui que enquanto posição da própria auto-determinação lógica do absoluto, a razão é a posição objetiva de si mesma para si mesma, um livre fazer-se e determinar-se lógico. O que existe em relação ao entendimento é uma inconsciência deste no que toca ao trabalho e realização da razão no próprio entendimento. É o que é denominado na *Differenzschrift* de a “oculta eficácia” da razão que se faz inconsciente para o entendimento, cabendo a este tomar a verdadeira consciência de si e deslocar-se de seu lugar fixo e de sua pretensa aspiração à faculdade absoluta da verdade. Aliás, no que toca a questão de uma faculdade cognitiva, por seu conceito algo subjetivo, deve-se dizer que a razão hegeliana não se identifica com tal faculdade, mas é a expressão objetiva do fazer-se a si mesmo do conceito em si e para si. O conceito de uma faculdade cognitiva implica um sujeito do conhecimento que de fora conhece seu objeto, e com isso também um conceito de verdade como adequação do que se diz ao que o objeto é. O problema desse conceito é, como vimos, que os juízos emitidos são exteriores ao objeto, não tendo como saber de fato se tais juízos dizem o que o objeto realmente é. Mas quando se deixa a própria coisa determinar-se por si mesma, tem-se aí que os predicados de conhecimento se adaptam à própria coisa, e o conceito de verdade que é definido a partir disso é o da concordância do objeto consigo mesmo. Neste sentido, diz Hegel que “considerar algo racionalmente não é vir trazer ao objeto uma razão e com isso transformá-lo, mas considerar que o objeto é para si mesmo racional” (FD: §31). No entanto, embora o conhecer racional seja esse *considerar a razão do objeto sobre si mesmo*, não se descarta com isso nem a forma predicativa nem o sujeito do conhecimento, mas o que se exige agora é uma

¹¹⁴ As referências da *Enciclopédia* postas entre colchetes são as da edição utilizada neste trabalho.

readequação e um remanejamento de lugar, em decorrência da natureza do próprio objeto. Por sinal, não é possível descartá-los, pois a ciência para ser transmitida e tornar-se pública precisa de um sujeito que emita o discurso, o qual não se organiza senão na forma da gramática.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Abrahão Costa. “Hegel e a Dialética como Radicalização da Crítica”. In: *Por uma Razão Tensa: A Filosofia como Crítica e Significação*. Natal, RN: EDUFRN, 2008.

ARRUDA, José Maria. “Hegel e a Crítica à Metafísica Analítica”. In: *Metafísica: Histórias e Problemas: Atas do primeiro Colóquio Internacional de Metafísica*; Juan Adolfo Bonaccini (org.). Natal, RN: EDFURN, 2006.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Hegel e o Problema do Ceticismo*. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* (Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira). Ano 2º - N. 03 Dezembro de 2005.

_____. *A Dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRN, 2000.

_____. “O Problema da Filosofia”. In: *Metafísica: Histórias e Problemas: Atas do primeiro Colóquio Internacional de Metafísica*; Juan Adolfo Bonaccini (org.). Natal, RN: EDFURN, 2006.

BORNHEIM, Gerd. “Vigência de Hegel: Os Impasses na Categoria de Totalidade”. In: *Hegel: Um Seminário na Universidade de Brasília*. Org. Nelson Gonçalves Gomes. Brasília: Editora UNB, 1981, pp.29-51.

BOURGEOIS, Bernard. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel”. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I, pp.375-443.

CIRNE-LIMA, C. *Sobre a contradição*, Porto Alegre, EDPCRS, 1996.

EMPÍRICO, Sexto. *Hipótiposis Pirrônicas*, Madrid: Akal, 1996.

FEITOSA, Charles. O Flerte do Filósofo (O ensaio “Quem Pensa Abstratamente?”, de Hegel) In: *Revista Síntese Nova Fase*. Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, volume 22, nº69 Abril-Junho 1995, pp.225-234.

FERREIRA, Manoel J. Carmo. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992.

FORSTER, M. *Hegel and Skepticism*, Cambridge: Ma, Harvard University Press, 1989.

HEGEL, GWF. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I.

_____. *Relación del Escepticismo con la Filosofía*. Trad. de Maria del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

- _____. *Fé y Saber*. Trad. de Vicente Cerrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- _____. *Diferencia Entre el Sistema de Filosofía de Fichte y de Schelling*. Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*, 5ª ed., trad. de Paulo Meneses. 2vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Sobre o Ensino da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: www.lusosofia.net, 1989.
- _____. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (os pensadores).
- _____. “Quem pensa abstratamente?” In: *Revista Síntese Nova Fase*. Trad. Charles Feitosa. Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, volume 22, nº69 Abril-Junho 1995, pp.235-239.
- _____. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Rodolfo e Augusta Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- HORSTMANN, Rolf Peter. “A Contradição em Hegel”. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XXXV, Nº 2, 2009.
- HUME, David. “Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento”, In: *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, Coleção os Pensadores.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1988
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JAESCHKE, Walter. “Sobre o Conceito de Filosofia Alemã Clássica”. In: *Revista Dissertatio*, Pelotas, Edição Comemorativa (19-20) 2004, pp.300-312.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger, 2ª ed. São Paulo, Ed. Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1996.
- KERVÉGAN, Jean-Fraçois. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ, 2002.

LACROIX, Alain. *A razão: análise da noção, estudo de textos: Platão, Aristóteles, Kant e Heidegger*. Trad. de Márcio Alexandre Cruz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito: Ensaio Sobre o Discurso Hegeliano*. Trad. de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LUFT, Eduardo. Sobre a dissociação da razão moderna: A busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto. In: *Filosofia Unisinos*, 7(1):62-71, jan/abr 2006.

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

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

LUTZ MÜLLER, Marcos. “O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?” In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* (Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB). Ano 2º - N.º 03 Dezembro de 2005.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARGUTTI, Paulo Roberto. “Há Problemas Filosóficos? Uma Avaliação da Resposta do Pirronismo”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. Especial, pp.159-178.

MARTIN, Luiz Fernando Barrére. *O Ceticismo na Filosofia de Hegel em Iena*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, SP: 2004.

_____. “Alguns Aspectos da Compreensão Hegeliana do Ceticismo Antigo a Partir da Crítica do Ceticismo de Gottlob Ernest Schulze”. In: *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.221-246, outubro, 2007.

MENEZES, Paulo: *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MENEZES, Djacir. *Textos Dialéticos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

PAREDES, Maria Del Carmo. “Introdução ao texto “Relación del Escepticismo com la Filosofia” de Hegel”. In: *Relación del Escepticismo con la Filosofía*. Trad. de Maria del Carmen Paraedes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

ROSENFELD, Denis. “A Metafísica e o Absoluto”. In: *Hegel, A Moralidade e a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Filosofia Política. Série III, n.3)

SANTOS, José Henrique. “O Ceticismo a Descoberta da Razão”. In: *O Trabalho do Negativo: Ensaio Sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VIEWEG, Klaus. “La Recepción Hegeliana de La Skepsis Antigua y Moderna: Sobre La Prehistoria Del Concepto Del “Escepticismo que se consume a si mismo””. In: *Estudios de filosofía* N° 25 febrero de 2002a, Universidad Antioquia. Trad. Carlos Emel Redon.

_____. “Hegel como Pirronista o el Comienzo de la Ciencia Filosófica”. In: *Estudios de filosofía* N° 25 febrero de 2002b universidad Antioquia. Trad. Carlos Emel Redon.