



**Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Mestrado em Filosofia**

**A UNIDADE ENTRE SUJEITO E OBJETO
NA “PEQUENA LÓGICA” DE HEGEL**

Francisco Lisboa Magalhães

**Fortaleza – Ceará
2006**

Francisco Lisboa Magalhães

**A UNIDADE ENTRE SUJEITO E OBJETO
NA “PEQUENA LÓGICA” DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC

Fortaleza

2006

Dissertação para ser defendida e avaliada em ___/___/___, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Orientador

Prof. Dr. Konrad Utz
Argüidor

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Argüidor

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Argüidora

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha mulher Hiana, que compartilhou comigo todos os momentos de sua elaboração, sofrendo, extasiando-se e animando-me, quando as categorias hegelianas se me apresentavam obscuras.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Verdade Absoluta, que se fez presença em todos os momentos de minhas reflexões e compreensões, bem como elaborações de cada etapa deste trabalho.

À Teresinha de Lisieux, amiga inseparável e escondida, que não me deixou só em nenhum instante e que, mesmo no silêncio, ajudava-me tanto.

Aos meus filhos, Ilana, Saulo, Sávio e Sara, instrumentos de minha aprendizagem e paciência, de quem sou muito grato por suas existências.

À FUNCAP – Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa, na pessoa do Prof. Vitorino, que subsidiou meu trabalho.

Ao professor-orientador Dr. Eduardo Ferreira Chagas, pela sua paciência e perseverança nas intervenções e orientações de cada etapa deste trabalho.

Aos professores, Dr. Konrad Utz e Dr. Evanildo Costeski, que se prontificaram em ler este trabalho e argüirem tão profissionalmente as categorias hegelianas que foram desenvolvidas nesta pesquisa.

À Professora Dra. Marly Carvalho Soares, que se dispôs a ler e argüir tão bem as investigações hegelianas que foram elaboradas neste trabalho.

À Valdete e Angelúcia, que se mantiveram presentes na elaboração deste trabalho, encorajando-me e sendo solícitas em me ajudarem.

A todos os meus amigos que, direta e indiretamente, me asseguraram que eu chegaria a completar meu objetivo, finalizando esta pesquisa.

“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 repetem 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 unicamente a vida do todo”.

G.W.F.HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, §2.

“Também a sensibilidade – tanto corporal como espiritual – tem sua dialética. Pois, bem conhecido como os extremos de dor e de alegria passam um para o outro; o coração cheio de alegria se alivia em lágrimas, e a tristeza mais íntima costuma, em certas circunstâncias, revelar-se por um sorriso”.

G.W.F.HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**,
§81, Adendo.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a unidade entre sujeito e objeto, enquanto totalidade, na “Pequena Lógica” de Hegel. Para tanto, tomou-se como primeira reflexão a Introdução da **Fenomenologia do Espírito**, por ser a obra onde Hegel inicia o estudo sobre o tema aqui evidenciado. Nesta obra, Hegel tece uma crítica à tradição filosófica que trata o sujeito separado do objeto, ambos sem nenhuma relação. Por isso, apresenta a consciência comum em seus momentos de apreensão da realidade, negando e superando cada um deles para revelar a verdade do saber. O saber do objeto que é, é o saber da consciência mesma, e agora é a demonstração da unidade entre sujeito e objeto. Também serviram de referência os momentos que Hegel expõe na Doutrina do Ser, da Essência e do Conceito, na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, em seu volume I. Hegel mostra, em cada seção desta obra, que o ser traça um percurso que tem início com a imediatez, em que ele, com o nada, mantém identidade na diferença, passando para os momentos do ser-aí e do ser-para-si. Na essência, essa relação aparece enquanto identidade do uno com o múltiplo, enquanto efetividade. No conceito, o ser se manifesta enquanto conceito mesmo, como totalidade objetiva, e cada momento do ser aparece em sua autodiferenciação do universal. O fio condutor de todo o itinerário do ser se dá na contradição, suprassumindo-se cada momento por outro, de maneira dialética. Nessa suprassunção, a totalidade se apresenta enquanto manifestação de suas partes, e estas sendo a realidade de toda a totalidade. Trata-se de uma totalidade viva, onde a existência e o seu funcionamento não podem ser produzidos por qualquer coisa que não pelo seu funcionamento mesmo. E isso se dá na unidade entre sujeito e objeto, em que o objeto não se explica por si mesmo, mas pelo sujeito que o apreende. E o apreender deste é sempre o apreender de algo. Assim, se dá a dialética enquanto totalidade da unidade ou unidade totalizada.

ABSTRACT

The objective of this work is to present the unit between subject and object, while totality, in the Small Logic of Hegel. For in such a way, the Introduction of the Phenomenology of Mind was overcome as first reflection, for being the workmanship where Hegel initiates the study on the subject evidenced here. In this workmanship, Hegel weaves critical to the philosophical tradition that deals with the separate subject and object, both without no relation. Therefore, he presents the common conscience at its moments of apprehension of the reality, denying and surpassing each one of them to disclose the truth of knowing. Knowing of the object that is, is to know of the same conscience, now it is the demonstration of the unit between subject and object. Equally it served of reference the moments that Hegel displays in the Doctrine of the Being, the Essence and the Concept, in the Encyclopedia of Philosophical Sciences. Hegel shows, in each section of this workmanship, that the being traces a passage that has beginning with the immediate, where the being, with the nothing, keeps identity in the difference, passing to the moments of being-there and be-for-itself. In the essence, this relation appears while identity of I join it with many, while effectiveness. In the concept, the manifest being if while same concept, as objective totality, and each moment of the being appears in its self-differentiation of the universal one. The conducting wire of all the itinerary of the being if gives in the contradiction, over-admitting itself each moment for another one, in way dialectic. In this over-admintation, the totality if presents while manifestation of its parts, and these, being the reality of all the totality. One is about an alive totality, where the existence and its functioning cannot be produced by any thing that not he himself. E this if gives in the unit between subject and object, where the object is not justified by itself, but for the citizen that apprehends it. E apprehending of this is always to apprehend of something. Thus, if it gives the dialectic, while totality of the unit, or totalized unit.

LISTA DE ABREVIATURAS

C.L. – Ciência da Lógica

F.E. – Fenomenologia do Espírito

E.C.F – Enciclopédia das Ciências Filosóficas

P.F. – Propedêutica Filosófica

P.H.F. – Preleções à História da Filosofia

I.H.F. – Introdução à História da Filosofia

P.F.D. – Princípios da Filosofia do Direito

S.V.E – O Sistema da Vida Ética

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A PROBLEMÁTICA DA UNIDADE ENTRE SUJEITO E OBJETO EM HEGEL	15
2. A DOCTRINA DO SER E DA ESSÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DA UNIDADE DE SUJEITO E OBJETO	28
2.1 A Doutrina do Ser.....	28
2.2 A Doutrina da Essência.....	43
2.3 A Doutrina do Conceito.....	64
3 A DISCUSSÃO EM TORNO DO SUJEITO E DO OBJETO NA DOCTRINA DO CONCEITO	69
3.1 O Sujeito.....	69
3.2 O Objeto.....	83
3.3 A Unidade.....	96
CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

A finalidade deste trabalho é explicitar, na perspectiva hegeliana, a unidade entre sujeito e objeto, enquanto totalidade, na chamada “Pequena Lógica” de Hegel, ou seja, na primeira parte da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** (E.C.F). Procura, pois, mostrar que é insustentável pensar o sujeito (subjetividade) sem a relação com o objeto (objetividade), e que essa relação acontece dialeticamente.

A proposta aqui se elucida enquanto pretensão ao fato de que a unidade entre sujeito e objeto mantém-se presente nos estudos de Hegel. Uma unidade que se apresenta inabalável a partir do instante em que grande parte da tradição filosófica foi revisitada por Hegel. Ele, leitor e estudioso de toda a tradição filosófica, empenhou-se em refletir sobre conceitos e categorias que tanto foram discutidos ao longo da história filosófica, como ser, natureza, espírito, método e absoluto.

Ao estudar Hegel, é relevante compreender que a estrutura de suas obras, com estrita divisão de partes e parágrafos, não deve ser considerada enquanto partes exteriores umas das outras, mas como momentos orgânicos do todo que essas partes expressam. Percebendo essa relação das partes com o todo, e do todo com as partes que o compõe, foi possível empreender uma reflexão sobre **A Unidade entre Sujeito e Objeto na “Pequena Lógica” de Hegel**. Uma reflexão que tem como base a sistematicidade da linguagem hegeliana, bem como de suas categorias e terminologias.

Elaborar um sistema filosófico torna-se evidente na perspectiva de Hegel porque mantém a intenção de transformar a tarefa da filosofia de simples amor ao saber ao nível de Ciência. Como ele mesmo cita na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: “*Para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado*”.¹ E ainda na **Propedêutica Filosófica** (P.F.): “*a meta do esforço científico é elevar o que apenas se sabe de modo empírico ao sempre verdadeiro, ao conceito, fazê-lo racional e, deste modo, incorporá-lo na ciência racional.*”² Hegel reconhece, pela tradição, que em filosofia não se pode pressupor nada sem a devida justificação. Ele, então, não pressupõe nada de determinado; ele não pressupõe nenhuma proposição ou princípio determinado. Ao iniciar o sistema, Hegel não pressupõe nada. Entretanto, ao não pressupor nada de determinado, ele pressupõe, então, de maneira indeterminada todas as coisas; ele pressupõe tudo de forma indeterminada.

¹ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. v.I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. §80 Adendo, p. 162.

² G.W.F. HEGEL. **Propedêutica filosófica**. Lisboa: Edições 70, 1989, §8, p. 17.

Encontramo-nos distanciados de Hegel por épocas distintas, mas, ao mesmo tempo, tão próximos quanto a discussões filosóficas. Uma das questões que ainda merece menção e que Hegel se empenhou tanto na **Fenomenologia do Espírito** (F.E.), onde levanta a temática e retoma na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** (“Pequena Lógica”), como um tema já solucionado, é a unidade entre sujeito e objeto. Grande parte da tradição filosófica tratou sempre de manter distintos, tanto um quanto outro, numa ordenância, de modo que, quanto mais distintos e separados, mais acessível torna-se a investigação e, conseqüentemente, o conhecimento.

Para a elaboração deste trabalho, tomou-se como referência a **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, em seu volume 1 – **A Ciência da Lógica** (C.L.), por este volume apresentar originalidade quanto aos temas que foram evocados. Compreende-se que a proposta de Hegel, nesta obra, é apresentar a idéia geral de que o espírito (revelado inicialmente no ser, emergindo para a essência e plenificando no conceito) manifesta-se de maneira que o pensamento se expressa naturalmente em termos de idéias contrárias, que são reconciliadas e suprassumidas para efetivar-se em idéia.

Hegel, ao escrever a obra mencionada, retoma sua exposição a partir do ponto em que findara a **Fenomenologia do Espírito**, que expunha como o saber evolui da Certeza Sensível ao Saber Absoluto. Este saber encontra a verdade não como um fato, mas como um resultado de um processo, de um percurso tomado pela consciência, que avança rumo a este saber. Na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, Hegel expõe, de maneira panorâmica, o seu sistema filosófico, em que dedica o primeiro volume ao estudo da **Lógica**, mesmo sucintamente; o segundo volume destina-se ao estudo da filosofia da natureza; e o terceiro volume, à filosofia do espírito.

O conjunto de todo este trabalho divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo aborda a temática da problemática da unidade entre sujeito e objeto, tema este tratado na **Fenomenologia do Espírito**, mais especificamente na Introdução, em que questiona a tradição filosófica de investigar o objeto por um sujeito desvinculado dele. O percurso tomado pela consciência, que tem início na Certeza Sensível é para demonstrar que não se pode separar o objeto da realidade do sujeito.

O segundo capítulo expõe sobre a Doutrina do Ser e da Essência, enquanto pressuposto da unidade de sujeito e objeto. Na Doutrina do Ser, Hegel evidencia que, dados evidentes e conceitos revelados, quando explorados radicalmente, são enganosos e não proporcionam o pensamento verdadeiro e adequado. Vejamos: ser e nada, se tomados de maneira isolada, expressam uma oposição, a mais real. No entanto, ao verificá-los no seu vir-a-ser, percebe-se que o nada só tem sentido no ser, numa íntima realidade de que se expressa na identidade e na

diferença, numa mediação recíproca. No ser, o progredir registra a passagem num outro; na essência revela-se o aparecer no oposto e no conceito. O estudo da Doutrina da Essência começa com a noção de identidade, que é oposta à diferença, e a síntese reside na identidade da diferença, que é equiparada a de um fundamento, ou base racional. Hegel introduz o princípio da razão ou fundamento suficiente. Isto conduz a uma discussão das categorias de existência e coisas-em-si. A relação de uma coisa com suas propriedades coloca novamente o problema do uno e do múltiplo. Tudo é contrastado com a categoria da aparência, e a síntese é encontrada na categoria da efetividade, em termos que Hegel discute necessidade, possibilidade, substância, causalidade e ação recíproca. A Doutrina do Conceito é a exposição do conceito do conceito, sua explicação de todo o real que, primeiramente, se dá na imediatez, e como identidade imediata, precisa mediatizar-se para se explicar. Ao se falar do conceito, busca-se apresentá-lo enquanto totalidade objetiva, em que cada momento particular aparece como a autodiferenciação do universal. Esta autodiferenciação caracteriza-se como o princípio que governa a totalidade, e é ele, por isso mesmo, universal. Cada momento particular do conceito contém como conteúdo próprio, o todo, e deve ser interpretado como o todo.

O terceiro capítulo tematiza a discussão sobre o sujeito e o objeto na Doutrina do Conceito. Hegel divide o Conceito em seus três momentos: subjetividade, objetividade e idéia. No momento da subjetividade, o conceito desenvolve as formas do pensar (conceito imediato, juízo, silogismo). No momento da objetividade, se apresentam as formas do objeto, enquanto pensáveis por meio das formas do pensar (mecanismo, quimismo e teleologia). O momento da idéia é o da absoluta identidade das diferenças entre o conceito subjetivo e a objetividade. É possível entender a identidade do sujeito e do objeto, porque, dialeticamente, é necessário provar que está na natureza do subjetivo desdobrar-se em objetivo e que este deve converter-se em subjetivo, mas sem anular nenhum dos momentos e, nem tampouco, aniquilá-los.

Todo o esforço deste trabalho é também o de saber que, estudar as obras de Hegel aqui em evidência, significa percorrer o caminho dialético, rico em perspectivas, que traduz a identidade da diferença, o universal do particular, a unidade na diversidade, o positivo no negativo, transpondo a unilateralidade do entendimento, até a razão enquanto pensamento raciocinante.

Ao ingressar na filosofia hegeliana, já se vê no seu cerne. Não é possível uma introdução ao seu pensamento. O início já é a sua própria filosofia. Isso se dá porque a determinação do começo é assim fundada como o fim da determinação. Por isso, em Hegel, a filosofia não tem propriamente começo objetivo. Entretanto, se se pensasse no começo

enquanto tal, pensar-se-ia no ser pensado (o começo posto, objeto da filosofia) separado do pensamento do ser (o sujeito da filosofia, por quem o que é posto é um começo). Por outro lado, se se pensar na finalização da filosofia, isto ocorreria na posição do conteúdo objetivo da identidade diferenciada, viva, da relação sujeito-objeto constitutivo da idéia. Pensar-se-ia, portanto, na posição do ser como pensamento e como pensamento de si enquanto pensamento que é.

Por isso, pensar na filosofia hegeliana, é pensar na grande tarefa da modernidade que constitui a síntese da universalidade e da subjetividade. Pensar a subjetividade como essencialmente inserida na unidade substancial, ou seja, pensar a síntese da universalidade e particularidade. A universalidade, assim, não destrói a subjetividade, antes, torna possível seu pleno desenvolvimento.

1. A PROBLEMÁTICA DA UNIDADE ENTRE SUJEITO E OBJETO EM HEGEL

Grande parte da tradição filosófica manteve, por meio de seus oradores (Descartes e Kant), a preocupação em explicar o ato de pensar e as diversas repercussões que o pensamento tem favorecido ao conhecimento. Quando reflete sobre este aspecto da tradição, Hegel apresenta a ciência do pensar que, na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, é a **Lógica**, aquela que pensa o pensamento em suas determinações e leis. Daí dizer que é a ciência mais difícil, pois não trata com intuições, com “*representações sensíveis abstratas*”. A lógica trata de puras abstrações, do pensamento puro, o que exige força e perícia. Por outro lado, Hegel diz que a lógica é a ciência mais fácil, porque o “*conteúdo não é, senão, o próprio pensar, e suas determinações correntes.*”³ Diz Hegel que o pensar em suas determinações correntes é o que há de mais elementar. A lógica, portanto, é a que considera o pensamento enquanto pensar especulativo em sua atividade, não uma atividade sem conteúdo, mas o conteúdo supra-sensível. E este conteúdo faz com que se demore tanto em reconhecê-lo como o pensamento em sua pura atividade. Este pensamento especulativo, apresentado por Hegel, reúne, em sua atividade, a vida do interior e do exterior, expressando que a imediatez não é vazia, mas cheia de conteúdo, que deve ser apreendida pela reflexão, também cheia de conteúdo.

Assim, a crítica hegeliana da tradição se dá pela maneira equivocada que se deu a investigação filosófica. Hegel viu o revigorar da filosofia, “*a aurora do espírito rejuvenescido*”, que apresentou a toda a humanidade que esse equívoco investigativo havia passado e “*o vapor superficial que em seu redor difundiu deve dissipar-se por si mesmo*”⁴. A verdade chegou à humanidade, e o pensamento vazio, sem conteúdo, torna-se uma fantasia do passado, uma falácia esquecida. Desse modo, para expor acerca do equívoco investigativo e de como se deu na história da filosofia, Hegel apresenta “*o conhecimento mais elevado*”, que tem início no saber imediato, não mais pelo impulso interior, mas por uma “*inteligência racional*”, que conduz ao interesse pela verdade. E a verdade, nesse sentido, significa a concordância de um conteúdo consigo mesmo⁵.

Vejam os que Hegel critica a tradição quando questiona a postura cartesiana de tudo duvidar e de tomar a verdade a partir de uma investigação que tem a dúvida como seu

³ G.W.F.HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. V- I – A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, § 19, p.65.

⁴ Ibidem, 1995, Prefácio à 1ª. Ed., p.17.

⁵ Ibidem, § 24, Ad., p.82.

instrumento. Na dúvida metódica, o acento recai não tanto sobre a discussão posterior à intuição, quanto sobre a própria intuição e os métodos de consegui-la. Os caminhos que conduzem a esta intuição são os que, não aqueles que depois da intuição a garantem, a provam, a retificam ou a depuram, mas os que conduzem a ela.

Na concepção cartesiana, o método é pré-intuitivo, tendo como propósito essencial conseguir a intuição. Consegue-a, dividindo em partes todo objeto que se ofereça confuso, obscuro, não evidente, até que se torne claro o evidente. Assim, obtém-se a intuição.

Em Descartes, o instrumento para a aquisição do conhecimento caracteriza a investigação metodológica, mediada na percepção e na fuga do engano, emitindo juízos os mais próximos da verdade, tendo sempre presente a dúvida. Descartes inicia duvidando de tudo, pondo em dúvida toda e qualquer proposição ou princípio. Mas, para Hegel, até o ato de pôr tudo em dúvida, o ato de duvidar já é uma dúvida. Este é o começo crítico da filosofia, o primeiro princípio, do qual toda a filosofia justificará suas investigações. A dúvida universal, dúvida que não consegue duvidar de si mesma, é o princípio da filosofia cartesiana. E Hegel diz que foi nos termos modernos que a dúvida foi suscitada, estabelecendo a diferença do que seriam os produtos do pensar e o que seriam as coisas nelas.⁶ Assim, surge o em-si das coisas como totalmente diverso da idéia que fazemos dela.

Ao conhecimento não se tem o temor de errar. Esse temor, essa dúvida, para Hegel (na sua crítica à Descartes) já é o próprio erro, devendo, por isso, desconfiar dessa desconfiança⁷. Isso *“pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer; mas sobretudo, 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.”*⁸ Ao final deste parágrafo, Hegel diz que, se há uma separação entre o conhecer e o absoluto, há também uma separação entre o conhecimento e a verdade. Logo, o medo de errar é o medo de alcançar a verdade que está no absoluto.

Assim, separando a coisa de seu instrumento de investigação, acaba por separar duas realidades e, aplicando um instrumento que capte o real, acaba por alterar este real, como se este fosse passivo em sua expressão. A crítica tenaz de Hegel expressa-se no fato de não ser necessário, nem tampouco um meio para obtenção do conhecer. O conhecer já é mesmo o conhecer da coisa mesma. As palavras de Hegel são relevantes, quando diz que, se o ato de conhecer, enquanto exame, que se apresenta como um meio nos faz conhecer a lei da refração

⁶ Ibidem, 1995, § 22, Ad., p.76.

⁷ Conforme Cirne-Lima, “Quanto mais a gente duvida, mais forte e consciente fica o ato de duvidar. Este é o começo crítico de que não pode ser negado por ninguém,este, diz, Descartes, é o primeiro princípio a partir do qual toda a Filosofia receberá sua justificação metódica” (CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para principiantes**. 3.ed. R.S: Editora Unisinos, 2005).

⁸ G.W.F. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §74, p. 72.

de seus raios, de nada nos serviria descontar a refração no resultado. Com isso, o conhecer não é, pois, o raio em seu desvio, mas o próprio raio que nos toca. Subtraindo-o, nos resta o vazio.⁹

O equívoco da investigação cartesiana é que, duvidando de tudo, decompõe-se o objeto investigativo em quantas partes forem necessárias para obter a verdade. No entanto, não se percebeu que o sujeito aí também se mantém dividido, cindido do objeto. Ao decompor o objeto, o sujeito também sofre a cisão desse processo e, dividido, passa a buscar a verdade como algo também semelhante a ele, ou seja, compostas de partes independentes, desconectadas do todo.

A tradição filosófica, representada pelos modernos (Descartes e Kant) viu prefigurar uma revolução do pensar. Em Descartes, o sujeito assume a autonomia de sua existência, no fato de sua autonomia pensante. Tudo duvidar, significava fazer com que a filosofia encontrasse um fundamento seguro, um ponto que fosse imediatamente certo e esclarecedor, da mesma maneira que os axiomas matemáticos, de forma que se pudesse suportar todo o edifício da filosofia. Em Descartes, a tradição filosófica viu o sujeito pensante que tem por finalidade “*demolir tudo desde a base e começar de novo desde os alicerces*”¹⁰, ou seja, o sujeito autônomo e distante da própria repercussão empreendia ao objeto. Descartes retoma o caminho contrário dos filósofos medievais, que tinham em Deus o lugar da certeza originária, deslocando para o homem, a fonte de toda verdade do pensar. Assim, pertence ao pensamento moderno o conceito de que o homem se atém a si mesmo e se abandona à certeza que surge nele mesmo. Caracteriza-se, assim, a autonomia do eu, que em Descartes encontra a fundamentação filosófica e decisiva.

Em Kant, a tradição enxerga em seu porta-voz, a crítica das capacidades da razão, tornando o homem capaz de fazer a ciência do mundo, já que o centro de tudo a ele se resumia. Para ele, na produção do conhecimento é necessária a existência do objeto que desencadeia a ação do pensar e ao qual todo o conhecimento deve se referir. Fundamental, igualmente, a participação de um sujeito ativo que pense e conecte o que é captado pelas impressões sensíveis, fornecendo, para tanto, algo de sua própria capacidade de conhecer. A razão, desse modo, não estaria subordinada à experiência, mas o sujeito racional, segundo suas exigências, determinaria o que deveria ser observado. O sujeito projetaria a partir de conceitos a priori o que buscar na natureza, objetivando descobrir leis da própria natureza. O sujeito cognoscente assume a total autonomia sobre as representações que ele mesmo faz do mundo.

⁹ Ibidem, 1992, §73, p. 72.

¹⁰ DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 46.

A tradição, em seus arautos da cientificidade filosófica, encontra sentido na separação entre sujeito e objeto, pelas próprias descobertas da ciência que garante ao sujeito a autonomia das leis científicas então vigentes que garante ao homem a autoridade sobre o objeto investigado.

Hegel, por sua vez, parte de uma intuição inicial que é a interseção do pensamento com a realidade. Essa sua intuição o acompanha ao longo de toda a elaboração de seu sistema. A reflexão de Hegel expressa-se no sentido de um pensar sem pressupostos, já que ele mesmo é a própria pressuposição. O ato de pensar é o próprio pressuposto do pensamento, onde as pressuposições encontram, na relação da identidade e da diferença, na unidade do sujeito e do objeto, elementos de reflexão, cujo conteúdo não é captado pelas ciências, pois estas dividem, claramente, sujeito que investiga do objeto investigado. Por isso, Hegel diz, na **Ciência da Lógica**¹¹, que o pensamento, em si mesmo especulativo, capta os momentos opostos na sua unidade, pois esta ânsia do pensar é uma necessidade em si e para si, o que faz da filosofia a ciência que tem isto por mérito. Por isso, é tarefa do pensamento deparar-se com a contradição e resolver as leis que a institui, não como superação, mas como efetivação da contradição mesma.

A proposta de Hegel é a de apresentar o pensamento em sua autonomia na íntima relação com a realidade, pois não há como torná-lo desconexo. Não há como pensar por representação, no distanciamento do sujeito ao objeto. Não se sustenta o pensar como desprovido de qualquer ligação com o real e, nem tampouco, de ser influenciado por ele. O pensamento se efetiva em momentos contraditórios, que suprassumem e têm a negação como algo que se mantém presente, negando e superando. O pensamento não tem conteúdos fora deste mundo, e nem deve buscar sentido em algo inatingível, mas procurar seu conteúdo no mundo.

Hegel mostra, pois, que o equívoco investigativo, que se deu em grande parte da tradição da filosofia, manteve-se constante pela dificuldade, incapacidade e falta de costume em pensar abstratamente, ou seja, em manter firmes os puros pensamentos e de mover-se neles.¹² Assim, essa dificuldade permitiu separar o ato de pensar do sujeito que pensa. O pensamento foi tomado como a atividade de separar aquele sujeito que pensa, do objeto refletido, apresentando-os enquanto realidades opostas. Para Hegel, foram os raciocínios que trataram de esvaziar o pensamento, reduzindo-o a meras atividades do entendimento que distancia e separa a coisa e a idéia que se tem a respeito dela. Hegel diz que as coisas “*têm*

¹¹ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**. Tradução de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachete, 1968, p. 43.

¹² G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., 1995, § 3, p.42.

uma natureza permanente interior e um ser-aí exterior”¹³ captada pela razão que unifica as realidades aparentemente contraditórias. Essas contradições são sumamente necessárias para aprender e para reconhecer o real.

Hegel mostra que há uma dificuldade em pensar, percebida por grande parte da tradição, que é a impaciência em querer ter diante de si uma representação que apresente à consciência a relação entre pensamento e conceito.¹⁴ Assim, o pensar mantém-se preso a algo que represente o objeto pensado. Para Hegel, as representações não expressam o conceito, devendo ir de encontro ao pensar do próprio conceito, que é ele mesmo. Parece que, retirando as representações, retira-se o que de mais confiável existe do pensar, pois este somente apresenta efetividade quando preso a alguma representação que o justifique. É pelo pensamento especulativo, que é o pensamento lógico, que se desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo. A oposição desaparece porque o pensar constitui a substância das coisas exteriores, bem como substância universal do espírito, já que “*o pensar é o universal em todas as representações*”¹⁵.

Hegel considera não ser necessário atormentar-se, buscando respostas a representações diversas do conhecer. Os racionalistas buscam um instrumento para atingi-lo; os empiristas apresentam meios, dividindo, assim, a verdade. A filosofia, por isso, apreendendo a realidade, consegue reconhecer que há a unidade entre o conhecimento e o absoluto, entre o conhecer e a verdade. A realidade contém já em si mesmo os atributos racionais. É preciso conduzir o saber da ciência ao saber filosófico.

Depois de apresentar, portanto, a superação do equívoco de investigação cometido por grande parte da tradição que separava subjetividade e objetividade, Hegel tece suas críticas a Kant. Este parte de alguns juízos sintéticos a priori que são verdadeiros. É o começo de que ninguém pode duvidar. Kant pergunta pelas condições necessárias de tal pressuposto, e aprofundando essas condições necessárias a priori, ele chama de transcendental.

Kant proclama a originalidade e a importância das conseqüências da sua descoberta, quando a classifica como uma “revolução copernicana”. Todo conhecimento era sempre, e nunca poderia deixar de ser, uma construção subjetiva. Trata-se de uma ruptura com a concepção segundo a qual o conhecimento poderia ser pensado como uma captação, um fiel registro da realidade objetiva por parte do sujeito humano. O sujeito, por sua vez, não podia pretender se anular em face do objeto, não podia renunciar a assumir sua subjetividade, não podia tentar eliminar todo e qualquer elemento subjetivo em sua apreensão do real. O que o

¹³ Ibidem, 1995, § 24, Ad., p.78.

¹⁴ Ibidem, § 3, p.42.

¹⁵ Ibidem, § 24, Ad., p.78.

sujeito poderia fazer para evitar o subjetivismo mais arbitrário era ousar servir-se de sua razão, empenhando-se em compreender-se tal como era, tão objetivamente quanto lhe fosse possível.

A filosofia kantiana abriu um abismo entre o pensamento e o ser, ou entre o sujeito e o objeto, abismo sobre o qual a filosofia hegeliana procura lançar uma ponte. Tal ponte seria a afirmação da existência de uma estrutura universal da totalidade do ser. O ser seria um processo: aquele pelo qual uma coisa “compreende” ou “se apodera” dos vários estados de sua existência, levando-os à unidade mais ou menos duradoura do ser-em-si; constituindo-se, pois, ativamente, como “a mesma” através de toda a mudança. Tudo o que é, existe, em maior ou menor grau, como um sujeito. A mesma estrutura de movimento perpassa todo o reino do ser e unifica os mundos objetivo e subjetivo¹⁶. A argumentação kantiana a esta questão se expressa no fato de que há impossibilidade a esse conhecimento quando se admite a existência de objetos independentes do sujeito. A experiência expressa que os dados empiricamente demonstrados devem receber uma interpretação teórica. Logo, o objeto do conhecimento resulta da interpretação feita e não dele mesmo. O objeto não se explica por si mesmo, mas do sujeito que o apreende.

Hegel considera o pensamento de Kant um dos momentos indispensáveis de toda a formação filosófica. Entretanto, segundo o próprio Hegel, é preciso não se deter de maneira definitiva nesse momento. Ele é válido, não resta dúvida, mas como uma propedêutica. Kant, em sua filosofia, fomenta uma revolução intelectual e promete admiráveis conquistas. Mas, ela não compreende a vida concreta, a vida que reina como atividade.¹⁷

Kant e Hegel enfrentaram com disposição radical o desafio de repensar a relação entre sujeito e objeto à luz das novas condições históricas, em que os indivíduos estavam se reconhecendo como sujeitos capazes de se afirmarem sobre os objetos, intervindo, de algum modo, no processo histórico da mudança da realidade objetiva.

Assim, diante da perspectiva kantiana da coisa em si suposta, mas inatingível, Hegel apresenta sua defesa ao revelar o imediato como ponto inicial de uma avaliação que se justifica por critérios imanentes. Revela, também, o equacionamento de sujeito e objeto como componentes de uma experiência dialética. E é para mostrar sua crítica e discussão com a tradição que Hegel se empenha em escrever a obra **Fenomenologia do Espírito** (1807). Vejamos uma breve reflexão sobre esta obra de Hegel que toma a temática da unidade entre sujeito e objeto como um assunto relevante.

¹⁶ MARCUSE, **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 66.

¹⁷ D'HONDT, Jacques. **Hegel**. Tradução de Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1993, p.23.

Enquanto grande parte da tradição pouca relevância dava ao fenômeno, a não ser como uma mera aparência dissociada da essência, e, por isso, da verdade, Hegel mostra, na **Fenomenologia do Espírito**, que a aparência é o conhecimento que a consciência encontra, pela imediatez, como a única via possível para o acesso à verdade que aparece. Para Hegel, se existe algo que possa ser dito da essência, é o movimento do aparecer.

A introdução desta obra, além de ser uma descrição preliminar do caminho a ser seguido pela consciência, desde a imediatez até o absoluto, contém uma crítica a Kant, mesmo que seu nome não seja citado. Hegel afirma que deve haver alguma coisa existente “em si”, mas para sempre além do entendimento. Hegel distingue “ser para a consciência”, como sendo aquele possuído pelos objetos da consciência, e o “ser em si”, aquele que existe objetiva e independentemente da consciência. Em Hegel, “ser” para a consciência opõe-se a “ser em si”, no sentido em que “ser” para a consciência é uma forma de “ser para outro”. Hegel mostra que esta distinção pode ser realizada no interior da consciência, de maneira que a alegação de que pode haver uma coisa-em-si à parte da consciência é auto-refutadora. Isso porque a única fonte de conhecimento de algo e os únicos fundamentos para postular a existência de algo, encontram-se na consciência mesma.

Também na introdução da **Fenomenologia do Espírito**, Hegel aponta e avalia os pontos fracos e contraditórios de grande parte da tradição filosófica quanto ao ato de conhecer. Para ele, a tradição considera ser necessário primeiro definir o conhecer, ao invés de abordar o conhecimento de forma direta. Com isso, o conhecimento é compreendido ora como um instrumento para chegar ao absoluto, ora como meio para contemplá-lo. A crítica de Hegel acontece mostrando ser isso um grande contra-senso, pois desemboca na convicção de que é impossível à consciência encontrar o “em-si” das coisas, e que conhecer e absoluto encontram-se essencialmente separados. Para Hegel, ao tomar um instrumento ou traçar um meio para contemplar a coisa, produz o não-conhecimento. Ou ainda, usar o instrumento ou o meio para investigar, tomando o cuidado de subtrair sua influência na apreensão da coisa, é, para Hegel, um passo ingênuo. Retirar do resultado do conhecimento o que o instrumento nele operou, simplesmente volta-se ao ponto inicial de não conhecer nada.

Hegel procura empreender essa reflexão na **Fenomenologia do Espírito** que não oferece um novo modelo ou fundamento de uma nova filosofia, mas questiona seu fundamento. Assim, propõe um caminho efetivado pela consciência na procura pela filosofia legítima que acontece sem a aceitação antecipada de qualquer padrão de medida absoluto ou de adequação de novas convicções. É a experiência que a consciência realiza que caracteriza a jornada de cada homem rumo ao saber verdadeiro. Desse modo, a prova de uma caminhada fenomenológica não é simplesmente a do saber, mas igualmente de sua medida, já que o

homem não sabe qual a medida de seu saber. É pelo percurso da consciência que essa medida vem se revelando em cada momento, em cada superação, rumo a outro momento que traz em si o momento anterior suprassumido.

O percurso que a consciência empreende, narrado na **Fenomenologia do Espírito**, demonstra que não é relevante contar com qualquer critério a priori absoluto de validação do saber. Isso significa dizer que é possível dialogar com qualquer forma de saber a partir de seu próprio critério, num confronto imanente.

A **Fenomenologia do Espírito** exprime, desta maneira, a caminhada da consciência a partir de sua forma mais ingênua, que é a certeza sensível. A filosofia é, assim, retomada pela postura mais antifilosófica existente: o imediato. Nele, Hegel encontra o instante inicial do filosofar, e mostra que nenhum dos elementos examinados pela consciência apresenta fundamento, já que todos apresentam-se suscetíveis de modificação, alteração e ressignificação. Os momentos examinados pela consciência são pressupostos entre outros pressupostos, enquanto fundamentos de uma nova perspectiva, que, postos em dúvida, tornam-se fundamentos dinamizados.

Hegel não procura uma convicção justificada na filosofia, onde o conhecimento segue um padrão que, ao final, é resultado de uma jornada investigativa. Cada momento do saber já tem em si a sua superação, e o percurso que empreende é para torná-lo efetivo, numa trajetória que faz valer todos os seus momentos. Por isso que, ao final da **Fenomenologia do Espírito**, é apresentado o resultado da caminhada fenomenológica, que não se sustenta independente de todo o trajeto percorrido. O que caracteriza a superação de um momento da consciência por outro é a investigação que não se dá por via direta, mas por via negativa e indireta. Cada busca do saber absoluto deve negá-lo, já que, na construção de um saber absoluto, toda prova negativa é incapaz de fornecer fundamentação última do conhecimento. Pela negação, novas dúvidas conduzem a novas procuras e ao reconhecimento de pretensos princípios.

O caminho empreendido pela consciência não será de tranqüilidade ou de suavidade; ao contrário, será o caminho da dúvida e do desespero porque a consciência, diante da auto-realização de seu conceito, perde sua verdade na inverdade do saber-que-aparece. Assim, o posicionamento cético é necessário para que a consciência prossiga na busca de sua própria verdade. A consciência duvida de sua própria existência como saber aparente capaz de ter por real um conceito irrealizado.

No entanto, a postura cética, embora necessária ao questionamento que confere dinamicidade ao processo de busca ao saber, é igualmente uma das figuras da consciência imperfeita e não-realizada. A postura cética vê o conhecimento do saber não-verdadeiro

aparente como um momento negativo e estéril, não percebendo que toda negação é um resultado. Da mesma maneira, percebe que o nada, enquanto resultado da análise do saber que aparece é um nada determinado, com conteúdo. Conhecer a inverdade do saber aparente representa por si só o conhecimento de uma nova verdade. Assim, a consciência filosófica, que apreende esse saber, não pode deter-se diante das imperfeições da consciência comum quanto à captação do saber. Enquanto a consciência comum percebe uma visão unilateral que elimina a possibilidade de novo saber, a consciência filosófica capta cada momento como concretude e constituinte da totalidade da verdade. O que poderia ser tomado como impedimento ao saber é agora compreendido como sua fomentação significativa, já que conduz a uma nova figura da consciência e, assim, garante a continuidade autônoma do processo. Autônomo porque sua meta é inerente ao saber, pois este não precisa encontrar nada além de si mesmo. Hegel diz que, ao apreender-se o resultado como em verdade é, faz surgir uma nova forma imediata de conhecer que, de negação a negação, a consciência completa sua série de figuras, e o processo produz-se em sua autonomia.¹⁸ Assim, a consciência assume a condição de dar um salto ao novo saber, e este tem como meta o processo. A consciência, desta maneira, numa fenomenologia do espírito, assume a postura de estudar a si mesma. A consciência é sujeito e objeto, é imediatamente conceito e objeto, saber como função e saber como objeto, o que Hegel bem esclarece na **Fenomenologia do Espírito**.¹⁹

A fenomenologia do espírito é também violência, violência enfrentada pela consciência. A violência que a consciência sofre ao ter que ultrapassar a si vem dela mesma, e sofrer esta violência significa desespero e desassossego diante de um estado de ser limitado, mas não sua morte. A negação, que antes era abstrata, agora é concreta e determinada, pois o movimento da consciência é de auto-agressão. Uma agressão que se efetiva para o seu bem, para que ela possa olhar para si mesma e perceber que o saber que, antes apresentava-se fora dela, é agora o saber de si mesma. O saber é, portanto, o conhecimento que a consciência comum tem do objeto existindo para ela, embora ela não pergunte pelo em-si do objeto. Isso porque o algo distinto pela consciência é um outro que ela se relaciona, é um outro apenas para ela. Desse modo, a consciência não vê necessário o questionar-se acerca do em-si do objeto porque ela não sabe que o que ela toma como o em-si, como objeto, é somente para ela, como um dado inquestionável. Dessa maneira, o saber é a coisa enquanto existe para ela. É na consciência filosófica que o em-si do objeto acontece como algo inapreensível e impensável pela consciência comum e no objeto deve-se procurar a verdade, que é a verdade do próprio saber. E é o saber, da mesma forma, dela mesma. Assim, o saber do objeto é o saber da própria consciência, já que sua realidade é perceber a realidade do objeto.

¹⁸ G.W.F. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, op. cit., §79, p.76.

¹⁹ Ibidem, § 80, p.76.

Entretanto, quando se fala de consciência comum e de consciência filosófica, corre-se o risco de acreditar que o padrão de medida do saber está na consciência filosófica e que a consciência comum relega-se, agora, ao esquecimento e ao abandono. No entanto, Hegel afirma²⁰ que o saber da consciência comum não concorda com o procedimento do saber empreendido pela consciência filosófica sobre o objeto. E Hegel propõe a saída desse impasse que se encontra na consideração de que o saber da consciência comum, precisa, ele mesmo, desenvolver-se no saber da consciência filosófica. Isto acontece pela dissolução da separação entre saber e verdade pela própria consciência, separação que é apenas aparente e abstrata, pois os dois momentos são, em última instância, a mesma coisa, já que pertencem à consciência indivisa.

Afirma-se, assim, que, se a consciência é o que conhece e o que é conhecido, ao mesmo tempo, e se ela exerce a função do saber sobre sua própria verdade, então ela mesma é sua própria referência. Se no domínio da consciência se encontrava a distinção inicial entre saber e verdade, é porque a consciência, tomando a si mesma como objeto de investigação, é para si mesma sua própria medida. Portanto, a medida da consciência, sendo ela mesma, enquanto objeto e sujeito, traduz-se no empenho de Hegel em demonstrar essa verdade.

No estudo da unidade entre sujeito e objeto, quando se toma esse empreendimento que Hegel realiza na **Fenomenologia do Espírito**, vê-se que é preciso saber o que é a verdade do sujeito e a verdade do objeto. Da mesma maneira que é possível refletir sobre o sujeito, é também relevante discutir sobre o objeto. Quem produz o conceito é a consciência e o objeto é também a própria consciência. Na terminologia hegeliana, “ser-para-um-outro”, assim como “ser” e “outro” designam a consciência. Assim, se a consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto do saber, então o seu “ser-para-um-outro” mantém coincidência com o seu ser-em-si mesma. O que se quer dizer é que, na investigação da consciência, padrões externos de medida são desnecessários, pois a própria consciência é para si mesma seu próprio conceito. Nas palavras de Hegel²¹, não é preciso buscar padrões de medida fora de nossos achados e pensamentos, pois é preciso considerar a coisa como é em si e para si.

Portanto, na discussão a respeito da coisa mesma, é relevante saber que é impossível ao objeto permanecer imutável, como algo fixo, porque ele mesmo não é exterior à consciência que modificou a si mesma, nem o saber mantém-se independente das determinações do objeto. Como expõe Hegel²², na mudança do saber, muda-se também para ele o objeto, pois o saber era o saber do objeto e, junto com o saber, o objeto também se torna um outro, já que pertencia a esse saber. Assim, o desenvolvimento da verdade do objeto mantém dependência

²⁰ Ibidem, § 83, p.78.

²¹ Ibidem, § 84, p.79.

²² Ibidem, § 85, p.79.

do desenvolvimento do saber da consciência, já que essa verdade só pode existir no interior desse saber. Por isso, se o em-si do objeto modifica-se com o desenvolvimento do saber, isso se dá porque a única possibilidade de existência do em-si é existir para a consciência. Assim, modificou-se sujeito e objeto num novo saber intrinsecamente ligado, engendrando um processo estruturalmente idêntico desde o início dessa mudança. A autonomia do desenvolvimento do conhecimento é a consciência que se duplica sobre si mesma nos resultados diversos, constituindo vários graus do sujeito e do objeto. Esses graus não permanecem no campo de uma reflexão vazia, mas operante, num processo de negação e conservação de um primeiro momento sobre o outro. Essa passagem de um momento para outro, num movimento denominado por Hegel de dialético, é a experiência.

É significativo suportar passo a passo as longas distâncias do caminho, sabendo que cada momento é necessário. Para Hegel, é preciso demorar-se em cada momento, pois, isoladamente, ele é uma figura individual completa, mas, para compreendê-lo enquanto totalidade, deve ser visto na particularidade de sua determinação.

Esse percurso lento e racional foi apreendendo o espírito do mundo, percorrendo o grande e imenso trabalho da história mundial, plasmando a totalidade de seu conteúdo, obtendo, com isso, a consciência sobre si mesmo. Hegel mostra que a história é racional e a efetivação dela decorre da captação da imediatez em seu “*puro visar*” até o progresso desse itinerário realizado pela consciência ao reconhecimento de si mediante outra consciência, até o alcance do saber absoluto. Este é o percurso dialético que, em cada momento, avança rumo ao saber, mas já o tendo em cada momento, devendo suprássumi-lo.

O percurso da consciência acontece metodicamente, doando-se e apresentando-se como movimento, em essência e verdade. Hegel diz que “*o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade.*”²³ O percurso dialético assemelha-se ao trajeto da consciência que, em cada momento, reconhece-se como parte do todo, já estando nele, mas particularizada.

O caminho da dialética hegeliana é o mesmo percurso traçado na **Fenomenologia do Espírito**. Hegel inicia pelo mundo tal como o senso comum pretende que ele seja, como constituído por uma inumerável diversidade de coisas. Cada uma com sua especificidade. As qualidades que cada coisa possui distinguem-na das outras coisas, tanto que, se a quisermos diferenciar das outras, simplesmente enumeraremos as qualidades dela²⁴. A **Fenomenologia do Espírito** apresenta, dentre os demais escritos hegelianos, o método filosófico, ou seja, a exigência de fazer passar o pensamento pela experiência da coisa mesma. Essa investigação

²³ G.W.F.HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, op. cit., 1992, §48, p. 53.

²⁴ MARCUSE, op. cit.,2004, p. 69.

acontece quando o movimento do conceito se reflete, ele próprio, nas determinações da consciência que aparece para nós.

Cada ser, cada objeto, apresenta-se, portanto, como um sistema ou como um organismo, gozando de uma relativa independência, mas um sistema subordinado a outros sistemas mais vastos e controlados por ele, numa hierarquia que caminha até à totalidade.²⁵ Na **Fenomenologia do Espírito**, Hegel desenvolve o esquema dialético a partir da sua maneira mais elementar ou da condição do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido. A certeza sensível, denominada por Hegel como o primeiro saber da consciência, é o domínio onde se move a consciência ingênua, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no aqui e agora, do espaço e do tempo do mundo.

A dialética, para Hegel, é, antes de mais nada, o princípio de desenvolvimento de toda a realidade, o que nela existe de radicalmente vivo, independentemente das formas concretas assinaláveis, mas que habita igualmente estas formas concretas, logo que elas se constituem. O movimento de evolução é um contínuo desenvolvimento de contradições, na fusão e reconciliação destas.²⁶

A narrativa fenomenológica dá o teor científico ao percurso tomado pela consciência, já que ela conhece seus objetos ordinários. A criticidade da experiência é apreendida pela consciência filosófica, pois o objeto de sua reflexão é ela mesma, e ela mostra que o novo objeto é advindo de uma reversão de um par separado (sujeito/objeto). Assim, a experiência não mais se explica como um jogo de fatos de um lado para outro, com explicações contingentes. A experiência explica-se como uma revelação, de momento a momento, que a razão empreende, de maneira que cada realidade é tomada pela ciência filosófica que a apreende e a explica. A explicação de Hegel é significativa, quando diz que a “*consideração da Coisa é uma achega de nossa parte*”²⁷ que nos vem pela série das experiências que a consciência realiza num processo científico. Esse processo não exclui e nem desconsidera os momentos anteriores, tidos como vazios ou como nada. Apreende dos momentos anteriores o que se pode reconhecer como o verdadeiro deles, já que do vazio e do nada pode-se retirar algo, transformando em objeto da consciência filosófica, elevada da consciência comum. O que para a consciência comum é simplesmente objeto e conteúdo, a consciência filosófica

²⁵ Para Hegel: “O saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (F.E. §80).

²⁶ Segundo Durant: “Schelling estava certo – há uma ‘identidade de contrários’ subjacente; e Fichte estava certo – tese, antítese e síntese constituem a fórmula e o segredo de todo o desenvolvimento e de toda a realidade”. (DURANT, Will. **A história da filosofia**. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995, p. 277).

²⁷ G.W.F. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, op. cit, § 87, p.81.

apreende como forma e desenvolvimento puro da consciência, é, pois, “movimento e vir-a-ser.”²⁸ Hegel, portanto, afirma que, pela natureza necessária do processo empreendido pela consciência, as fases rumo à verdade já são, por si mesmas, a verdade mesma da consciência. Desta maneira, Hegel mostra que é por isso, por essa necessidade, que o caminho para a ciência já é o caminho científico mesmo, o que demonstra que o caminho da consciência é o percurso da experiência.²⁹

Assim sendo, não se concebe a experiência como fatos acumulados executados pelo sujeito sem nenhuma relação com o objeto. O imediato não é concebido como exterior ao sujeito que o experimenta, sem apresentar nenhuma relação com ele. Se a consciência empreende o seu desenvolvimento por um caráter de necessidade, é porque o seu desenvolvimento é verdadeiro, e se é verdadeiro, é completo essencialmente, pois o “*verdadeiro é o todo*”³⁰.

A experiência é a consideração do domínio de todas as figuras da consciência e de toda a verdade do espírito. Supera-se, assim, a aparência na aquisição da essência, ou melhor, no saber absoluto, que a aparência torna-se igual à essência quando apreendida pelos diversos graus de saber e de verdade. Dessa maneira, a consciência revela que o objeto é ela mesma e não um outro. A unidade que se mantinha abalada pela cisão, agora é retomada pelo percurso que a consciência realiza que não se mantém fora dela, mas é ela em seus desdobramentos.

Superando a divisão entre sujeito e objeto mantida por grande parte da tradição filosófica, vejamos como Hegel reassume esta temática, não mais para tomá-la em questão, mas para demonstrar como essa unidade se mantém inabalável. Por isso, serão apresentados os momentos constituintes da “Pequena Lógica” enquanto momento de efetivação da unidade entre sujeito e objeto, como totalidade dialética.

²⁸ Ibidem, § 87, p.81.

²⁹ Ibidem, § 88, p.81.

³⁰ Ibidem, § 20, p.36.

2. A DOCTRINA DO SER E DA ESSÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DA UNIDADE DE SUJEITO E OBJETO

2.1 A Doutrina do Ser

A intenção desta seção é abordar os primeiros momentos da **Lógica** (Doutrina do Ser: Qualidade, Quantidade, Medida), apreendendo o movimento, a vida interna que a anima, sua alma viva.

Para Hegel, a realidade é contingente, que traz o que pode ocorrer como também o que pode não ocorrer. Assim, ela é pobre, pois não reconhece a sua própria imediatez. Apenas olhar para o imediato não é o importante, mas é preciso enxergar o implícito daquilo que está explícito. O real é efetivo porque é inteligível. A efetividade, enquanto concreto, contém determinidades. No entanto, as determinidades expressam o desenvolvimento da **Lógica**, que, por sua vez, consistirá em demonstrar que, se há ser, há devir, qualidade, quantidade, medida, fenômeno, essência, realidade, conceito, mecanismo, finalidade, conhecimento e idéia absoluta.

A Doutrina do Ser indica a primeira categoria imediata com a qual a **Lógica** tem início, o ser. Este é o começo adequado, apropriado, visto que é de onde se apresentam apenas as características superficiais do imediato. O ser é a expressão inicial da imediatez na sua simplicidade, de onde não vem mediação. Por isso, na Doutrina do Ser, o conceito vai evoluindo por uma necessidade que vem de seu interior e que reside num expor-se-para-fora como algo não só possível, mas necessário.

Hegel inicia a Doutrina do Ser, na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, dizendo que “o ser é o conceito somente em si”³¹ e acrescenta sua reflexão mostrando que as determinações do ser são existentes. Na perspectiva da reflexão sobre o ser, Hegel mostra que ele é o primeiro imediato, totalmente abstrato, embora dessa imediatez abstrata se passe a construir o conceito concreto cheio de conteúdo. No entanto, o ser é o começo, o imediato, o indeterminado, o pensamento puro, a pura abstração. Assim, Hegel expressa que o “*Ser é o imediato indeterminado*”³², mostrando que nele não há nenhuma determinação.

A imediatez, o real e o fático fazem com que Hegel inicie seu filosofar pelo ser, o indeterminado igual a si mesmo. De acordo com Chagas, “*Hegel parte não da natureza, do ser real, sensível, mas do conceito geral do ser, do ser abstrato, pois o ser (...) é em si mesmo*

³¹ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., 1995, §84, p. 173.

³² G.W.F. HEGEL, **Ciência da Lógica**, op. cit., p. 75.

vazio e não contém para si qualquer ponto de partida concreto na realidade.”³³ Daí Hegel iniciar todo seu sistema com o puro ser. Como que um círculo, pode-se afirmar que seu sistema carece de começo, pois, comparado com qualquer outra de suas fases, o ser não apresenta nenhum pressuposto que possa reclamar sua exposição como justificação. Para Chagas, “o sistema de Hegel não segue linearmente até ao infinito, mas volta do fim para o seu começo. Esta volta do fim para o começo deve ser entendida, como expresse, não temporal, mas, pelo contrário, lógico.”³⁴

Como diz Hegel, “o ser é o conceito somente em si, as determinações do ser são determinações essentes: em sua diferença são outras - uma em relação às outras -, e sua ulterior determinação [a forma do dialético] é um passar para outra coisa”.³⁵ Hegel assim expõe porque o ser se manifesta na sua imediatez, enquanto é um manifestar-se do pôr-para-fora, como também adentrar-se em si. Trata-se de um aprofundar-se do ser em si mesmo. Explica-se o ser por ele mesmo e, na determinação-progressiva, o ser se expressa nesse pôr-se e adentrar-se.

Hegel inicia com o ser, visto não haver nele nenhuma mediação, pois, caso houvesse, Hegel teria investigado qual seria e, então, iniciaria seu sistema por esta mediação primeira. O ser é puro pensamento, como também o imediato indeterminado. O puro ser, para Hegel, é o começo porque antes dele não há nada determinado. “O ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado”.³⁶ A fala de Hegel se faz porque o ser-puro é essa mediação que origina outras mediações sendo ele a primeira delas. Sendo a primeira mediação, o começo da filosofia de Hegel tem aí seu início.

Como já se evidenciou, Hegel inicia com o ser em sua imediatez, em sua indeterminidade, na sua pureza. No entanto, essa imediatez, essa indeterminidade ou pureza, é abstração. Logo, o puro ser é abstração. Da mesma maneira o nada, este também é o começo, de onde não há mediação.

A proposta de Hegel, no estudo do ser, “é essencialmente o estudo do movimento e de suas leis.”³⁷ Assim, Hegel divide sua lógica do ser em três momentos: Qualidade, Quantidade, Medida. Esses momentos aparentemente são estáticos, no entanto, quando se examina seu conteúdo, percebe-se constantemente sua relação com o estudo do movimento do ser e de suas leis. E estudar o movimento do ser, bem como de suas leis, é uma exigência, neste

³³ CHAGAS, Eduardo Ferreira. “A questão do começo na filosofia de Hegel: Feuerbach: crítica ao começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito”. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 2º. Nº.02, Junho/2005, p. 05.

³⁴ Idem, op. cit., 2005, p. 05.

³⁵ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., 1995, §84, p. 173.

³⁶ Ibidem, §86, p. 175.

³⁷ GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit., p. 119.

trabalho, de reconhecer a realidade do sujeito, que traz em si determinações autônomas, iguais as do ser.

Para uma demonstração da dinâmica do ser, Hegel subdivide o capítulo de Qualidade em ser, ser-aí e ser-para-si. Cada momento será explicado, a seguir, obedecendo ao critério de enumeração de Hegel.

Ao investigar a Doutrina do Ser, observa-se que as categorias (ser, ser-aí, ser-para-si) apresentadas por Hegel, são consideradas como determinações autônomas, enquanto momentos diferentes, e que, na diferença, se assemelham. Significa dizer que são condições puras entre si mesmas, distinguindo-se umas das outras. No entanto, percebe-se que toda tentativa de pensar estas determinações categoriais em si mesmas nos conduz a seus contrários. Desemboca-se, assim, num movimento permanente de uma determinação a outra. Cada categoria do ser contém a outra de si, não sendo apenas exteriores.

O ser, sem determinação ulterior, a imediatidade indeterminada, não é diferente de outro, não dispõe de nenhuma diversidade interior nem exterior a si. Se o ser fosse posto em qualquer determinação ou conteúdo que estivesse diferenciado nele ou através do qual se diferenciasse de outro, o ser não teria sido retido na sua pureza (pureza).

O ser é indeterminação pura, pura imediatidade. O nada, por sua vez, é também o imediato, o indeterminado. O nada é a simples igualdade consigo mesma, a negatividade perfeita, a indeterminação, a total falta de conteúdo, a indiferenciação em si mesma. O ser puro e o nada puro são a mesma coisa, são o mesmo. E Hegel diz que, assim como a unidade do ser e do nada é correta, assim também o é sua diferenciação, pois um não é o outro.³⁸

A unidade entre ser e nada ainda não determinada, torna-se difícil de ser explicada porque está na imediatez, já que ambos não apresentam determinação alguma. Na imediatez não se percebe a unidade do ser e do nada, nem tampouco a negação. Daí o fato de não se entender a proposição “*o ser e o nada são o mesmo*”, acabando até por ridicularizá-la.

O ser não passa, mas já passou no nada e o nada não só passa, mas já passou no ser. A verdade disto não é a indiferenciação e sim, que eles não são o mesmo; são absolutamente diferenciados e distintos, embora ao mesmo tempo não separados e não separáveis. Cada um deles, imediatamente, desaparece no seu contrário. A verdade é o desaparecer um no outro ou o vir-a-ser, um movimento nos quais ambos estão diferenciados, mas por uma diferença que imediatamente já se auto-supera.

Na perspectiva de Hegel, essa passagem do ser ao nada e do nada ao ser, é o que se denomina devir. Assim, o devir é a forma mais elementar do movimento, a simples mudança, elementar e singular.

³⁸ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §88, p. 180.

Quando se diz algo é, diz-se apenas um enunciado, apenas é. Diz-se não é isto, não é aquilo. Quando se faz um enunciado, este se situa no movimento que é imediatamente contrário ao nada. Para dizer o que é o ser, deve-se dizer o que o nada é. Não se pode ficar na dimensão do nada, porque já se afirmara o ser. O nada, à primeira vista, é o ser. Assim apresenta-se o movimento: o ser não é o fixo, mas o movimento. E movimento, para Hegel, é a união do ser e do nada. Dizer, conforme Hegel, “esta árvore” é dizer nada, nem que é grande, nem pequena, nem alta, nem baixa. Dizer algo de positivo é dizer que este positivo é o resultado dos dois enunciados que se situam no movimento.

Da mesma maneira que o ser é o começo imediato, pobre, abstrato, vazio de determinação, a proposição “ser e nada” também o é. Como acentua Hegel, as determinações do ser e do nada apresentam-se como ainda distantes do verdadeiro conteúdo e de sua oposição. Ser e nada não conhecem a oposição que há em si mesmos.

O ser não pode ser concebido de maneira isolada. Em seu ponto de indeterminação o ser é tão vazio que não dispõe de outro conteúdo senão o nada. Por isso, o ser e o nada são a mesma coisa. Cada termo apresenta sentido pelo outro, e o ser é somente aquilo que se destaca do interior do nada. O nada, por sua vez, é apenas uma ausência de ser. Como opostos, ser e nada constituem um par indissolúvel. O ser não pode sequer existir sem ser pensado sem o nada. O contraste é o que faz surgir um do outro. O limite que contorna o ser está no nada, que se define, por sua vez, no ser.

O ser também é nada, traz em si este nada que é seu contrário. O ser é ao mesmo tempo ser e nada, passagem do ser ao não-ser, que é desaparecimento, enquanto que a passagem do não-ser ao ser é aparição. Por isso, quando se trata do ser, na imediatez, o nada, enquanto também imediato, anula o ser. Tentar fixar o ser é anulá-lo; por isso essa afirmativa. Hegel diz que é preciso encontrar determinidade do ser, buscar reflexões ulteriores para ele, embora fazendo isto, o ser deixa de ser puro-ser.

Hegel diz que o importante é ter consciência sobre o começo do ser e o começo do nada, como puras abstrações vazias, e que o ser é tão vazio quanto o nada. A significação concreta e verdadeira do ser e do nada é a busca de encontrar para esses começos (ser e nada) uma determinação, uma significação verdadeira, concreta. Hegel diz, portanto, que não se pode deter no simples ser, como se ele fosse apenas a expressão da carência-de-determinação, sem nenhuma progressão. O ser não é algo fixo, pois tem em si o dialético, o nada como seu oposto. “*Ora, esse puro ser é pura abstração, e, portanto o absolutamente-negativo que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada.*”³⁹ No adendo a este parágrafo é dito que o ser é apenas o carente-de-determinação. No entanto, o nada também o é. A diferença entre

³⁹ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §87, p. 178.

eles é o que Hegel chama de “diferença visada”. E por ser totalmente abstrata, não é diferença alguma. “*Ser e nada devem ser diferentes só inicialmente, isto é, sua diferença só está primeiramente em si, mas ainda não está posta*”.⁴⁰ Hegel quer mostrar que uma diferença é o que está presente em um termo e não no outro, quando são equiparados, quando uma determinação está num termo e não no outro. Entre o ser e o nada, a diferença é apenas imediata, abstrata, não tendo, como já se disse, diferença alguma.

Hegel está de acordo com o fato de que o ser é tanto ser como nada ou não-ser, pois a caracterização positiva só é possível mediante a negação. O ser e o não-ser não são pensados em separado e nem juntos como momentos inseparáveis de um todo. São um e outro, se penetram e se evidenciam reciprocamente. Apenas são pensados quando o pensamento uno se completa e se sintetiza no devir. O devir é um progresso do pensamento de tudo o que é; no entanto, que chega a ser e perecer. Todas as coisas chegam a ser e desaparecem, mas o chegar a ser e o desaparecer não significa o desaparecer do ser, pois são intemporais. O devir é a primeira prefiguração, simples percepção do conceito.

O ser é o primeiro momento que nos leva ao saber. Neste primeiro estágio, o ser apresenta-se como pura indeterminação, como o vazio, ou seja, o nada. Na imediatidade, o ser é igual ao nada; neste princípio, contém em si o ser e o nada numa mesma unidade. No entanto, o ser é uma contradição, uma diversidade na unidade. Assim, é a efetivação dessa existência. Quando a coisa se efetiva, ela (o ser) aparece. Com isso, percebe-se que o ser é carente de forma e de conteúdo, já que não contém nenhuma determinação. O ser é, portanto, puro, apenas no começo. Na pura indeterminação, o ser é o nada. A verdade do ser não está nele mesmo, mas na sua essência, para dizer que ele é fenômeno, pois ele é na mediação. Tudo o que ele expressa é pura mediação.

Há, então, um começo abstrato (mesmo sabendo que não é outra coisa senão abstração vazia): o ser e o nada, ainda que sejam “*um conceito somente em si*”. Mas, neste começo abstrato, há um impulso que conduz essa abstração ao processo da razão conceituante. O impulso é “*essa necessidade mesma que leva adiante o ser e o nada, e lhes dá uma significação verdadeira, isto é, concreta*.”⁴¹ É também “*reflexão, que encontra para eles determinações reais profundas, é o pensar lógico, por meio do qual tais determinações se produzem, não de modo contingente, mas de modo necessário*”.⁴²

Ser e nada expõem um vazio cheio-de-conteúdo, ou “*metas em si essenciais, absolutas existências e idéias*,”⁴³ postas sob a determinação do ser e do não-ser. Esse vazio cheio-de-conteúdo não é mais do que momento do ser, no percurso do desenvolvimento lógico da idéia,

⁴⁰ Ibidem, §87, Ad., p. 178.

⁴¹ Ibidem, §87, p. 179.

⁴² Ibidem, §87, p. 179.

⁴³ Ibidem, §88, p. 181.

presente desde o seu começo. O resultado do ser e do nada, como riqueza absoluta e pobreza absoluta exprime a sua unidade. Como explica Hegel⁴⁴, também a unidade entre sujeito e objeto é chocante, porque o distorcido e o diferente ressalta unidade, como também diversidade. Aquilo em que a unidade se mantém posta, aí reside sua diversidade. Pensar a unidade pressupõe pensar a diversidade, pois, aquilo que apresenta unidade traz em si a diversidade nela contida.

Enquanto unidade posta, o nada, enquanto tal imediato, é igual a si mesmo, como também inversamente, é o mesmo que o ser. “*A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a unidade dos dois: essa unidade é o vir-a-ser*”⁴⁵ Como a unidade, apreendida na diversidade, é posta no mundo, Hegel esclarece que no ser e no nada há um resultado, e a isto ele chama de vir-a-ser. Como resultado de ser e de nada, o vir-a-ser é igualmente a unidade resultante do sujeito e do objeto porque essa unidade traz desassossego porque é relação. Esta unidade não tem ausência de movimento, mas em si mesma já é movimento.

Pode-se afirmar que o movimento do ser é o seu vir-a-ser, onde, na imediatez com o nada, se manifesta. Não como algo fixo, mas como progressão para a determinidade, o ser é o que se manifesta, juntamente com o nada como sua unidade. O vir-a-ser é o desenvolvimento do conceito, é o ser-posto daquele que é o ser. A unidade do ser e do nada apresenta um resultado, onde é suprassumida, tornando o ser-aí. O ser-aí, ao contrário, é essa unidade, ou é o vir-a-ser nessa forma da unidade; por isso, o ser-aí é finito. Também, o vir-a-ser reúne a negatividade do ser e do nada, como também a contradição aí existente, embora como momento da determinidade imediata. A conversão pura e simples de um no outro é próprio da imediatez, que não conhece as leis que governam e legitimam a unidade do ser e do nada.

Hegel apresenta o vir-a-ser enquanto carente-de-repouso, embora abstrato, pois ser e nada desvanecem no vir-a-ser. Logo, o vir-a-ser igualmente é evanescente. Vemos que o ser e o nada é o vir-a-ser, pois são momentos do ser. No entanto, o vir-a-ser também é um momento do ser que se expressa enquanto dinâmico. Resulta o ser-aí, o ser idêntico à negação, o que Hegel denomina o vindo-a-ser, ou seja, não encontra também repouso, mas progressão.

Mas, como explicar a unidade do ser e do nada, quando há a contraposição da proposição: Do nada, nada vem-a-ser? Hegel diz ser ingênua esta proposição, já que foi esquecido o vir-a-ser de algo. E acrescenta ele, ao dizer que “*aquilo onde se vem-a-ser e aquilo que vem-a-ser são um só e o mesmo: é somente a proposição da identidade abstrata do entendimento que está presente*”.⁴⁶ O vir-a-ser é o primeiro conceito, é o ser que no nada

⁴⁴ Ibidem, §88, p. 180.

⁴⁵ Ibidem, §88, p. 180.

⁴⁶ Ibidem, §88, p. 183.

permanece junto a si. A diferença não pode ser abandonada, pois o vir-a-ser é o ser-posto segundo sua verdade. Vemos que o vir-a-ser tem, em si mesmo, sua diferença, a qual sem ela não seria senão pura abstração. É na diferença que o vir-a-ser expressa sua identidade.

Entretanto, Hegel adverte que o ser no vir-a-ser como um com o nada, e o nada um com o ser são evanescentes. Percebe-se, portanto, que o ser e o nada são essentes, evanescentes e se colocam como imediatez, o que significa dizer que essa unidade é passageira. O vir-a-ser, como a unidade do ser e do nada, não se mantém estático, mas é movimento e, por isso, é contradição dentro de si mesmo, é suprassunção. Seu resultado é o ser-aí, segundo grau da Qualidade. Na perspectiva de Hegel, o ser-aí é a exposição da contradição de algo. E diz que “*não há absolutamente nada em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas*”.⁴⁷ Em tudo há o movimento da contradição, há um nada que é o ser, e um ser que é o nada, ou o ser inclui o nada, e o nada inclui o ser.

O ser enquanto indeterminação precisa do nada, sendo os dois elementos que nos levam a ulteriores determinações. Por se apresentarem como determinações imanentes ao ser, pelo movimento de dupla negação, vão garantir a unidade entre o ser e o nada. Hegel expõe que toda unidade é chocante porque na imediatez se percebe a diversidade, mesmo abstraída indevidamente, embora a própria imediatez não consiga levar em consideração essa diversidade. Não está no domínio da imediatez levar em consideração nenhuma proposição que vá de encontro com o seu visar.

Para Hegel, o vir-a-ser constitui a expressão verdadeira do resultado de ser e de nada, pois isto é sua unidade, mas não apenas isso, é o desassossego em si, “*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*.”⁴⁸

O vir-a-ser dispõe de um movimento que é o próprio resultado do ser e do nada. Enquanto é movimento, é diversidade dentro de si e contra si mesma. Verifica-se que no movimento do ser-aí desvanece a oposição, permitindo que a unidade se mantenha expressa e posta. A unidade traz em seu interior a oposição e seu movimento.

Hegel advoga que há o “*Ser, puro ser, sem nenhuma outra determinação. Em sua imediação indeterminada é igual somente a si mesmo, e tampouco é desigual frente ao outro, não há nenhuma diferença em seu interior, nem há no exterior*”.⁴⁹ Em outro trecho, ele acrescenta: “*Nada é puro nada; é simples igualdade consigo mesma, é vazio perfeito, a ausência de determinação e conteúdo, a indistinção em si mesma*”.⁵⁰

⁴⁷ Ibidem, §89, p. 185.

⁴⁸ Ibidem, §88, p. 183.

⁴⁹ G.W.F. HEGEL. *Ciência da Lógica*, op. cit., p. 77.

⁵⁰ Ibidem, p. 77.

Por esses trechos de Hegel, se pensarmos pela lógica formal, chegaríamos a uma conclusão de que o ser é o nada. Entretanto, esta representação não se soluciona desta maneira. Para uma compreensão do que realmente acontece, é necessário recorrer à metafísica tradicional, que diz que o nada é o não-ser. Há, assim, duas proposições: a) o ser é; b) o não-ser não é. Nestas duas proposições, percebemos com Hegel que: a) tanto o ser quanto o nada estão em completa indeterminação; b) estamos diante de dois opostos que se mostram: um como pura afirmação, o ser, e o outro como pura negação, o não-ser. A partir disso, ocorrerá uma dupla negação, onde o ser se afirmará diante do não-ser. Explica-se isto da seguinte forma, pela negação: “O ser não é”. Vemos que estamos falando exatamente no não-ser; desta maneira, notamos que o ser se converteu no não-ser. Seguindo o mesmo exemplo, ao afirmarmos: “o não-ser é”, haverá uma conversão imediata do não-ser em ser. É mediante a dupla negação que os opostos convertem-se em seu conteúdo. Isto ocorre através da relação entre o ser e o nada. O nada, como completa negação do ser, ou seja, o não-ser, ao ser negado pelo ser, e o ser enquanto aprimorado pelo não-ser, ou seja, o nada, faz com que as diferenças entre um e o outro sejam suprassumidas, devido ao caráter de indeterminação que os dois apresentam. A igualdade entre o ser e o nada reside no fato de que, tanto um quanto o outro, não possui conteúdo, e é esse o fato de que dizemos que tanto o ser quanto o nada são iguais, embora sejam diferentes. Admitimos que o ser e o nada são distintos, porém se identificam quanto ao conteúdo, que não possuem, e pela pura indeterminação existente. Hegel, de pura influência heraclítica, concebe pelo fluxo existente entre o ser e o nada, através da dupla negação de ambos, o conceito de devir, do vir-a-ser, que é o puro fluxo, movimento, onde o ser converte-se no não-ser e o não-ser converte-se em ser. A unificação do ser e do nada ocorre desta forma através do devir, de onde os antigos gregos como Heráclito, começaram a dar os primeiros passos. Como afirma Hegel, na **Ciência da Lógica**: “*O início não é o puro nada, mas um nada do qual deve sair qualquer coisa. Por isso, no próprio início está já contido o ser. O início tem, portanto, um e outro, o ser e o nada; é a unidade do ser com o nada*”.⁵¹

Na passagem do ser ao não-ser, o ser não é dissolvido, e o não-ser é um outro ser que o limita, determina. Este ser determinado é o ser-aí que Hegel assim denomina. Não se trata do ser em geral, mas de outro ser que o individualiza, o distingue, o define.

Por isso, Hegel estabelece a Qualidade no estudo da Doutrina do Ser. Para ele, o mundo é a expressão de um confronto universal da atração e da repulsão, o campo onde cada ser atua e acha-se limitado, comprimido pela pressão de todos os outros. O adendo ao §85 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** diz que “*a qualidade é, antes de tudo, a*

⁵¹ Ibidem, p. 62.

*determinidade com o ser, de modo que uma coisa deixa de ser o que é, quando perde sua qualidade”.*⁵²

Com a categoria Qualidade, há o ser determinado como tal, ou a existência mesma. Mediante a Qualidade, a existência faz com que algo exista diante de um outro. A existência contém a realidade. É o essente-em-si. Algo passa a ser o essente-em-si e o outro o ser-para-outro. O outro, por sua vez, é a extensão do ser-aí do algo. Assim, no outro, o ser-aí é sua determinação própria, em que a qualidade é a extensão do ser-aí do algo⁵³.

Sendo um momento peculiar do ser, o outro constitui-se como limite do ser-aí de sua realidade. Para Hegel, uma determinada realidade somente alcança a plenitude de si, o seu desenvolvimento pleno, suas determinações, sua máxima concretização ontológica, quando alcança o estado da realidade para-si. Nesse momento, a coisa se constitui como uma coisa diferenciada e distinta das demais. Ser uma realidade própria, unitária, é o que lhe dá a qualidade de realidade. No entanto, a categoria de qualidade é mais que expressão teórica da realidade do ser, um momento constitutivo dele, ou melhor, o momento pelo qual uma realidade é esta e não outra; é o ser-para-si inteiramente qualificado e especificado.

Ao se referir ao ser-aí, Hegel diz que é ele unidade do ser e do nada, mas apenas enquanto momentos, tendo a contradição como resultado. O ser aí em sua forma, apresenta unidade simples consigo mesmo. É o ser com sua negação na forma de um dos momentos⁵⁴. Ser e nada assumem um dos momentos do ser, onde a negação é sua determinidade; torna-se ser e nada, a unidade do ser. Nesta unidade, a negação se faz presente, caracteriza-se enquanto identidade do ser e do nada, enquanto momento do ser. Explicações de Hegel são pertinentes quando dizem que o ser-aí expressa a determinidade do ser, ou seja, é negação e limite. Dessa forma, o ser-outro não é um indiferente ou exterior ao ser-aí, mas caracteriza-se o próprio momento do ser.⁵⁵

Hegel designa o ser-aí como qualidade, mas não como a qualidade enquanto nível do ser. O ser-aí dispõe de qualidade, de determinidade imediata. A qualidade, nesse sentido, é o que diz o que o ser é, enquanto qualidade. Embora sendo uma categoria do finito, a qualidade está presa à natureza do ser, não a havendo no mundo do espírito.

O ser deve exprimir-se pela qualidade porque também é a exposição do puro ser, aquele que se apresenta, se manifesta. É a qualidade que mostra o ser, mesmo determinado pela imediatez. Essa qualidade não se mantém idêntica ao ser imediato, mas reconhece para além do que lhe é exterior aspectos a mais de contradição, ou melhor, consegue fazer-se algo. Esse fazer-se algo demonstra que o ser já tem o negativo como seu limite.

⁵² Ibidem, §85, Ad.p. 174.

⁵³ Ibidem, §91.p. 187.

⁵⁴ Ibidem, §89.p. 185.

⁵⁵ Ibidem, §92, p.188.

A qualidade é a determinação do ser, não mais preso a si mesmo, onde a negação se mantinha presente, apenas. A qualidade é extensiva ao ser, mas para o ser-para-outro, uma extensão do ser-aí, do algo, ou melhor, ao outro o ser deve manifestar-se enquanto qualidade. *“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.”*⁵⁶

Entretanto, percebe-se que, no ser-aí, a negação ainda é idêntica, pela imediatez, com o ser. Hegel chama a isso limite. E somente em seu limite e por seu limite algo é o que é. É no ser-aí que a negação se prepara para manifestar-se livremente no ser-para-si. No ser-aí, há determinidade aí contida, pois ele não é pura positividade. O que segura, sustenta o ser-aí é a luta do negativo e do positivo. Ou seja, a negação, em contraposição à qualidade essente, é a realidade do ser-aí. Ou, como explica Hegel, algo é finito e mutável, tendo essas qualidades a própria designação do ser-aí, aquele que se manifesta.⁵⁷

A negação apresenta a determinidade do ser, ou melhor, o faz finito, impõe o seu limite, embora esta condição não lhe seja indiferente. O ser-aí, na negação de si mesmo (na luta do negativo e do positivo), é mutável e finito. Estas condições se fazem presentes nele. O Indiferente é um momento do ser-aí. *“No ser-aí, a negação é ainda imediatamente idêntica com o ser; e essa negação é o que chamamos limite. Somente em seu limite e por seu limite, Algo é o que é”*⁵⁸ A negação expressa o limite que o ser é, mostra sua existência, explica o seu tamanho. O limite atravessa o ser-aí inteiro, ou seja, consegue-se dizer sua medida: finitude. Limite, aqui, está no nível da qualidade. O ser-aí deve primeiramente reconhecer seu limite, deve manifestar-se reconhecendo sua efetividade, mesmo limitada.

O limite traz em si a dialética, porque, de um lado, constitui a realidade do ser-aí, e do outro lado, sua negação. O ser-aí deve limitar-se para sair do abstrato e tornar-se efetivo, do contrário se dissolverá. Deve, portanto, reconhecer no seu limite o caminho para alcançar o infinito; este, que já tem seu começo no finito, para sê-lo, deve manifestar-se primeiramente, finitamente. Assim, o limite manifesta contradição, o seu movimento, a sua dinâmica que é, em si mesma, contraditória. Um exemplo destacado por Hegel é a relação de algo com outro.

Junto com [o] Algo, logo nos ocorre o Outro e sabemos que 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.⁵⁹

⁵⁶ Ibidem, §91, p.187.

⁵⁷ Ibidem, §92, p.188.

⁵⁸ Ibidem, §92, p.188.

⁵⁹ Ibidem, §92, p. 188.

O algo sempre traz em-si o outro. Em algo, logo ocorre o outro. O algo é em-si o outro de si mesmo, e o limite do algo se lhe torna objetivo no outro⁶⁰. Dessa forma, a contradição que se apresenta no algo e no outro é, em-si, identidade.

Como se pode perceber, a dialética nasce com o próprio ser, na sua relação com o outro. O outro quer do algo manifestação, e isso acontece na contradição, na negação do ser-aí. Assim, não se concebe o ser sem a dialética do algo e do outro, já que um é o outro de si mesmo. No limite se apresenta a dialética do ser, porque a contradição, para se efetivar, se põe no finito sua realidade.

Finito em sua compreensão, algo e outro conduzem ao infinito, à compreensão de que algo se torna um outro e o outro, o outro do outro.⁶¹ O processo que conduz o outro revela-se no algo e este, o outro de si mesmo, acontece no finito. No entanto, esse movimento não tem o momento final; por isso, eleva-se até à condição de infinito. Entretanto, Hegel chama isto de infinitude má ou infinitude negativa, porque essa infinitude exprime apenas o dever-ser do finito suprassumido. Esse processo do algo e do outro, negando-se, suprassumindo-se e renovando-se, é, para Hegel, simplesmente a manifestação interna do limite. Não há uma progressão para o infinito. Na verdade, não se extrapola os limites do limite. Hegel diz que o que ocorre é uma alternância superficial do algo no outro e do outro sendo a revelação do algo.

Hegel afirma que *“o progresso até o infinito fica no enunciar da contradição que o finito 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 à outra.”*⁶² Da mesma maneira, o enunciar do sujeito traz, igualmente, o enunciar do objeto, porque o sujeito é tanto algo como o outro do objeto, e este, da mesma forma, é o algo e o outro do sujeito.

Hegel diz⁶³ que algo se defronta indiferentemente ao outro e é, em si, o outro de si mesmo, alterando-se, desta forma. Na alteração, revela a contradição interior. O ser-aí, afetado desde a origem pela contradição, o faz sair de si mesmo, para ir além de si. No entanto, este ir além de si, ainda permanece na própria realidade do ser, no seu limite.

A verdadeira infinitude é, pois, o passar do algo para outro, no juntar-se consigo mesmo. Hegel explica que o outro é continuamente alterado, visto que ele torna-se outro do outro, restaurado, pois, como negação da negação.⁶⁴ Para Hegel, é o ser-para-si, que é imediatez, porque é relação para consigo mesmo.

⁶⁰ Ibidem, §92, Ad., p. 188.

⁶¹ Ibidem, §93, p.189.

⁶² Ibidem, §94, p. 190.

⁶³ Ibidem, §92, Ad., p. 188.

⁶⁴ Ibidem, §95, p. 193.

O ser-para-si é o momento do ser como suprassumidos os momentos anteriores, ou seja, a unidade do ser para consigo mesmo se dá na relação de si com o seu negativo. No ser-para-si está excluído o outro, o seu diferente e, por isso, é em si o resultado do ser e do ser-aí. Dessa maneira, o momento do ser-aí para o ser-para-si que traz em-si o outro, como diz Hegel, é o infinito que “*é apenas um dos dois.*” Com isso, é elevado o finito a um ser absoluto. Como se vê na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: “*Em tal relação, em que o finito está do lado de cá e o infinito, do lado de lá; o primeiro aquém; o segundo, além, atribui-se ao finito igual dignidade de consistência e de autonomia que ao infinito.*”⁶⁵ Nesse momento, o finito é digno ao infinito, e ambos, explicam o ser-para-si que traz, em si, os momentos anteriores do ser. Vê-se, assim, a trajetória do ser em relação apenas consigo mesmo; num primeiro momento, o ser-aí, resultado da unidade advinda do vir-a-ser, primeira determinidade de pensamento concreta. Em seguida, aparece o ser-para-si, que corresponde ao infinito que suprassume o finito, a diferença suprassumida, mera diferença de algo com outro.

Enquanto o ser-aí contém a realidade, o ser-para-si contém a determinação da idealidade. É a realidade posta como é em-si, e somente pode ter um conteúdo enquanto é idealidade de algo. Entretanto, algo não conterà nenhuma verdade se permanecer enquanto ser-aí determinado, enquanto realidade. Hegel mostra, pois, que, geralmente, o ser-para-si deve ser compreendido como idealidade, enquanto o ser-aí é compreendido como realidade. Dessa forma, realidade e idealidade, muitas vezes, são consideradas como uma dupla de determinações, contrapondo-se uma à outra em mesma autonomia. Por isso, se diz que “*fora da unidade também há uma idealidade.*”⁶⁶

Sendo a idealidade a verdade da realidade, esta, ao revelar-se como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade. Por sua vez, a idealidade só apresenta conteúdo quando é idealidade de algo. Do mesmo modo, um ser-aí determinado enquanto realidade só apresenta verdade, quando realidade de algo. Como na realidade nem tudo na imediatidade está dito, há uma inexpressividade na aparência da coisa, embora se deva reconhecer nela uma idealidade. Esta, não constitui algo fora da realidade, mas a sua verdade, visto que a realidade é contingente, carente de determinação.⁶⁷

Hegel apresenta, logo em seguida à discussão da realidade e da idealidade, o uno e o múltiplo. O uno é o pressuposto do múltiplo, e não apenas um entre muitos. O mundo é feito, então, desta unidade opositora com o múltiplo. Cada uno encontra num outro seu limite, mas este outro é ele mesmo. Cada uno é uno para si mesmo, sendo todos os outros, múltiplos para

⁶⁵ Ibidem, §95, p. 191.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit.,§96, Ad., p.194.

⁶⁷ Ibidem, §96. Ad., p.194.

ele. Cada múltiplo, entretanto, é também múltiplo para si mesmo. Eis o nível do ser-para-si. Nesta passagem de elaboração do conceito, Hegel fala da Repulsão e da Atração. O uno é um essente-para-si diferente do ser, que é carente de determinação.

A relação do uno com o múltiplo é, para Hegel, negativo, porque um sempre está em contradição com o outro. Falar do uno é também falar do múltiplo. Do uno vem o múltiplo, e do múltiplo provém o uno. Este está incluído naqueles. No estudo da matéria, admite-se a repulsão, termo figurado que apresenta os muitos comportando em cada um de si muitos unos numa relação exclusiva a todos os demais. Quanto à atração, Hegel explica ser o uno o excluir-se de si mesmo para pôr-se com o múltiplo. Cada um dos múltiplos é uno mesmo, convertendo-se em seu contrário. Repulsão é essencialmente atração. Assim, atração e repulsão somente existem e têm sentido pelo condicionamento recíproco.

Neste momento, Hegel já apresenta a determinidade qualitativa, ou seja, o uno já atingiu seu ser-determinado-em-si-e-para-si. Isto aconteceu pela unidade dos contrários, do uno e do múltiplo, da atração e da repulsão. A isto se dá o desenvolvimento do ser-para-si. Agora passa à determinidade enquanto suprassumida. O uno é ser enquanto quantidade.

Assim, como ser-aí, o ser alcança uma segunda determinação, isto é, a Quantidade, que, por sua vez, não é outra coisa senão a Qualidade suprassumida. Por isso, Hegel já antecipa sua reflexão sobre a Quantidade. Esta expressa também a qualidade do ser. Antes de tratar da Quantidade, é preciso explicar a diferença geral entre Qualidade e Quantidade. A quantidade é a negação externa da qualidade, porque a quantidade é o externo a si mesmo, ainda que a qualidade, como tal, é imediatamente um com seu ser.⁶⁸ No entanto, Hegel preocupa-se em demonstrar que a quantidade não é estranha à qualidade, visto que ela é cada vez mais penetrada de características qualitativas. “*A quantidade é a determinidade ao ser, para ele indiferente*”.⁶⁹

Hegel diz que “*A quantidade é o puro ser, em que a determinidade é posta*”.⁷⁰ Enquanto categoria lógico-ontológica, o filósofo vai ao ser como quantidade para dar conta da estrutura do ser. O ser ocupa lugar no espaço e no tempo, com suas dimensões, seus limites, sem que se altere sua estrutura qualitativa. Por isso, critica a matemática por utilizar-se de conceitos que não convém com a reflexão quantitativa do ser. Para Hegel, a magnitude física do ser não altera seu caráter qualitativo. Assim, uma definição quantitativa de alguma coisa já implica a “*determinação-de-grandeza*”, mas posta como “*variável e indiferente*”. Apresentar quantitativamente algo não modifica sua extensão qualitativa. Hegel, com isso, mostra que “*podem-se tomar como exemplos da quantidade o puro espaço, o tempo etc., na medida em*

⁶⁸ MURE, G.R.G. **La filosofía de Hegel**. Tradução de Alfredo Brotóns Muñoz. 3.ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, p. 124.

⁶⁹ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §85. Ad., p. 174.

⁷⁰ Ibidem, §99, p. 199.

que o real deve ser entendido como o recheio indiferente do espaço e do tempo.”⁷¹ A coisa torna-se qualitativamente indiferente às grandezas que lhe enunciam. Assim, o Adendo ao §99 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** diz que “*aumentar e diminuir só significam justamente determinar de outra maneira a grandeza*”.⁷²

Portanto, pela quantidade algo varia, torna-se mais ou menos. O ser pode variar pela determinidade da grandeza, que é, acima de tudo, quantitativa. Algo determinado se comporta com indiferença, seja a variação atribuída aumentada ou diminuída. Entretanto, a quantidade, quer diminuída ou aumentada, contínua e discreta, resultado mais próximo do ser-para-si, contém em si mesmo a repulsão e a atração como os dois lados do processo.

Nesse sentido, a quantidade expressa-se primeiro, na sua relação consigo mesma, ou seja, na determinação da igualdade consigo mesma, realizada pela atração. Assim se dá a grandeza contínua. Hegel também expõe sobre a quantidade discreta, pois ela é continuidade do múltiplo, enquanto que a quantidade contínua é sua continuidade com o uno. Segundo Hegel, quantidade contínua e quantidade discreta se diferenciam apenas porque o mesmo todo é uma vez posto sob as determinações de uma sobre a outra.

A quantidade contínua e a quantidade discreta, são, para Hegel, o resultado mais próximo do ser-para-si, ou seja, do ser posto, mensurado qualitativa e quantitativamente. Busca-se, então, estabelecer o critério de comparação da quantidade à esfera do ser, na grandeza contínua e na quantidade na sua relação imediata consigo: assim, quantidade discreta é a continuidade do múltiplo, e quantidade contínua é o uno enquanto muitos unos, ou seja, unidade. Hegel diz que não deve considerar essas grandezas como espécies diferentes umas das outras. Ele diz isso porque o que há em uma convém também a outra. O que as diferencia são os pontos em que são tomadas, ou seja, o todo pode ser tomado enquanto vários unos (contínua), e enquanto múltiplo (discreta).

O conceito atravessa o universal e une-se ao singular, ao “Quanto”, ou quantidade posta. O Quanto é, nas palavras de Hegel, “quantidade limitada”, que se expõe com a determinidade exclusiva. No Quanto, a diferença está posta, e a quantidade aparece agora como “diferente ou limitada”, diferentemente da quantidade pura que se suprassume indiferente. Desse modo, quando a Quantidade é determinada, torna-se grandeza definida. Por isso, ela carrega, nela mesma, dois momentos: quantidade extensiva (número), e quantidade intensiva (grau). São dois momentos que se transformam um no outro, da mesma forma que a interioridade ou a exterioridade.

Importante reflexão é realizada no Adendo ao §101 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, que expõe a quebra do quanto em “multidão indeterminada de quantos”, ou

⁷¹ Ibidem, §99, p. 200.

⁷² Ibidem, §99, Ad., p. 200.

“grandezas determinadas”. Mesmo sendo uma multidão, forma uma unidade, o que determina o Quanto como número, que apresenta sua determinidade no uno como elemento.

Como o quanto tem sua determinidade no número, Hegel apresenta três determinidades do conceito número. A primeira determinidade é a unidade entre valor numérico e a unidade correspondente. O número é a unidade dos dois. A segunda determinidade é a igualdade entre os números, uma unidade, onde é atribuído um valor numérico dessas unidades. A terceira determinidade é a “*igualdade do valor numérico e da unidade*”. Segundo Hegel, “*nessa terceira determinação se alcança a completa igualdade da única diferença presente -, a do valor numérico e da unidade – não pode haver mais que essas três operações.*”⁷³

Por fim, Hegel apresenta o grau, que é grandeza intensiva ou determinação simples. No grau, o conceito do Quanto está posto. O grau constitui um outro momento de relevante importância na categoria da quantidade. É no grau que se expressa o momento qualitativo e quantitativo da realidade. O grau é a exterioridade da quantidade, porém uma exterioridade qualificada. É pelo grau que se pode expressar a unidade do qualitativo e do quantitativo.

Na quantidade, o grau é a expressão da unidade entre as categorias acima demonstradas (quanto, grandeza, contradição e exterioridade). Entretanto, a expressão mais definida desta unidade se capta na terceira categoria do ser que é a medida. Esta constitui “*o quanto qualitativo, antes de tudo como imediato; um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade*”⁷⁴

A categoria da medida subsume dentro de si ao momento do grau. É nela que surge com maior nitidez o vínculo unitário entre a quantidade e a qualidade. Entretanto, a medida não se caracteriza somente como um quanto qualificado, nem só como a unidade imediata de qualidade e quantidade. A medida consiste na expressão dos limites quantitativos que uma realidade internamente qualificada suporta e segue como realidade mesma.

A medida constitui o terceiro nível do ser, é a unidade dos dois primeiros, tornando-se quantidade qualitativa e qualidade quantificada. E enquanto unidade da qualidade e da quantidade, a medida é o ser completo. Este aparece inicialmente como o totalmente abstrato e carente-de-determinação. O Adendo ao §107 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** diz que: “*O ser é essencialmente isto: determinar-se a si mesmo; e sua completa determinidade, atinge-a na medida*”⁷⁵. A medida é, assim, a definição do absoluto. Tudo o que se relata acerca do absoluto, o toma como medida de todas as coisas. A imediatez encontra no absoluto a sua medida, e o percurso natural repousa na medida do ser que é a expressão do absoluto.

⁷³ Ibidem, §102, p. 205.

⁷⁴ Ibidem, §107, p. 214.

⁷⁵ Ibidem, §107, Ad. p. 214.

Na medida, se chega à síntese da qualidade e da quantidade. A medida apresenta-se enquanto qualidade e quantidade, e quando estão, assim unificadas, nenhuma delas pode ser alterada sem alterar a outra. Por isso, é na medida que a qualidade e a quantidade estão em uma unidade (identidade) imediata, em que a diferença se expressa de um modo igualmente imediato. No entanto, essa identidade é somente em si, pois ainda não está posta. A medida é essencialmente proporção, a harmonização da relação entre grandezas e norma definidora do ser.

As categorias de qualidade, de quantidade e de medida se interpenetram, prolongando-se uma na outra. Expressam o ser e, este, é a unidade subjacente a estas múltiplas categorias. Por isso, evidencia-se, neste trabalho, essas categorias porque se interligam ao tema da unidade entre sujeito e objeto que traz, nesta relação, essas categorias.

Portanto, qualidade, quantidade e medida por um lado, ser-em-si, ser determinado e ser-para-si por outro, são determinações momentâneas do conceito do ser e o ser, exposto como determinação conceitual, pelo intelecto filosófico, é igual ao próprio conceito do ser. Este não é outra coisa senão um momento essencial da totalidade do real abstraído através do desenvolvimento empírico desta totalidade, que é exposto pelo filósofo desde o seu movimento puro como conceito.

Destarte, o que se pode observar acerca das categorias de quantidade, qualidade e medida como momentos ontológicos e lógicos do real é que existe uma unidade intrínseca que se expressa nas conexões que se dão entre essas categorias. Há, portanto, uma correspondência entre o ser-em-si e a quantidade pura, entre o ser determinado e o quanto, e entre o ser-para-si e o grau.

Assim, cada determinação do ser se define, a não ser por suas relações com outras determinações. Com isso, perde sua aparente independência, passando de uma compreensão das coisas para uma compreensão das relações. Hegel apresenta a passagem do ser para a essência porque nenhum momento pode conceber-se isoladamente, pois cada momento encontra sua verdade no seguinte. A verdade é o desenvolvimento dialético em sua totalidade, em todo o real, mas já a dispõe nos momentos do ser e da essência. Desse modo, o ser torna-se essência. É o que será exposto no próximo tópico.

2.2 A Doutrina da Essência

Vimos, na Doutrina do Ser, que a condição do ser é de imediatidade e indeterminidade, em que, com o nada, apresenta unidade. Entretanto, o ser aparece em seus desdobramentos

como ser-aí, ser-para-si, enquanto momentos do próprio ser, só que suprassumidos, determinados.

Os momentos do ser vão exprimindo sua progressão, até o momento em que ele percebe que, na imediatez, se manifesta a negação de si, conduzindo, assim, a uma mediação consigo mesmo. Essa mediação expressa, na esfera do ser, apenas mediação só em si. É preciso que seja mediação posta. É o momento da essência. Na exposição da Doutrina da Essência, Hegel utiliza a exposição similar da Doutrina do Ser: Ser, ser-aí e ser-para-si. Utiliza, então, a identidade, que é o ser carente de oposição; a diferença, que contém a reflexão dentro de si; e o fundamento, o vir-a-ser, tornando-se existência.

O estudo da Doutrina da Essência tem início com a noção de identidade, que é oposta à diferença, e a síntese reside na idéia de uma identidade na diferença, que é equiparada a de um fundamento, ou base racional. Hegel introduz aqui o princípio da razão ou fundamento suficiente. Isto conduz por seu turno a uma discussão das categorias de existência e coisas-em-si. A relação de uma coisa com suas propriedades coloca novamente o problema do uno e do múltiplo. Tudo isto é contrastado com a categoria da aparência, e a síntese é encontrada na categoria da realidade, em termos da qual Hegel discute necessidade e possibilidade, substância, causalidade e suas inter-relações. É neste contexto que ele afirma a identidade do concreto, ou real com o racional.

A Doutrina da Essência, que constitui a segunda parte da **Lógica**, não trata mais do ser em sua imediatez, mas da mediação, que torna a realidade constituinte de relações internas. A passagem da Doutrina do Ser para a Doutrina da Essência se dá, pois, quando há a pretensão de buscar o absoluto nas leis da imediatidade. O fracasso disto conduz à busca do absoluto para além do imediato, em suas relações que unem e fundam a própria imediatez. Há, então, a teoria da essência como doutrina. O reconhecimento destas relações que suprassumem o imediato, conduz a novas relações, o que permite conceber o absoluto como sujeito. A manifestação do absoluto no engendramento destas relações é a manifestação do imediato enquanto absoluto como conceito.

No parágrafo inicial da Doutrina da Essência, quando se fala em essência, Hegel a distingue do ser enquanto ser imediato, como uma mera aparência. Essa aparência é o ser enquanto suprassumido. A essência é, pois, reflexão, “*é justamente a suprassunção de todo o imediato.*”⁷⁶ Desse modo, na essência, a reflexão sobre-si é a sua identidade, que entrou no lugar da imediatez do ser. No ser, esta identidade é afetada por determinações do próprio ser, exterior a ele. A essência fundamenta a aparência. Inicialmente, a essência é compreendida como abstração, como eliminação de tudo o que não é essencial na aparência. Por isso, a

⁷⁶ Ibidem, §112, Ad., p. 225.

aparência encontra seu ser verdadeiro, sua essência, em algo que não seja ela mesma. As determinações do ser estão eliminadas da essência, elas contêm em si, mas não da maneira como estão postas nela. A essência absoluta, segundo Hegel, não tem existência, mas teve que traspassá-la pelo ser-em-si e ser-para-si.

Hegel diz que este determinar da essência é de uma natureza diferente do determinar na esfera do ser, porque as determinações da essência têm um caráter diferente das determinações do ser. A essência, unidade absoluta do ser-em-si e do ser-para-si que se determina no interior mesmo desta unidade. Na essência, entretanto, a identidade é o ser-dentro-de-si. Assim, essa identidade da essência é “*enquanto tem o seu negativo nela mesma, tem nela mesma a relação a Outro, a mediação.*”⁷⁷ Como oposição à imediatez do ser, a essência é, de início, reflexão, mas reflexão de si sobre si mesma. Esta reflexão não se trata de uma operação do pensamento sobre um objeto dado, mas relação interior ao ser. Desse modo, a busca pela essência no ser, o torna simples imediato, simples aparência. O ser imediato, inessencial, opõe-se à essência.

O caminho para a essência perpassa pelo imediato, porque “*a partir do ser imediato, o saber se interioriza, vai a essência por meio desta mediação.*”⁷⁸ Este caminho representa o caminho do saber, que também é progresso e atividade do conhecimento. Portanto, este caminho representa “*o movimento do ser mesmo.*” A essência se manifesta no ser, no movimento que se revela a si mesmo. Também o “*ser se determina como essência, isto é, como um ser tal, que nele está negado todo o determinado e finito.*”⁷⁹ O ser, em sua dinâmica e movimento, é expressão mesma da essência. Daí o fato de Hegel afirmar que a essência é o perfeito retorno em si do ser, de uma essência indeterminada.

Hegel diz que essa oposição do ser sobre a essência acontece nas determinações relativas. Enquanto que no ser não havia nenhuma relação imediata, na essência suas determinações são relativas, não ainda refletidas; por isso não é ainda um ser para-si. Na essência, o ser enquanto aquele que aparece não se mantém como simples imediato, mas traz a essência se mediatizando consigo mesma pela negação. Dessa maneira, a essência é ser que se relaciona a si mesmo. É, nas palavras de Hegel, “o conceito enquanto conceito posto.”⁸⁰

O que se percebe neste trecho é que Hegel apresenta, na essência, a relação como determinidade que a caracteriza. A relação aparece na essência como reflexão, que proporciona a mediação do conhecimento do objeto. E a mediação, tomada como realidade da essência, é também negação dela mesma.

⁷⁷ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §114, p. 226.

⁷⁸ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 339.

⁷⁹ Ibidem, v.II, p. 339.

⁸⁰ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §112, p. 222.

No §112 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, Hegel expõe que “*a negatividade não é exterior ao ser, e sim sua própria dialética, então é sua verdade: a essência, enquanto é o ser que foi para-dentro-de-si ou essente dentro-de-si.*”⁸¹ Logo, o ser apresenta a dialética no seu interior que é a essência. E essa dialética é o seu aparecer dentro de si mesmo. Entretanto, a essência, manifestação dialética do ser, é a diferença ao ser imediato. Por isso, a essência é o que nega simplesmente a imediatez da coisa, colocando-se como indiferente à sua aparência imediata.

O Adendo a este parágrafo explica que, ao falar da essência, há a distinção do ser enquanto imediato daquele com vista à essência, o da mera aparência. Por isso, a essência “*é o ser enquanto aparecer em si mesmo.*”⁸² Agora, o ser consegue olhar para si mesmo e perceber que ele é relação de si para consigo e de si para com o outro. Essa relação se mantém na negatividade e, dessa maneira, o ser se relaciona. Percebe-se que, inicialmente, a essência mantém uma intrínseca relação com o ser. Essa afirmação se dá porque, antes, Hegel diz que na essência o ser não desvaneceu, pois a essência é ser, embora, pela imediatez, o ser seja rebaixado a algo aparente, ou seja, a algo negativo.

Hegel, ao falar da essência, no § 112 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, diz que o absoluto é essência e igualmente é ser. Essência e ser são a mesma definição, e quando Hegel diz “*o absoluto é o ser*”, este ser é na igualdade do ser em sua relação simples consigo mesmo. Quando fala que o absoluto é essência, explica que a sua negatividade é tomada, muitas vezes, apenas no sentido de abstração de todos os seus predicados determinados. No entanto, mais adiante, ele diz que a “*negatividade não é exterior ao ser*”, mas é a sua dialética mesma, porque é a verdade. A essência é o ser que foi para-dentro-de-si, ou, como diz Hegel, é o “*essente dentro-de-si*”.

Dito de outra forma: o pensamento se desprende do imediato, distanciando-se dele e retornando enquanto reflexão imediata. Assim, não é possível apreender a realidade somente como coisas, mas como relações. Em geral, a diferença da forma do ser e da essência é que, no ser, tudo é imediato, enquanto que, na essência, tudo é relativo e mediado por determinações reflexivas. Hegel diz que o que caracteriza a diferença da essência para o ser é que ela reflete sobre si mesma, o aparecer dentro de si, e isto constitui a determinação própria da essência. A essência pode ser considerada como simplesmente o ser visto em sua negatividade. Essa essência passará por três momentos: a reflexão em si mesma, o fenômeno e a efetividade. Cada momento será apresentado, a seguir, a partir da investigação de cada um deles, apropriando-se do conteúdo que Hegel expõe acerca da progressão da essência.

⁸¹ Ibidem, §112, p. 222.

⁸² Ibidem, §112, p. 222.

Retomando, pois, a essência como reflexão sobre si mesma, Hegel diz que, “*na essência, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão-sobre-si; que entrou aqui no lugar da imediatez do ser.*”⁸³ A exposição de Hegel se dá porque não há como falar da essência como pura imediatez, porque isso é fazer referência ao ser. Na essência, fala-se de relação recíproca como maneira de sua própria identidade. No entanto, nela, o entendimento não vê contradição no ser, não percebe sua identidade de si consigo mesmo. Isso significa um progresso em relação ao ser, que tomava o essente como finito e limitado, mas ainda se encontra carente-de-determinação, porque não capta o todo presente nos momentos da essência mesmo.

Na Doutrina da Essência, a reflexão não significa a intervenção do sujeito pensante sobre a realidade, mas significa que a passagem ao fundamento, a transição do ser à essência, pressupõe agora o ingresso em um regime de negatividade. O imediato do qual o ser parte não é mais a positividade da qualidade, ou seja, essa positividade não basta. Da mesma maneira, aprofundar-se no conhecimento da unidade entre sujeito e objeto, pressupõe saber que não se trata de mera positividade, mas essa unidade traz, em si, a negação dessa relação que, em si mesma, é contraditória.

Inicialmente, no ser, esta reflexão apresenta-se como imediatez; na essência, apresenta-se como identidade. No entanto, este momento da identidade, na essência, é uma combinação da imediatez anterior do ser com a mediação. Nesta, a essência é uma reflexão, um ser em que o outro aparece e que aparece em um outro. A essência traz a característica do ser e enquanto um outro na diversidade. A relação da identidade e da diferença acontece porque, enquanto reciprocidade, cada um manifesta a oposição do outro. A identidade diz o que é a diferença e esta, o que a identidade é. É possível, pois, aplicar esta lei á unidade entre sujeito e objeto.

O campo real do conhecimento não visa o fato determinado relativo às coisas como se apresentam, mas a apreciação crítica delas como uma superação de suas formas dadas. O conhecimento, portanto, lida com aparências, buscando ultrapassá-las. Hegel explica⁸⁴ que todas as coisas têm uma essência. No entanto, elas não expressam o que são verdadeiramente, e em seu movimento, há algo que permanece, que é a essência mesma.

O argumento de Hegel repousa no fato de que a essência é, pois, o que se manifesta daquilo que permanece. Por isso, não será mais possível deter-se na aparente determinação da imediatez, sem perceber nela a dialética que apresenta a verdade das coisas. Assim, o conhecimento dialético é aquele cuja habilidade tem em distinguir o processo essencial do processo aparente da realidade e ainda demonstrar sua mútua relação. Essa mutualidade

⁸³ Ibidem, §113, p. 225.

⁸⁴ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §112. Ad., p. 223.

relacional também acontece na unidade entre sujeito e objeto que, na aparência, parece haver separação, o que é contestado no processo essencial da realidade.

A essência se põe como uma aparência do ser, mas, posto que a essência é o resultado dialético que contém o ser superado, o ser está já pressuposto, e, ao pôr um pressuposto, o movimento da essência é reflexão em si mesma. A identidade da essência consigo mesma se faz na relação refletida, em que o ser percebe as leis da imediatez, mas suprassumidas. Hegel denomina essa identidade de identidade formal ou identidade de entendimento porque não se vê essa identidade dela mesma, não se compreende a diferença, pois a abstrai. Essa identidade enxerga o uniforme, excluindo as determinidades multiformes. Não percebe a uniformidade contendo multiformidade, mas reduz esta àquela.

Assim, Hegel denomina de identidade formal (ou de entendimento) essa identidade enquanto fixo nela mesma, abstraindo-se da diferença. Essa abstração é o pôr da identidade formal, em si concreto, visto que põe de lado o multiforme ainda presente no concreto. Desse modo, exclui-se a diversidade, e as determinidades ditas multiformes se concentram em uma só.

Na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, a essência parte da auto-identidade, ou seja, a essência como reflexão para em si através do ser. A identidade não significa nada, apenas o puro-ser, exceto como auto-identidade e esta somente tem significado enquanto mediada como auto-diferença.

Na **Ciência da Lógica**, Hegel é enfático, ao dizer que a verdade do ser é a essência, pois penetra no imediato e em suas determinações, supondo que detrás do imediato há algo mais que o ser mesmo.⁸⁵

A reflexão de Hegel continua, quando explica que o conhecimento do ser é um conhecimento do saber imediato. No entanto, o ser percebe o momento em que precisa percorrer um caminho, o caminho que conduz a sair de si para ingressar no caminho da interioridade, servindo-se da imediatez, mas não permanecendo neste caminho.

Mais adiante, Hegel complementa: “*Mas este caminho representa o movimento do ser mesmo. Neste se mostrou que por sua natureza se interioriza e se converte na essência, mediante este ir em si mesmo.*”⁸⁶ Quando Hegel expõe sobre a essência em relação ao ser, diz que entre ser e essência existe a reflexão sobre si. Na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, Hegel explica: “*Na Essência, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão-sobre-si; que entrou no lugar da imediatez do ser. As duas são as mesmas abstrações da relação para consigo.*”⁸⁷

⁸⁵ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 339.

⁸⁶ Ibidem, v.II, p. 339.

⁸⁷ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §113, p.225.

Hegel diz que essa identidade do ser e da essência parece afetar-se pelas determinações do ser, por algo exterior. Essa separação do ser em relação à essência é chamada por Hegel de inessencial. No entanto, como a essência é “*um ser-dentro-de-si, é essencial*”⁸⁸, traz o negativo nela mesma, traz a mediação, o outro nela mesma. Pode-se dizer, pois, que a essência é mediação, porque ela é sempre para o outro. E esse outro traz em si a negação da própria essência, pois ela é uma combinação imperfeita ainda da imediatez da mediação, pois refere-se a si e a sua condição de ultrapassado.⁸⁹

A essência é o avançar do ser em sua imediatez para a mediação porque o que se põe, apresenta-se como relação a si mesma. Mas essa relação já apresenta contradição, embora isto aconteça na esfera do ser. Hegel explica que, no desenvolvimento da essência, igualmente ao desenvolvimento do ser, apresentam-se as mesmas determinações, embora que de forma refletida. Enquanto no ser há a determinação do nada, na essência aparecem as formas do positivo e do negativo. O positivo corresponde “*ao ser carente-de-oposição*”, ou seja, identidade. O negativo, por sua vez, aparece dentro de si como a diferença. Também aparece o fundamento, o vir-a-ser, antes fundamento do ser-aí, agora refletido, torna-se existência.

Hegel diz que “*a essência é o ser que foi para dentro de si.*” É, então, a negação do negativo na mediação do ser consigo mesmo. Logo, a negatividade não é algo exterior ao ser, mas sua própria dialética. Mas, o ser como essência, é esse ser que foi para-dentro-de-si, diferente do ser imediato. A determinação própria da essência é esse voltar-se do ser para dentro-de-si. Enquanto que no ser tudo é imediato, na essência, tudo é relativo e mediado por determinações reflexivas. Para este autor, “*a essência aparece nela mesma, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação pura consigo – não enquanto imediata, mas enquanto [relação] refletida: identidade consigo.*”⁹⁰

Na essência, o que existe é a reflexão sobre-si em forma de identidade. A manifestação da essência exprime a identidade e a diferença contida em seu interior, o que faz com que a essência apareça numa relação consigo mesma de maneira contínua. Este momento, para Hegel, já caracteriza uma combinação da imediatez anterior do ser com a mediação. Por isso, a essência é reflexão, a reflexão que se determina, em que as determinações apresentam-se enquanto ser posto, tornando a reflexão como reflexão em si.

Hegel diz que a essência enquanto reflexão expressa as essencialidades, a reflexão do determinar em si mesmo que é fundamento e que “*ultrapassa na existência e na aparência.*”⁹¹ Torna-se significativo observar que, segundo Hegel, “*a verdade do ser é a essência.*”⁹² Isto

⁸⁸ Ibidem, §114, p. 226.

⁸⁹ Ibidem, §114, p. 226.

⁹⁰ Ibidem, §115, p. 227.

⁹¹ Ibidem, v.II, p. 343.

⁹² Ibidem, v.II, p. 339.

porque o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em-si e para-si. Não se detém mais no imediato e nas suas determinações, mas os ultrapassa, já que acredita que detrás deste ser há algo mais que o ser mesmo, constituindo a verdade do ser.

Hegel expõe que a essência apresenta puras-determinações-da-reflexão. Inicialmente, a identidade, ou seja, a essência quando aparece nela mesma, é chamada de identidade consigo, também é identidade formal ou de entendimento, como já foi dito. É assim porque essa identidade permanece como o entendimento fixo nela mesma. A identidade se abstrai da diferença.

Pode-se, então, continuando a exposição de Hegel, na Doutrina da Essência, refletir sobre a diferença, como outra pura determinação-da-reflexão. Agora, a essência é apresentada como pura identidade, mas que traz em si diferença. Sua reflexão é a seguinte: “A essência é somente pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que se refere a si mesma, e por isso [o] repelir-se de si mesma; contém assim essencialmente a determinação da diferença.”⁹³ A identidade da essência traz também a diferença. Essa proposição não significa simplesmente algo vazio, principalmente quando se indaga acerca da identidade chegando à diferença. A identidade não pode ser apenas o diferente da diferença, pois resultaria apenas a diferença em si mesma.

A identidade é algo negativo, mas não do vazio e do abstrato, mas é negação do ser, como também de suas determinações. Assim, com a identidade, a negação é relação. Essa relação consigo mesma é a diferença dela consigo mesma.⁹⁴ Assim, a essência contém também a diferença, visto que somente é pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é negatividade que se refere a si mesma, e dá o repelir-se de si mesma.

A compreensão desta diferença absoluta, para Hegel, é relevante porque é a diferença efetivada neste momento de negatividade da pura identidade. É a diferença em-si e para-si. Expondo sobre a diferença como determinação da reflexão, Hegel expõe também sobre a diversidade. O comentário que Hegel faz a respeito da diferença é que ela converte-se na proposição “*tudo é diverso*”, ou seja, “*não há duas coisas que sejam perfeitamente iguais uma à outra*”⁹⁵. Desse modo, essa proposição não simplesmente contradiz à proposição da identidade, mas demonstra que na identidade há uma diversidade interna, uma diferença determinada. “A diversidade é, pois, diferença da reflexão ou diferença em si mesma, diferença determinada.”⁹⁶ Algo é diferente porque é mediatizado pelo outro. A diferença é mediatizada.

⁹³ Ibidem, §116, p. 229.

⁹⁴ Ibidem, §116. Ad., p. 230.

⁹⁵ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §117, p. 231.

⁹⁶ Ibidem, §118, p. 232.

O Adendo ao §117 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** finaliza com o seguinte trecho: “*a diferença justamente não tem de ser apreendida simplesmente como diversidade exterior e indiferente, mas como diferença em si; e que por isso compete às coisas, nelas mesmas, serem diferentes*”.⁹⁷ Assim, pensar termos diversos pressupõe pensá-los indiferentes entre si. No entanto, “*ao contrário, a igualdade e a desigualdade são um par de determinações que se referem pura e simplesmente uma à outra; e não se pode pensar uma delas sem a outra*”⁹⁸. Mais adiante, o mesmo Adendo diz: “*Exigimos, portanto, na diferença a identidade, e na identidade a diferença*”⁹⁹

Toda identidade pressupõe diferença porque a identidade é sempre identidade de algo, como também a diferença, que é o negativo da identidade. Esta, só é o que é, porque pressupõe a diferença. E a diferença não seria uma reflexão da identidade, se não fosse pressuposta pela própria diferença, pois esta não pode ser indiferente a si mesma. A diferença então, é diferença imediata, em que “*os diferentes são cada um para si o que ele é.*”¹⁰⁰ Essa diferença imediata é indiferente quanto à relação do um para com o outro, sendo uma relação exterior. Dada a indiferença existente enquanto diferença imediata, Hegel inclui, além dos termos igualdade e desigualdade, a comparação.

A comparação permite que as determinações da igualdade e da desigualdade sejam obtidas, já que o ser (na essência), além de perceber a identidade e a diferença, consegue comparar. Por isso, Hegel diz que “*a diferença justamente não tem de ser apreendida simplesmente como diversidade exterior e indiferente, mas como diferença em si; e que por isso compete às coisas, nelas mesmas, serem diferentes.*”¹⁰¹ Cada coisa já traz em si a diferença com relação às outras coisas, não porque a imediatez a designa, mas porque cada coisa já tem em si a diferença que a torna diferente. Cada coisa é diferente pela própria competência de ser coisa.

Na essência, a diferença, enquanto oposição, não é simples e meramente oposição do um pelo outro, como ocorria no ser. A própria relação, na essência, já é aparição de um no outro porque não se perde a determinação de um e de outro. O outro reflete o si do um e o um, por sua vez, diz o que é o outro. É a relação, dita opositora, que não vê o outro de um de maneira geral, mas em sua determinação. É a diferença determinada, ou a diferença da reflexão.

Nesta perspectiva da diferença e da identidade, Hegel explicita o positivo e o negativo, pois são eles a “*diferença essencial*”. Para ele, o positivo é a relação idêntica para consigo,

⁹⁷ Ibidem, §117, p. 232

⁹⁸ Ibidem, §118, p. 232.

⁹⁹ Ibidem, §118. Ad., p. 233

¹⁰⁰ Ibidem, §117, p. 230.

¹⁰¹ Ibidem, §117. Ad., p. 232.

que não é o negativo; este, por sua vez, é o diferente para si, que não é o positivo. O positivo é a identidade, mas na sua verdade mais alta. É a relação idêntica a si mesma, que não é o negativo. Este, por isso, é a diferença mesma. Hegel diz que o idêntico como tal é, é o carente-de-determinação. Por isso que o positivo é o idêntico consigo mesmo, diante de um outro. O negativo é a diferença na determinação de não ser identidade.

Para Hegel, há uma diferença absoluta no positivo e no negativo, daí dizer que os dois são iguais em si, podendo até chamar o positivo, negativo e vice-versa. Há, pois, uma condição mesma entre o positivo e o negativo, na sua relação recíproca.¹⁰² Dessa maneira, torna-se evidente que positivo e negativo são condicionados um pelo outro, existindo pela relação recíproca. E nesta reciprocidade é preciso que o positivo apresente a negação de si mesmo; e a negação, por sua vez, é preciso ser o positivo que diz o que ela é. Assim, essa relação é, por si mesmo, contraditória.

Hegel diz que o negativo e o positivo são a contradição posta, pois em si os dois são o mesmo e, enquanto para si, cada um é o suprassumir do outro em si mesmo. Compreende-se, então, a relação da contradição existente na suprassunção do negativo e do positivo. A contradição é, segundo Hegel, “*o que move o mundo.*” E o movimento do mundo é contradição porque tem em si a identidade e a diferença, porque o positivo e o negativo se efetivam, negando e suprassumindo o próprio mundo em movimento. E o movimento do mundo expressa a mundianidade do sujeito e do objeto que traz nesta unidade a força da identidade e da diferença dialética.

Entretanto, a contradição não leva a nenhuma satisfação, porque ela se “*suprassume por si mesma*”, quer dizer, ela mesma é contradição de si. É preciso algo que fundamente a contradição. Assim, Hegel diz que “*o resultado mais próximo da oposição posta como contradição é o fundamento.*”¹⁰³ Nele, tanto contém a identidade como a diferença, “*suprimidas e rebaixadas a meros momentos ideais.*” Para que algo seja, é preciso que alguma coisa o fundamente. A identidade tem a diferença; o positivo, o negativo; o finito, o infinito. Assim, o fundamento é a própria reflexão de si mesmo do fundamento que fundamenta algo.

A reflexão de Hegel continua a ser clara a respeito da essência, ao dizer que “*o fundamento é a essência em si essente*”¹⁰⁴, ou seja, a essência é fundamento, porque é fundamento de algo. Ao falar do fundamento, é necessário expor que cada coisa finita tem sua razão de ser na relação com todo o resto, ou seja, com tudo o que não é ela. Por isso, o fundamento de cada coisa é, senão, sua relação com as outras coisas. Ou seja, Hegel chama

¹⁰² Ibidem, §119. Ad., p. 235.

¹⁰³ Ibidem, §119. Ad., p. 236.

¹⁰⁴ Ibidem, §121, p. 237.

isto de mediação, “*a mediação pura, que não é mais do que relação pura.*”¹⁰⁵ Assim, Hegel diz que “*toda coisa tem uma razão suficiente*”¹⁰⁶. Refere-se a isto a base ou o fundamento de algo. Nesse sentido, o fundamento é a verdade daquilo que se produziu com a identidade e a diferença. Diz-se, portanto, que o fundamento é a essência posta como totalidade, ou é a essência em-si essente, é o fundamento que funda.

Esse trecho demonstra que o fundamento é o ser-dentro-de-si da essência, a unidade estabelecida da identidade e da diferença. Na Doutrina da Essência, a identidade e a diferença sintetizam-se no fundamento que se desenvolve desde a mera lei ou princípio, até o fundamento, no sentido de qualquer razão arbitrária dada para explicar um acontecimento ou uma ação. Essa relação da identidade com a diferença pressupõe a compreensão de que o diferente não é a um outro, mas o seu outro, ou seja, não a um outro indeterminado, mas o outro de si mesmo. Assim, a essência não mais se articula como a consciência ordinária que vê os diferentes como indiferentes de um para com o outro. Na explicação contida no Adendo 1 do §119 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, vê-se que é preciso “*reconhecer a necessidade [Notwendigkeit] das coisas, de sorte que o Outro apareça como defrontando o seu Outro.*”¹⁰⁷ Somente no conhecimento da necessidade que move as coisas é possível reconhecer a essência que está intrínseca a elas.

Isto é importante para saber que cada um é para si enquanto não é o outro. Entretanto, cada um aparece no outro; é a medida que o outro é. A manifestação de um é a manifestação de si do outro, pois o outro expressa o em-si do um. O um e o outro tem a sua determinação da relação entre si. Essa reflexão cabe ao tema deste trabalho, que busca embasamento para a unidade entre sujeito e objeto. Por isso, o positivo é esse diverso, mas também não-indiferente para com o seu outro. O negativo, por sua vez, é autônomo, pois há a relação negativa para consigo, ser para si. Ao mesmo tempo, enquanto puro negativo, deve essa relação para consigo ao seu positivo. Assim, positivo e negativo são “*essa contradição posta.*” Mais uma vez Hegel adverte da necessidade de um progredir na compreensão das relações que se apresentam na essência, não como mera imediatez, mas como um conjunto de nexos que contém em si implicações da Razão. Assim, quando Hegel relaciona essência e aparência, busca relações dialéticas entre o sensível e o pensado, sem oposição de um ao outro, sem exclusão de um pelo outro. Hegel apresenta uma implicação necessária nesta relação.

Hegel diz, pois, que a aparência não se basta a si mesma, porque ela é, tem realidade e sentido, em relação a outra coisa. A aparência não tem em si mesma sua razão de ser e seu fundamento. O fundamento de uma coisa, para Hegel, é a totalidade da sua essência,

¹⁰⁵ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 392.

¹⁰⁶ Ibidem, v.II, p. 393.

¹⁰⁷ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. op. cit., Ibidem, §119. Ad., p. 236.

materializada nas condições e circunstâncias concretas da existência. Na essência, passamos a compreender o ser como o que é e o que foi, como processo e resultado, e nesta conjunção torna-se o resultado (o que é) como explicação, aparência, efeito, e o processo (o que foi) como explicação, realidade, causa. Esta conjunção é uma contradição explícita, pois processo e resultado são tomados como unidos e separados. Reconciliar-se-ão no Conceito, que é o verdadeiro resultado, ou seja, o resultado plenamente superado do processo e, portanto, intemporal. Este tema será desenvolvido mais adiante, neste trabalho.

No trecho da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** que fala sobre o Fundamento como uma das puras determinações-da-reflexão, Hegel assim se coloca: “*O fundamento é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a essência posta como totalidade.*”¹⁰⁸

Ao se falar da essência, compreende-a como fundamento, um fundamento, porém, que não está nem além nem aquém. A essência é a negatividade mesma, entendida como potência infinita e absoluta de tudo que nega, até negar-se a si mesma. Percebe-se que o fundamento, longe de ser algo como um interior abstrato, é posto como existente, de maneira que a existência mesma não é carente de fundamento, como se este fosse uma abstração mental. O existente contém, em si, a relatividade e sua multiforme conexão com outros existentes, refletido sobre si mesmo enquanto fundamento.

A existência é, enquanto momento do ser-aí, agora, fundado ou já com seu fundamento. O que se presentifica, e, por conseguinte, mostra a sua essência é o existente. Dessa maneira, a existência é o ser que mostra a sua essência, e como a essência não é algo estranho a ele, a existência é o ser que se mostra como essência.

A existência, por sua vez, é o resultado da negação do fundamento. Caracteriza-se como a própria unidade, ainda que imediata, da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-outro. Ao falar da existência, na Doutrina da Essência, Hegel diz que a existência é a unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-outro. A unidade do sujeito e do objeto também se manifesta na relação, já que o sujeito é, enquanto o objeto se revela porque é um aparecer-em-outro, ou seja, há uma dependência mútua entre eles.¹⁰⁹

Hegel continua a dizer que essa identidade parece unir-se ao absoluto, pois “*o absoluto é o idêntico consigo mesmo.*”¹¹⁰ Sobre a identidade, Hegel mostra que ela é o momento da essência enquanto reflexão pura, ou seja, relação para consigo, não mais imediata, mas

¹⁰⁸ Ibidem, §121, p. 237.

¹⁰⁹ Ibidem, §123.p. 242.

¹¹⁰ Ibidem, §115, p. 227.

relação refletida (identidade consigo).¹¹¹ Inicialmente, essa relação será revelada como fundamento, e, depois, em sua verdade mais alta, como conceito. Esse momento da **Lógica**, será exposto quando se falar do conceito, enquanto verdade do ser e da essência.¹¹²

Hegel, entretanto, serve-se da proposição: “*tudo tem seu fundamento suficiente*”¹¹³ para mostrar que algo não é determinado por outro algo, ou lhe é diverso, ou positivo ou negativo, senão porque “*tem o seu ser em um Outro*”, ou seja, porque tem sua essência. Compreende-se, com isso, que a essência não é uma forma separada de seu conteúdo. Entre o fundamento e a forma existe uma reciprocidade, pois que a essência é a unidade do fundamento e do que é fundamentado. Assim, não há forma sem matéria nem há matéria sem forma. Destarte, o fundamento não pode ser concebido separado do conjunto de condições que determinam algo. No entanto, é relevante saber que o fundamento é a unidade da identidade e da diferença, mas, também, é igualmente a diferença da identidade e da diferença. É importante apreender a identidade e a diferença na sua correlação essencial, na qual são a posição da oposição, e cada um suprassume o outro e suprassume a si mesmo no outro. Desta maneira, Hegel designa a unidade da identidade e da diferença e sua oposição como fundamento.

Com isso, não se pode atribuir ao fundamento determinações efetivas quanto ao seu conteúdo com indiferença à essência. Assim, Hegel expressa: “*O fundamento não tem ainda nenhum conteúdo determinado em si e para si, nem é fim, portanto não é ativo nem produtivo, mas uma existência somente provém do fundamento.*”¹¹⁴ Significa dizer, então, que toda coisa tem de possuir um fundamento. No entanto, não se pode buscar esse fundamento além da coisa, mas nela mesma, ou seja, em sua essência. Desse modo, o fundamento só é fundamento enquanto é fundamento de algo. Daí compreender que o ser que assim se fundamenta na essência é a existência.

Por isso, algo aparece primeiro na sua imediatez, e depois em seu fundamento, onde não é mais imediata. Sabe-se, porém, que o fundamento na essência não tem ainda um conteúdo determinado em si e para si, o que o faz ainda não auto-ativo. Essa auto-atividade do fundamento ocorrerá no Conceito. O fundamento, mesmo que não tenha conteúdo determinado, é significativo, já que a essência só pode vir do fundamento.

Hegel quer apresentar um mundo de dependências recíprocas e multilaterais, um recobrar da imediatez na infinita conexão dos fundamentos com os fundados. É, pois, uma unidade dialética que preserva em seu interior a diferença, sem a qual a multiplicidade dos existentes se encerraria numa totalidade vazia. Por isso, Hegel demonstra que “*o fundamento não fica para trás – por detrás da existência -, mas exatamente é só esse suprassumir de si, e*

¹¹¹ Ibidem, §115, p. 227.

¹¹² Ibidem, §115, p. 228

¹¹³ Ibidem, §121, p. 237.

¹¹⁴ Ibidem, §122, p. 242.

esse transpor-se para a existência.”¹¹⁵ Existência entendida como “*um-ser-que-proveio*”, ou seja, que foi restabelecido por meio da suprassunção da mediação, ou melhor, que primeiro revelou-se “*como aparecer dentro de si*”, para depois revelar-se como determinações da identidade, da diferença e do fundamento. O fundamento é, pois, a existência como o fundamento na suprassunção de si.

Concebendo assim o itinerário da essência, Hegel mostra que a reflexão-sobre-outro é algo inseparável da reflexão-sobre-si. A essência contém em si a existência e esta contém “*a relatividade e sua multiforme conexão com outros existentes, e está refletido sobre si mesmo enquanto fundamento*”¹¹⁶. O fundamento da existência é a manutenção dessas relações.

Desse modo, o existente não é algo desprovido de uma relação com outros “algo”. Ao contrário, é intrinsecamente ligado a toda sorte de existência. Por isso, Hegel diz que “*o existente é Coisa.*”¹¹⁷ A coisa, enquanto algo que se manifesta, não se distingue da sua essência ou, de forma similar, “*a essência é o conceito enquanto conceito posto,*”¹¹⁸ ou seja, exposto na existência. A coisa caracteriza-se como a multiplicidade de existentes que são simultaneamente separados e enlaçados por múltiplas conexões com todos os demais. A coisa, portanto, não apenas tem propriedades, mas somente se define por suas propriedades. Estas fazem com que uma coisa determinada e concreta possa ser distinta de todas as outras.

Os fundamentos, portanto, são eles mesmos existentes, ou seja, são coisas, visto que o existente é coisa. E os existentes, por sua vez, são tanto fundamento quanto seres fundados. Assim, a coisa, que é o existente, tem propriedade, é determinada e é concreta. Hegel diz isso claramente quando mostra que todas as coisas, primeiramente são em si, mas não ficam nesta condição. A coisa avança sobre seu em-si, simples, imediato, enquanto abstrata reflexão-sobre-si, mas revela-se como reflexão-sobre-outro, apresentando, portanto, propriedades.¹¹⁹

A apreensão da coisa em sua totalidade pressupõe distinguir nela o nexo que se efetiva entre as suas determinidades, compreendendo como nela se dão matéria e forma. A coisa caracteriza-se como sendo a conexão das matérias. A coisa, tendo sua reflexão-sobre-si nas matérias, não consiste nela mesma, mas nas matérias. A matéria, por sua vez, é a existência na determinação reflexiva da identidade. Por isso, a matéria única é obtida, geralmente, pelas múltiplas matérias que são em si cada uma o mesmo que a outra. Assim, o que dá à matéria a diferença é a forma. As coisas têm por base a mesma matéria e tornam-se diversas pela diferença de modo exterior da Forma. Por outro lado, a matéria, “*como unidade imediata da*

¹¹⁵ Ibidem, §123. Ad., p. 243.

¹¹⁶ Ibidem, §124, p. 243.

¹¹⁷ Ibidem, §124, p. 243.

¹¹⁸ Ibidem, §122, p. 242.

¹¹⁹ Ibidem, §124. Ad., p. 244.

existência consigo mesmo,”¹²⁰ apresenta-se também indiferente à determinidade. Portanto, as diversas matérias componentes da coisa são em-si, cada uma o mesmo que a outra. Obtém, na multiplicidade da matéria, a matéria única, que se opõe à diferença, exterior a ela, ou seja, simples forma. A forma, por sua vez, consiste em matéria, já que pressupõe a matéria com a qual se relaciona.

A existência torna-se possível pela relação da forma com a matéria, uma matéria determinada que é concreta, e não abstração de uma matéria indeterminada. E Hegel mostra como é a relação da forma com a matéria, ao dizer: “*a forma não advém de forma à matéria, mas como totalidade traz em si mesma o princípio da matéria – forma livre e infinita que em breve se produzirá para nós como o Conceito.*”¹²¹

Mais adiante, no §129 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, Hegel mostra que há a decomposição da coisa em matéria e forma, onde cada uma é a totalidade da coisa em-si, bem como sua autonomia. A matéria caracteriza-se como a existência positiva indeterminada. Enquanto existência, a matéria contém a reflexão-sobre-outro e o ser-dentro-de-si como unidade dessas determinações. A matéria, desse modo, é a totalidade da forma. Por sua vez, a forma contém, como totalidade das determinações, a reflexão-sobre-si, mas como forma que se refere a si mesma, já que constitui a determinação da matéria. Hegel explica que “*essa sua unidade posta, é em geral a relação da matéria e da forma, que são também diferentes.*”¹²²

No movimento dialético, matéria e forma, distante de se contradizerem como incompatíveis entre si, indiferentes um ao outro, na verdade, interpenetram-se, constituindo uma unidade que é a totalidade, em que cada coisa vem à existência.

Hegel expressa, na **Ciência da Lógica** que “*A essência precisa aparecer.*”¹²³ Isto significa dizer que a essência encontrou suas determinações reflexivas, seu lugar máximo no fundamento. Tornou-se efetiva na necessidade de encontrar uma síntese entre identidade e diferença, entre a essência em-si e sua reflexão.

Em se tratando da identidade, Hegel mostra que as determinações da essência (determinações essenciais) são determinações do ser. Sua demonstração evidencia-se pela lei do entendimento abstrato: “*Tudo é idêntico consigo; A=A; e, negativamente: A não pode, ao mesmo tempo, ser A e não-A.*”¹²⁴ Para tanto, Hegel diz ser esta proposição uma lei do entendimento abstrato, ao invés de ser uma verdadeira lei-do-pensar. Para Hegel, neste juízo manifesta-se que a possibilidade do conhecimento descansa não na unicidade do idêntico (A=A), mas na combinação do distinto. Sujeito e predicado, o sujeito como ser e o predicado

¹²⁰ Ibidem, §128, p. 247.

¹²¹ Ibidem, §128. Ad., p. 248.

¹²² Ibidem, §129, p. 248.

¹²³ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 421.

¹²⁴ G.W.F. HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §115, p. 228.

como pensar, se apresentam como unidade no juízo, sendo então a razão outra coisa senão a identidade de tais elementos desiguais¹²⁵.

A contradição é o motor da dialética. Há sempre contradições nas coisas mas não se pode deter-se nessa condição, cabendo suprassumir. A dialética não é apenas o método do saber, nem tampouco somente a lei do desenvolvimento da realidade, mas que são ambas as coisas simultaneamente. Por isso evidencia-se sempre a contradição, quando se trata de dialética, porque é o processo pelo qual a razão se reconhece na realidade que aparece como estranha e oposta à razão, conciliando esta oposição. A dialética também é o processo pelo qual a realidade se concilia consigo mesma e atua em sua unidade racional, superando as diferenças, as divisões e as oposições, que constituem os aspectos particulares na unidade da totalidade.

Hegel também expõe a identidade como um ser enquanto idealidade, de acordo com o Adendo ao §115 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: “A identidade é, antes de tudo, novamente o mesmo que antes tínhamos como ser; mas enquanto veio-a-ser mediante a suprassunção da determinidade imediata: é, portanto, o ser como idealidade.”¹²⁶ Assim, a identidade verdadeira contém em si o ser e sua determinação como suprassumido. No entanto, Hegel alerta para não emitir confusão quanto ao reconhecimento da identidade verdadeira. Na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, ele explica: “convém aqui, antes de mais nada, não confundir a identidade verdadeira – que contém em si o ser e suas determinações como suprassumidas – com a identidade abstrata, meramente formal.”¹²⁷ Assim, para que não aconteça que a identidade seja pura e simplesmente a diferença nela mesma, é preciso que se perceba a essência que se manifesta na diferença que é identidade consigo mesma.

A essência, para ser algo, deve se determinar melhor, deve aparecer e não simplesmente parecer. A essência deve exteriorizar-se, não só pelas determinações quantitativas e qualitativas, mas pela multiplicidade de usos e atributos pela qual a coisa pode se prestar. Desse modo, a essência manifesta-se como fenômeno. O aparecer da essência é o suprassumir de si mesma em direção da imediatez que como reflexão-sobre-si é tanto consistência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-outro, matéria que se suprassume. O aparecer da essência é a determinação, pela qual a essência não é ser, mas essência é o aparecer desenvolvido, é o fenômeno.

¹²⁵ Para Cirne-Lima, a diferenciação entre contradição e contrário é de fácil explicação. Para formar a contradição de uma proposição universal afirmativa A, isto é, para a formulação da preposição correspondente O, é preciso pôr a negação e alterar o quantificador. Ex: “Todos os homens são mortais”, origina a proposição contraditória, negativa e particular: “Alguns homens não são mortais”. Por isso, se o quantificador permaneceu inalterado, continuando universal em ambas as proposições, trata-se de contrários. Alterando-o, particularizando-o, torna-se contraditórios (CIRNE-LIMA, op. cit, 2005, p. 114).

¹²⁶ Ibidem, §115.Ad., p. 229.

¹²⁷ Ibidem, §115.Ad., p. 229.

Assim, pode-se dizer que a essência é a negação do ser, já que ela se põe como unidade consigo mesma. Entretanto, a essência só é tal unidade porque realizou a sua unidade, ou porque só é em-si realizando-se através de seu para-si. Este movimento reflexivo da essência aparecerá à essência mesma como o seu lado externo: a aparência. A essência só é porque existe a aparência. No entanto, Hegel chama a atenção para o reconhecimento de que o movimento da reflexão da essência ainda não desvenda todas as propriedades da coisa. E mais uma vez, ele mostra a ação do entendimento neste sentido. Somente após esta orientação, Hegel expõe a aparição (o fenômeno). Com ela há a determinação específica que faz com que a essência deixe de ser o ser imediato e passe a ser essência em-si mesma. A essência que existe é esta existência que é fenômeno. Este, por sua vez, é esse aparecer desenvolvido.

No entanto, o ser do fenômeno não se oculta no fenômeno do ser, não o desaparece. O fenômeno não nega e, tampouco, tem fora de si a sua essência. Ele é unidade manifesta da essência e da existência. A verdade do fenômeno é aparecer e sua essência somente se realiza na sua manifestação. Isto é o seu manifestar-se. Nas palavras de Hegel, o aparecer caracteriza-se como a determinação, pela qual a essência não é ser, mas essência. E este aparecer desenvolvido é fenômeno, em que a essência não está atrás ou além do fenômeno, mas, porque é essência que existe, torna-se a existência que é fenômeno.¹²⁸

É preciso não confundir fenômeno com a simples aparência, pois esta é a verdade mais próxima do ser e da sua imediatez. Essa imediatez não é autônoma nem repousa sobre si, mas é só uma aparência, condensada na essência simples em si essente. A essência enquanto fenômeno é a totalidade da aparência dentro de si. É o fundamento que se produz para fora na existência, visto não ter seu fundamento em si mesma, mas em um outro. É o fenômeno. E este é a verdade do ser, porque contém em si os momentos da reflexão-sobre-si e a reflexão-sobre-outro.¹²⁹

A partir disto, percebe-se que o fenômeno não é mais a aparência-carente-de-essência e que não dispõe ainda sua reflexão negativa; repousa, como permanece, somente sobre si mesmo. Assim, a existência deixa de ser carente-de-essência, na medida em que transpassa a aparência, desenvolvendo-se em fenômeno. Hegel diz haver uma mediação infinita, e ao mesmo tempo, uma unidade da relação para consigo entre conteúdo e forma. A existência seria, então, uma totalidade e um mundo do fenômeno. No entanto, Hegel mostra como superar a questão da contradição na unidade das diversas propriedades existentes na coisa. Há a lei do fenômeno, a que se vincula constantemente entre propriedades diversas. Por isso, a lei não é exterior ao fenômeno, ela lhe é imanente. Isto é explicado quando se diz que, para além do devir dos elementos, há algo que permanece estável e que define suas elaborações. De

¹²⁸

Ibidem, §131, p. 250.

¹²⁹

Ibidem, §131. Ad., p. 251.

acordo com Garaudy: “A lei é a essência do fenômeno e o distingue da simples aparência, mas a lei não tem nenhuma realidade fora do fenômeno”¹³⁰ Assim, compreender a lei que regulamenta a imediatez significa entender que a realidade é fenômeno.

Desta forma, Hegel explica que o fenômeno manifesta-se na relação, em que uma coisa (conteúdo) apresenta-se enquanto forma desenvolvida. Assim se dá a exterioridade, como identidade e oposição de existências autônomas, “e como sua relação idêntica: só nessa relação os diferentes são o que são.”¹³¹ Na exterioridade, a relação de identidade e diferença se manifesta enquanto aparência, como relação de conteúdo e forma.

A relação existente entre conteúdo e forma caracteriza o pensamento de Hegel, onde o todo e as suas partes não se anulam formando uma totalidade vazia, mas cada parte mantém sempre sua particularidade, impelindo-a a somente ser a partir da relação que as unifica e que constitui a realidade efetiva.

Desse modo, nada mais há do que o mundo fenomenal que constitui a totalidade da existência. A relação do todo com as partes se dá na compreensão de que as partes não são senão em função de um todo, e o todo não é nada separado das partes que o constituem. Esta relação do todo com as partes não acontece mecanicamente. O todo não é a simples soma de suas partes. Essa relação se exprime sob uma forma dinâmica.

Conteúdo e forma, tomados de maneira unilateral, se põem na exterioridade recíproca. No entanto, tomados em sua verdade, mostram-se de tal modo intrínsecos, que sua relação de interdependência é o que permite a apreensão do fenômeno em sua totalidade. Conteúdo e forma, ainda que se possa, em termos de conhecimento, separá-los e distingui-los, constituem uma unidade indissociável na qual vem a ser o fenômeno. O fenômeno, enquanto coisa efetiva-finita, tem sua determinação nas relações mútuas internas que o constituem como unidade, ao mesmo tempo em que suas relações de alteridade externas postas na contingência da diversidade implicam no outro como necessário à sua particularidade ou à determinidade do seu si mesmo.

Hegel relembra o percurso tomado pelo ser, até o momento do fenômeno, quando antes, ser e existência se apresentavam como formas imediatas. O ser apresentava-se como imediatez não-refletida, no ultrapassar-se para outro. A essência, como unidade imediata do ser e da reflexão, é, pois, o fenômeno. O fenômeno, deste modo, como realidade efetiva não tem algo outro como fundamento. Assim, Hegel não coloca mais o além incognoscível ou inacessível ao fundamento. Ele apresenta o fundamento como “vindo-a-ser”, somente enquanto realidade efetiva, não como coisa, mas como o nexos que mantém a coisa, ou melhor, o padrão de fronteira discernível na existência, no jogo dialético de suas múltiplas

¹³⁰

GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit., p. 135.

¹³¹

G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §134, p. 255.

determinações. Ou ainda, pode-se dizer que a realidade efetiva é somente possível graças ao fundamento enquanto este constitui o nexos das relações de relações que é a existência. E esse nexos de relações é o que se pode chamar de efetivo, ou seja, o ser-posto da relação que-veio-a-ser idêntica consigo mesma.¹³²

Portanto, Hegel é claro, quando diz: “*A relação imediata é a do todo e das partes: o conteúdo é o todo, e consiste nas partes [na forma] – no contrário de si mesmo. As partes são diversas umas das outras e são o [que é] autônomo.*”¹³³ Pode-se, portanto, afirmar que a autonomia do sujeito é também a autonomia do objeto. Essa relação imediata apresenta em seu conteúdo o contrário de suas partes, não diversas, mas formando o todo do sujeito e do objeto.

O fenômeno é, portanto, relação interna entre suas partes, relação de identidade entre interior e exterior, relação de oposição entre os diversos fenômenos em suas alteridades autônomas e dependências, simultaneamente. Por isso, o Adendo ao §135 diz: “*A relação essencial é a maneira determinada, totalmente universal, do aparecer. Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência.*”¹³⁴ O existir pressupõe, portanto, uma relação contínua, o que faz com que a existência seja sempre existência de algo.

O fenômeno tanto é consistência (matéria) quanto é forma. Enquanto matéria é reflexão-sobre-si, e enquanto forma, é reflexão-sobre-outro, consistência que se suprassume. Na perspectiva de Hegel, é importante ressaltar a distinção entre conteúdo e matéria. São essencialmente iguais, visto que um “*conteúdo carente-de-forma*” pressupõe uma “*matéria carente-de-forma*”. A distinção deles se dá porque a matéria, embora seja em si não sem forma, mostra-se no ser-aí como indiferente. O conteúdo, por sua vez, é o que é porque, dentro de si, contém a forma desenvolvida.¹³⁵

Esta distinção permite os diferentes serem o que verdadeiramente são: a mesma coisa, pois o conteúdo é a forma desenvolvida. Há um feixe de relações existentes entre conteúdo e forma. Este pensar ou apreender o que existe como feixe de relações conectivas e conectadas é que permite a Hegel asseverar que o exterior é somente o interior exteriorizado e, inversamente, o interior é somente o exterior interiorizado; conquanto “*o que é somente um interior é, por isso, também somente um exterior; e o que é somente um exterior é também primeiro só um interior.*”¹³⁶ Na relação entre o todo e as partes, está presente, de forma intrínseca, a relação da força e de sua exteriorização. Hegel diz que o todo, mesmo consistindo em partes, deixa de sê-lo quando é dividido. A força, ao contrário, só é enquanto

¹³² Ibidem, §142, p. 266.

¹³³ Ibidem, §135, p. 255.

¹³⁴ Ibidem, §135. Ad., p. 255.

¹³⁵ Ibidem, §133. Ad., p. 253.

¹³⁶ Ibidem, §140, p. 261.

se exterioriza, porque o exteriorizar-se é ela mesma.¹³⁷ Por isso mesmo, a força só adquire sentido enquanto se manifesta e em sua manifestação põe fora de si o que está em seu interior, ou seja, a força efetiva a unidade de si mesma e de sua exteriorização.

Ora, *“a relação do interior e do exterior, enquanto unidade das duas relações precedentes, é ao mesmo tempo a suprassunção da mera relatividade e do fenômeno em geral.”*¹³⁸ Ou seja, a determinação da realidade efetiva é realização de uma essência determinada que, ao suprassumir a abstração da pura possibilidade, vem a ser unidade a partir da unificação relacional do exterior com o interior; o fenômeno é, portanto, o algo que se manifesta, de maneira determinada, e não como relações indeterminadas de algo abstrato.

Hegel é enfático quando diz que o interior é posto na existência pela força exteriorizada. Esse pôr-se na existência é o mediar de abstrações vazias que desvanece em si mesmo para a imediatez, em que *“o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. Essa identidade é a efetividade.”*¹³⁹ Com efeito, a realidade efetiva é a essência já plenamente realizada e atualizada. Não se trata mais de pensar o fenômeno como determinação lógica, mas de apreendê-lo na sua efetividade. Hegel apresenta a unidade da essência e da existência, do interior e do exterior, ou seja, a efetividade. Esta, enquanto exteriorizada, é o efetivo mesmo, que se torna essência na exteriorização imediata.¹⁴⁰

A efetividade é a manifestação do interior e do exterior, onde apresenta racionalidade, sendo possível encontrar categorias essenciais para a compreensão do imediato. Por isso, a efetividade contém as determinidades da essência e da existência, e é seu desenvolvimento, o que se percebe que essas determinidades são na objetividade. Enquanto determinidades objetivas, Hegel fala da possibilidade e da contingência como momentos da efetividade. A possibilidade é *“a reflexão-sobre-si, enquanto se contrapõe à unidade concreta do efetivo, é posta como a essencialidade inessencial e abstrata.”*¹⁴¹ Compreende-se melhor isto quando se diz que a efetividade tem na possibilidade o seu essencial. A possibilidade que faz o mundo contingente enquanto exposição da realidade que é sempre realidade de algo. Logo, o mundo contingente é aquele que não é em-si mesmo, mas sempre se relaciona a outro.

Quando Hegel fala da contingência, diz que *“é algo que tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro.”*¹⁴² Ou seja, a contingência é a efetividade somente exterior. Assim, Hegel apresenta os dois momentos da efetividade, para mostrar que são simples formas de

¹³⁷ Ibidem, §136, p. 258.

¹³⁸ Ibidem, §140. Ad., p. 262.

¹³⁹ Ibidem, §141, p. 265.

¹⁴⁰ Ibidem, §142, p. 266.

¹⁴¹ Ibidem, §143, p. 268.

¹⁴² Ibidem, 1995, §145, p. 271.

constituírem o efetivo exteriorizado. Por isso, pode-se apresentar a unidade entre sujeito e objeto enquanto contingência, já que um encontra a razão de ser na relação com o outro.

O efetivo exteriorizado, como diz Hegel, “*é um círculo das determinações da possibilidade e da efetividade imediata.*”¹⁴³ A efetividade, portanto, é o transpor-se do interior para o exterior, e do interior para o exterior. Essa transposição é a atividade da coisa, onde o real está fundamentado, ativando a efetividade contingente, na reflexão-sobre-si. Assim, a efetividade suprassume-se em outra efetividade.

Hegel mostra que, ao presentificar-se todas as condições da efetividade, a coisa torna-se efetiva. Enquanto interior, a coisa mesma é um pressuposto, é a unidade do interior e do exterior, aquela que modifica os movimentos opostos, tornando-os um só movimento. É a necessidade, ou “*a unidade da possibilidade e da efetividade.*” Conforme o próprio Hegel apresenta, a necessidade é algo difícil de conceituar, mas ele diz que a necessidade é, em si, a essência na identidade consigo mesma, repleta de conteúdo. Desta maneira, a necessidade aparece em si mesma de modo que suas diferenças têm a forma de termos efetivos autônomos, “*esse idêntico é, ao mesmo tempo, como forma absoluta, a atividade de suprassumir o ser-imediato no ser-mediatizado, e a mediação na imediatez.*”¹⁴⁴

Para uma melhor compreensão do que esclarece Hegel, a necessidade é, sempre, por meio de um outro, ou seja, não é em si e para si, mas é simplesmente posto. Mediada por um círculo de circunstâncias, a necessidade é uma efetividade incondicionada. É preciso perceber o momento em que a efetividade se faz conceito e, segundo Hegel, é na passagem da necessidade à liberdade, ou do “*efetivo ao conceito*”. Para Hegel, é uma passagem dura, tendo em vista que a efetividade autônoma deve ser pensada em sua substancialidade. Essa substancialidade acontece no passar da efetividade autônoma para outra. Assim, acontece a identidade efetiva do conceito, em que a libertação da abstração, o efetivo está unido a outro efetivo, não pela necessidade, a “*si mesmo não como outro*”, mas como o seu próprio ser.

Esse pôr-se do ser em si mesmo enquanto libertação, existente para si do conceito, é refletido, segundo Hegel, na passagem: “*Enquanto existente para si, essa libertação se chama Eu; enquanto desenvolvida na sua totalidade, espírito livre; enquanto sentimento, amor; enquanto gozo, felicidade.*”¹⁴⁵

Mas, o ser não pode deter-se na mediação da essência; é preciso que ele avance em seus desdobramentos. É necessário que ele se efetive enquanto conceito. A reflexão sobre o conceito será realizada no próximo tópico.

¹⁴³ Ibidem, 1995, §147, p. 274.

¹⁴⁴ Ibidem, 1995, §149, p. 279.

¹⁴⁵ Ibidem, §159, p. 289.

2.3 Doutrina do Conceito

Para o aprofundamento da terceira parte da **Ciência da Lógica** intitulada a Doutrina do Conceito, é imperativo citar que nada há que não esteja em movimento. E este movimento é a espontaneidade viva que se determina a si mesma, ou melhor, “*o universal que se diferencia e se põe a si mesmo o momento da particularidade.*”¹⁴⁶

A Doutrina do Conceito é o ápice de toda a **Ciência da Lógica**, porque reúne todas as sínteses anteriores desenvolvidas. Desde o devir até à idéia como sua verdade, encontra-se, nesta parte, o reconhecimento da profundidade de Hegel sobre o conceito como o absolutamente concreto. Concreto não mais vazio e imediato, mas como aquele que reúne as leis do pensar dialético, especulativo, que não mais o entendimento consegue explicar, mas a razão conceituante.

A Lógica do Conceito aparece, antes de tudo, sob a forma de conceito, como algo que é ao mesmo tempo universal (válida ao ser em geral), particular (determina-se de maneira distinta em relação à lógica clássica) e singular (a efetividade concreta e individual de cada coisa).

Para Timmermans, este momento da **Lógica** “*contém toda a realidade, que ela a engloba em uma série de círculos concêntricos, do menor de todos ao maior, ou do maior ao menor de todos.*”¹⁴⁷ Pode-se dizer que é propriamente a verdade das determinações precedentes do ser e da essência. É preciso saber que as determinações analisadas por Hegel até a Doutrina do Conceito já traziam em si o conceito, o que propiciou o movimento dialético que veio se desenvolvendo. No entanto, essas determinações faltavam-lhes ser para si, pois estavam voltadas para o objeto e, voltando-se sobre si, transmutavam-se em conceitos do Conceito e tratavam expressamente da atividade do próprio pensamento.

Antes de ingressar no texto da Doutrina do Conceito, Hegel mostra, antecipadamente, o que é o conceito. Para ele, o conceito é a verdade do ser e da essência, “*enquanto o aparecer da reflexão sobre si mesma e ao mesmo tempo a imediatez autônoma; e esse ser, de efetividade diversa, é imediatamente apenas um aparecer dentro de si mesmo.*”¹⁴⁸

Hegel explica que o conceito mantém-se presente na verdade do ser e mostra que ele tem “*livre mediação consigo*”, é a própria efetividade de si mesmo, de onde não tem mediação alguma. Ele mesmo é a sua própria mediação. Isto significa que o conceito é determinado em relação ao ser e à essência. Esta é o retorno ao ser como imediatez simples.

¹⁴⁶ GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit, p. 139.

¹⁴⁷ TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 65.

¹⁴⁸ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §159, p. 288.

Hegel, para isso, diz que “*o conceito tem o ser dentro de si mesmo como sua relação simples para consigo mesmo, ou como a imediatez de sua unidade. Ser é uma determinação tão pobre que é o mínimo que se pode mostrar no conceito.*”¹⁴⁹ O conceito é o que é livre, é totalidade enquanto cada um dos momentos, é o todo que ele é numa unidade inseparável.¹⁵⁰

Ao conceito assim compreendido, Hegel o define como o que é livre, visto que ele mesmo expressa o que ele é. No conceito, a mediação de si consigo mesmo é o que caracteriza a sua condição, a sua realidade.

Hegel deseja mostrar que o conceito traz em si os momentos anteriores a ele (ser e essência) e ele representa um processo dialético que difere daqueles que o antecederam, pois “*passar para Outro é o processo dialético na esfera do ser; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da essência. Ao contrário, o movimento do conceito é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está presente.*”¹⁵¹ E o estar posto pressupõe o progredir do conceito, como resultado de sua presença. A própria realidade do conceito já diz o que ele é. Algo se põe porque está-aí, reúne ser e essência. Então, Hegel mostra que o progredir do conceito não é mais o que se percebe no ser e na essência. O conceito progride no desenvolvimento do diferente que é imediatamente idêntico, “*um com o Outro e com o todo; (e) a determinidade como um livre ser do conceito completo.*”¹⁵² Então, se o progredir do conceito é o desenvolvimento do diferenciado com o idêntico, afirma-se, aqui, que não há separação entre a subjetividade e a objetividade no conceito, visto ser uma só condição. Dizer que subjetividade e objetividade são realidades separadas, significa dizer que o conceito contém em si mesmo separação. Uma separação vazia de unidade.

Para Hegel, o conceito não é algo reduzido a uma realidade mental, pois tem um ser nas coisas. A identidade ser e pensar se expressa mais deliberadamente no conceito, porque dele se pode dizer que é o pensamento do pensamento, onde é capaz de pensar-se a si mesmo e pensar também as essências das coisas ou o ser das coisas. Neste enfoque, o conceito é o que em sua identidade consigo é em-si e por si determinado. O conceito é o saber verdadeiro, não o pensamento como puro universal. O conceito é, pois, o pensamento, o pensamento traduzido em sua vitalidade e atividade.

Hegel tece uma analogia da progressão do conceito quando diz que o “*gérmen já contém em si a planta inteira, mas de maneira ideal.*”¹⁵³ Por isso, igualmente à planta, que não se pode apreender seu desenvolvimento pelas partes, o conceito tem que ser apreendido por si mesmo. O texto diz o seguinte: “*o conceito permanece junto a si mesmo em seu*

¹⁴⁹ Ibidem, §159, p. 288.

¹⁵⁰ Ibidem, §160, p.292.

¹⁵¹ Ibidem, §161. Ad., p.293.

¹⁵² Ibidem, §161, p. 293.

¹⁵³ Ibidem, §161 Ad., p. 294.

processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma.”¹⁵⁴

A natureza do conceito de mostrar-se em seu processo como desenvolvimento de si mesmo; ou seja, o conceito se revela a si mesmo como o auto-revelar-se já no início nos momentos anteriores do ser e da essência. O caminho do conceito vem do começo abstrato, do ser e do nada, avançando para o conceito posto, a essência, até à construção do abstrato concretizado, o conceito. Assim, o começo ocorreu pelo percurso do ser e do nada, passando pelas determinações reflexivas da essência. O conceito é o resultado, não o final, mas uma nova trajetória dialética onde os momentos se renovam e se revelam continuamente.

Nas palavras de Sabóia, o conceito representa o resultado obtido pelo conhecimento das duas outras esferas da idéia lógica, ou seja, o ser e a essência. O conceito é o próprio desenvolvimento dialético de si mesmo, suprassumindo-se para constituir sua unidade mesma.¹⁵⁵ Hegel explica, portanto, que o movimento do conceito revela o movimento da sua própria realidade. E, enquanto realidade que se explica pela dialética, o movimento do conceito é assim, então, a realidade, a expressão própria do conceito. Assim, não mais significa puras determinações fáticas, mas o conceito presente no real. O conceito é o conceito determinado de si e o que se particulariza a si mesmo.

Hegel trata disto quando diz ser impossível manifestar, pela imediatez, em que consiste a natureza do conceito. E mesmo que se considere o conceito como pressuposto, deve-se fazê-lo a partir dele mesmo. Isto é possível porque o imediato abstrato torna-se concreto pela mediação e superação do conceito mesmo. O que se pode observar, é que tanto a imediatez do ser como a reflexão-de-pensamento da essência são determinações da relação do conceito para consigo. Ser e essência ainda se revelam como conceitos determinados, ou conceitos-em-si, (na terminologia hegeliana, conceitos para nós), cujas determinações passam, aparecendo como algo relativo, não como algo particular, ou como algo do sujeito, “*não é posta a identidade da determinação em sua oposta, nem [é posta] sua liberdade, porque não é universalidade.*”¹⁵⁶ Assim, conceito é visto somente como puras “*determinações-do-entendimento*”, em suas “*representações universais*”. O conceito, ao contrário, é algo vivo, verdadeiro.

Para Hegel, o conceito não é o mero receptáculo morto, inativo e indiferente. Ao contrario, é “*o espírito vivente do efetivo*”. Na crítica às ciências, que trata o seu objeto distante de seu conceito, Hegel diz que as formas lógicas do conceito tornam o efetivo

¹⁵⁴ Ibidem, §161.Ad., p. 294.

¹⁵⁵ SABÓIA, Beatriz. **A construção da lógica dialética em Hegel**. São Luís: EDUFMA, 2001, p. 69.

¹⁵⁶ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §162, p. 295.

verdadeiro, pois “*só é verdadeiro o que é verdadeiro em virtude dessas formas.*”¹⁵⁷ E Hegel tece sua crítica ao dizer que a verdade das formas lógicas nunca foi tratada como alvo de estudo ou investigada. O conceito sempre foi dependente do conteúdo e a forma como algo inerente ao conceito. A Doutrina do Conceito vem restaurar o percurso do ser e do pensar como algo intrínseco de modo que, da imediatez ao absoluto, a unidade reúne a contradição e desta constitui a sua força.

Como o próprio Hegel diz, o conceito abre-se ao reino da liberdade, já que ele é livre, porque sua identidade existente em si e por si está superada como ser-posto.¹⁵⁸ E Hegel acrescenta ao seu comentário a esta identidade do conceito como algo que demonstra ser absoluta determinação. Uma determinação que se refere a si mesmo, de simples identidade. No entanto, esta relação da determinação consigo mesma é também a negação da determinação, e “*o conceito, considerado como esta igualdade consigo mesmo, é o universal.*”¹⁵⁹

Torna-se necessário explicar que a divisão da **Lógica** apenas se dá por uma intenção didática de Hegel, a uma melhor compreensão do processo do pensar. Entretanto, Hegel diz que não se deve deter-se nesta divisão, pois significa manter-se no nível do entendimento. Este, apenas separa e distingue, e não alcança a totalidade no processo lógico. Dessa maneira, é relevante a advertência sobre a compreensão da diferença entre a perspectiva do Entendimento e da Razão. Para Hegel, o pensar do entendimento¹⁶⁰ permanece na determinidade fixa, na subsistência ao essente. O pensar dialético,¹⁶¹ por sua vez, é aquele que suprassume determinações finitas e ultrapassa em sua oposição. O pensar racional¹⁶² apreende a unidade das determinações contraditórias.

Como se vê, Hegel apresenta o pensar em seus momentos, reconhecendo que, do simples pensar da imediatez, passa ao momento dialético, compreendendo a contradição interna da coisa, até o momento em que o conceito se concretiza pelo absoluto. Em todo o seu rigor filosófico, Hegel percebe que a **Lógica** não se trata apenas do estudo das regras de validade de inferência do discurso. Para ele, ela é ciência do conteúdo do pensar. O conteúdo do pensar, por sua vez, não é um objeto externo ao pensar, e sim o próprio pensar nas suas estruturas, sem as quais os objetos são impensáveis.

A reflexão que se segue obedece à própria divisão que Hegel faz da Doutrina do Conceito, perfazendo a mesma caminhada que ele realizou para mostrar o conceito, em sua

¹⁵⁷ Ibidem, §162, p. 296.

¹⁵⁸ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 515.

¹⁵⁹ Ibidem, v.II, p. 515.

¹⁶⁰ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit, §80, p. 159.

¹⁶¹ Ibidem, §81, p. 162.

¹⁶² Ibidem, §82, p. 166.

subjetividade, transpassando a objetividade até à idéia. Para Hegel, o conceito é o conhecimento em sua forma mais elevada, profunda e precisa. É também a manifestação do espírito; é o espírito mesmo em seu manifestar-se e em seu si mesmo. O Conceito é a palavra na qual o espírito se revela, desvela-se e desvela o que dele se vela em seu outro, ou melhor, desvela o outro como outro de si mesmo.

3. A DISCUSSÃO EM TORNO DO SUJEITO E DO OBJETO NA DOCTRINA DO CONCEITO

3.1 O Sujeito

Para uma explicação sobre a terceira seção da **Lógica**, a Doutrina do Conceito, diz-se o seguinte: não se pode contentar-se com a idéia de que o mundo caracteriza-se por uma rede de relações. Compreende-o como sujeito. Desse modo, eleva-se o mundo à categoria de sujeito, e este sujeito é compreendido como o Absoluto.

Até chegar a esta reflexão, Hegel busca tratar do conceito em sua condição enquanto tal. Logo no início da subdivisão da Doutrina do Conceito, quando divide em Conceito Subjetivo, Hegel diz que o conceito tem em si o momento da universalidade, ou seja, a livre igualdade consigo mesma em sua determinidade. O conceito, também, contém o momento da particularidade que é a determinidade que permanece o universal inalterado e igual a si mesmo. Igualmente, o conceito contém o momento da singularidade, ou reflexão-sobre-si das determinações anteriores. Na singularidade, o conceito caracteriza-se como “*unidade negativa consigo é o determinado em si e para si, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal*”.¹⁶³

Hegel apresenta, assim, a lógica do conceito onde declara que a singularidade está posta pela particularidade. Esta é a sua universalidade determinada. A singularidade é a determinidade se referindo a si, o determinado determinado. Entretanto, somente o conceito pode apreender todas as diferenças existentes (inclusive a de seu outro) na identidade delas. Como reflete Salgado: “*O conceito está em cada um dos seus momentos na sua totalidade: o singular, o particular e o universal*”.¹⁶⁴

O conceito é o universal que, de forma imanente, se desdobra nas particularidades, e estas são a negação do universal, como também a afirmação do universal nelas. As particularidades são negadas pelo universal enquanto nelas ele se reúne consigo mesmo. Isto é o que se pode pensar na forma do conceito: uma atividade que só se desenvolve dialeticamente, mediante a negação ou as determinações que ele mesmo cria, sem nenhum pressuposto ou dado, num movimento imanente.

A reflexão de Hegel continua, quando diz: “*O singular é o mesmo que o efetivo; só que o singular proveio do conceito, por isso é posto como universal, como a unidade negativa*

¹⁶³

G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §163, p. 296.

¹⁶⁴

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 167.

consigo mesmo.”¹⁶⁵ Na Lógica do Conceito, a diferença é posta pelo próprio conceito: a universalidade que se determina como particularidade. A determinidade como tal pertence ao ser e ao qualitativo. Como determinidade do conceito, a determinidade é particularidade. Dessa forma, o conceito em seu automovimento é o universal se particularizando e se reencontrando enquanto singularidade livre, em sua particularização.

Nenhum dos momentos, universal, particular e singular, pode ser compreendido sem os outros, pois cada um deles só pode ser percebido com e através dos outros. Universalidade, particularidade e singularidade constituem um só processo dialético do conceito que se revela de forma triádica, onde a singularidade representa a síntese enquanto exprime em-si um universal que se particularizou.

Como observa Ramos: “*Se o real é tomado como totalidade, os momentos constituidores da universalidade, da particularidade e da singularidade exprimem a mobilidade desse real, o modo pelo qual ele se prova e se apresenta como realidade.*”¹⁶⁶ Hegel ainda observa: “*Cada momento do conceito é, ele mesmo, o conceito todo; mas a singularidade, o sujeito, é o conceito posto como totalidade.*”¹⁶⁷ Hegel assim coloca porque a unidade de dois momentos, universalidade e particularidade, institui propriamente a vontade livre, capturada no momento concreto da singularidade. A vontade, portanto, é a unidade destes dois momentos; a particularidade refletida em si, e, deste modo, trazida de volta à universalidade: a singularidade. Nas palavras de Hegel: “*A vontade universal é o conceito da vontade, e as leis são as determinações particulares da vontade fundada nesse conceito.*”¹⁶⁸

Mais adiante, Hegel faz um comentário que é o ponto chave de toda a discussão empreendida neste trabalho que é a unidade entre sujeito e objeto como unidade na totalidade pelo método dialético. Para Hegel, é absurdo ter que admitir a existência primeiro dos objetos que formam o conteúdo de nossas representações, para depois existir a nossa atividade subjetiva, e, só assim, se formariam os conceitos.¹⁶⁹

Essa crítica de Hegel decorre do fato de se querer separar o conceito de sua própria dinâmica conceitual. Não há separação entre a coisa, a atividade subjetiva e a atividade do conceito. Todo o trajeto deste trabalho é a proposta de, a partir de Hegel, mostrar que não há como separar o sujeito do objeto; as determinações do sujeito estão inerentes ao objeto, e este, em suas predicções, diz o que o sujeito é. Por isso, toda a reflexão mantida neste trabalho segue o percurso de Hegel para mostrar que, o conceito, presente na subjetividade e na

¹⁶⁵ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §163, p. 296.

¹⁶⁶ RAMOS, César Augusto. In: A dialética da vontade livre segundo categorias lógico-conceituais na Introdução à Filosofia do Direito de Hegel. Revista Síntese. **Ética e Metafísica**. Belo Horizonte, v. 20, n.61, 1993, p. 230.

¹⁶⁷ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §163, 297.

¹⁶⁸ Ibidem, §163.Ad.1, p. 298.

¹⁶⁹ Ibidem, §163. Ad. 2, p. 298.

objetividade, é o verdadeiro conceito, ou como ele mesmo diz: “*O conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela.*”¹⁷⁰

Assim, quando Hegel nos fala na Doutrina do Conceito nos remete a uma expressão que ele define como determinação reflexiva. Esta determinação reflexiva se constitui nos opostos que se determinam mutuamente. O particular e o universal, a singularidade e a pluralidade, o finito e o infinito, o relativo e o absoluto, o positivo e o negativo, a permanência e a mudança, o mais e o menos, apresentam constituição conceitual nos jogos de contradições em que a realidade se apresenta.

Hegel esclarece que os momentos do conceito não podem separar-se, e as determinações-da-reflexão devem ser apreendidas, de maneira que a oposição e a identidade, juntas, são postas no conceito. Cada momento só pode ser apreendido a partir do outro momento e com ele. Toda a realidade está submetida ao conflito dos opostos, e só se pode entender a realidade como uma unidade formada por estes opostos, como permanência e devir. Desse modo, tratar de separar a realidade do racional, significa, para Hegel, não ver nas idéias nada a não ser puras quimeras. O real, neste sentido, não expressaria racionalidade, e o movimento imanente do conceito em sua efetividade não implicaria uma dialética, ou melhor, não traria, em si, a contradição.

Para Hegel, a razão se manifesta na realidade. Entretanto, na esfera do conceito ocorrerá a unidade absoluta. Nenhuma exterioridade (realidade) aparece e nenhuma diferença fica fora da totalidade. Da unidade e da pluralidade, o conceito se apresenta, enquanto infinito, auto-diferenciando nos momentos finitos. E Hegel reforça esta questão, quando diz que, tomadas de maneira abstrata, a universalidade, a particularidade e a singularidade são o mesmo que a identidade, a diferença e o fundamento. No entanto, o universal contém em si o particular e o singular.¹⁷¹

A determinidade só surge concretamente na forma da singularidade do conceito, enquanto identidade da identidade e da diferença. A identidade da identidade da diferença, ou negação, conceito afirmativo da identidade, em si mesmo infinito, desdobra-se em momentos até a verdade absoluta. Esta é a verdade total definida como o processo do aparecer, do refletir, do conceber até a sua última forma de desdobramento, a idéia, o próprio movimento dialético e a plenitude da inteligibilidade do próprio conceito.

Então, o conceito é, portanto, o que em sua identidade consigo é em si e por si determinado. O conceito é, desse modo, um saber verdadeiro porque não mais recorre a aparências, mediações, sendo ele mesmo este saber; não mais o pensamento como puro

¹⁷⁰ Ibidem, §164, Ad. 2, p. 298

¹⁷¹ Ibidem, §164, p. 299.

pensar universal. Diz-se, pois, que o conceito é o pensamento em sua vitalidade e atividade. Essa atividade é o sujeito que, singular, contém toda a totalidade do universal. E pensar a atividade do sujeito é pensar a unidade do objeto em toda sua totalidade.

Essa igualdade que se manifesta translúcida,¹⁷² reluzente por assim dizer, é a reunião dos momentos do conceito, como unidade na totalidade, “*enquanto cada um dos momentos é o todo que ele [mesmo].*”¹⁷³ Aqui não se admite ficar no imediato e nem mais permanecer na imediatez do ser. Também não mais se conforma às contradições da essência. A síntese de todos esses momentos é o conceito. E como expõe Garaudy, no conteúdo, “*tudo tem ao mesmo tempo atividade e passividade, autonomia e dependência, (...) a substância reencontra ao mesmo tempo sua unidade e seu dinamismo, sua espontaneidade, sua liberdade.*”¹⁷⁴

A liberdade, para Hegel, está intrínseca ao conceito, onde a realização daquela torna-se possível somente através deste. Implica-se, portanto, no conceito o fato de não ser a verdade um objeto, ou dela não se apresentar como algo exterior ao sujeito cognoscente e de cuja apreensão o conhecimento fosse a expressão pronta, acabada. A liberdade somente poderá ser compreendida de forma adequada quanto relacionada com o conceito que é o sujeito que a torna efetiva através de seu movimento dialético interno. Por isso, Hegel, contrário a Kant, não busca a possibilidade da liberdade, mas sua realidade. De acordo com Utz,¹⁷⁵ Hegel reflete acerca da liberdade enquanto efetivação do mundo de sujeitos livres, pois não se deve considerar apenas o sujeito, mas também o mundo. A reflexão hegeliana se dirige à realidade e não apenas a possibilidade da liberdade. Na vontade, a liberdade encontra o seu lugar, mas a vontade consciente do sujeito. Assim, a liberdade pressupõe vontade, que, por sua vez, exige consciência de quem é livre.

Na reflexão de Weber, “*o conceito, como o reino da subjetividade, é o reino da liberdade. É o retorno do absoluto sobre si mesmo. O absoluto estando consigo mesmo é liberdade, porque é autodeterminação.*”¹⁷⁶ Para Silveira: “*para a efetiva realização da liberdade, o Conceito deve converter o conteúdo dado em um conteúdo posto por ele mesmo.*”¹⁷⁷ Assim, a liberdade não é algo abstrato, em Hegel, mas o conceito consciente que se faz presente no mundo efetivado pela vontade. E, como o conceito é o sujeito autodeterminado, então o sujeito é livre. A autodeterminação, entretanto, é a forma verdadeira da realidade que deve ser concebida como sujeito. E sujeito “*significa um universal que se*

¹⁷² Ibidem, §164, p. 299.

¹⁷³ Ibidem, §160, p. 292.

¹⁷⁴ GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit, p. 139.

¹⁷⁵ UTZ, Konrad. In: *Liberdade em Hegel*. **Revista Veritas**. v.50. n.2, Porto Alegre, Junho de 2004, p. 259.

¹⁷⁶ WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 21.

¹⁷⁷ SILVEIRA, Ronie Alessandro Teles da. **Judaísmo e ciência filosófica em G.W.F.Hegel**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001, p. 15.

individualiza.”¹⁷⁸ Hegel evidencia, portanto, o esclarecimento de que o sujeito é o inseparável posto dos momentos de sua diferença. E mais adiante, ele adverte que essa compreensão não causa perturbação alguma. Assim, o sujeito é o conceito, frequentemente tido como algo abstrato. Hegel mostra que o conceito como algo abstrato, de uma parte, é correto entendê-lo assim. No entanto, somente enquanto o pensar em geral. Deve-se concebê-lo como “*o ser sensível empiricamente concreto.*”¹⁷⁹ Pensa-o como concreto, também porque não o tem ainda enquanto idéia. E ele mostra que essa medida é importante, porque “*o conceito subjetivo é ainda formal, contudo, de modo algum, como se jamais devesse ter ou receber um outro conteúdo que a si mesmo.*”¹⁸⁰ O conceito subjetivo é o estado do em-si do conceito; é o estado abstrato no que se encontram indiferenciadas a totalidade de determinações do conceito e da realidade. Isto não significa dizer, no entanto, que o conceito cria ou reproduz a realidade ou o ser. O conceito relacionado à totalidade é pensado como produção de coisas, como apropriação unificada e universal do dado sensível.

Assim, o conceito subjetivo remete a um estado inicial do desenvolvimento do conceito. É esta a categoria básica para conhecer e dar conta conceitualmente do mesmo conceito. Como estado inicial do conceito, o conceito subjetivo encerra dentro de si a totalidade de possibilidades de determinações do real, onde este real se constitui o real plenamente pensado pelo pensamento conceitual. Hegel mostra que, para que o conceito se realize, é preciso que se determine a si mesmo, e esta determinação não é, senão, ele próprio. O conteúdo do conceito é ele mesmo, é o relacionar-se consigo mesmo, na determinação de si para consigo mesmo.

O conceito é, portanto, pensado não como abstração no pensar pela experiência, nem como síntese das suas formas a priori com as intuições sensíveis, mas como realidade total que se diferencia nos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade. Como demonstra Hegel: “*O conceito, enquanto é a forma absoluta mesma, é toda a determinidade, mas tal como ele é em sua verdade. Embora seja também abstrato, o conceito é o concreto; certamente o puro e simplesmente concreto, o sujeito como tal.*”¹⁸¹

Assim, quando se fala do conceito, ele se determina, mesmo que seja abstrato. E a idéia é o conceito pleno, o qual se plenifica consigo mesmo. Hegel convida, pois, a elaborar o conceito e apreender, no processo de seu desenvolvimento, a verdade do conceito que emerge das mediações presentes nos momentos e figuras nas quais o espírito se dá a conhecer, conhecendo-se a si mesmo. E o conceito, revelando-se a si mesmo, dando-se a conhecer a si mesmo, é o concreto. Hegel mesmo esclarece dizendo que o concreto é o espírito, o conceito

¹⁷⁸ MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social, op.cit., p. 140.

¹⁷⁹ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §164, p. 299.

¹⁸⁰ Ibidem, §164, p. 299.

¹⁸¹ Ibidem, §164, p. 299.

enquanto diferenciando-se de sua objetividade, e enquanto diferenciar permanece a sua objetividade. Para Hegel, “*qualquer outro concreto, por rico que seja, não é tão intimamente idêntico consigo, e portanto não é nele mesmo tão concreto; muito menos ainda o que se entende comumente por concreto, uma multiformidade exteriormente congregada.*”¹⁸²

Esta “*multiformidade exteriormente congregada*” é o movimento que não trata mais de uma passagem incessante de um termo a um outro, de forma indefinida. Também não é a passagem da forma de si e retorno a si num ciclo fechado e morto. Ao contrário, é a presença em cada um deles, de todos os termos; a presença da unidade viva. E esta unidade viva não se caracteriza pelo ser, nem pela essência, mas, sim, pelo sujeito.¹⁸³

Desse modo, a realidade não pode ser apreendida racionalmente pelos fatos enquanto o sujeito ainda não estiver neles vivendo. Esses fatos devem ser trazidos à razão, a uma forma na qual a realidade corresponda efetivamente à verdade. Por isso, Hegel demonstra que, enquanto isto não for conseguido, a verdade estará no conceito abstrato, e não na realidade concreta. A verdade, para Hegel, é, pois, os fatos trazidos ao sujeito pela razão.

Cada realidade particular, relativa, finita, definível, resulta de uma diferenciação e, portanto, de uma negação da totalidade. O que importa são as articulações de todas estas realidades que, sendo particulares, compõem a realidade em seu todo. Hegel não quer fundar-se na experiência, pois sua tarefa, ao contrário, consiste em mostrar o caráter ilusório e provisório desta. Cada realidade determinada, cada tipo de pensamento, deve, antes, ser determinado como um momento interior do absoluto e dele derivado por negação.

Hegel mostra isto quando explica que os conceitos determinados (homem, casa, animal etc) são determinações simples e representações abstratas e, por isso, retêm apenas o momento da universalidade abstrata. Quando expõe sobre a singularidade e a particularidade como as verdadeiras diferenças do conceito, ele se expressa dizendo que a singularidade em seu movimento apresenta somente os momentos do conceito em suas diferenças, enquanto primeira negação, já a determinidade do conceito é posta como particularidade.¹⁸⁴

Como entender, então, esta particularidade posta na determinidade do conceito? Hegel diz que isto é o juízo. O conceito está em cada um dos seus momentos na sua totalidade (o singular, o particular e o universal). É o juízo que realiza a divisão do conceito em seus momentos como o processo da dialética, na busca da unidade total, nas diferenças. Cabe ao juízo apresentar a relação diferenciadora dos momentos do conceito (singular, particular, universal), que também são idênticos.

¹⁸² Ibidem, §164, p. 299.

¹⁸³ GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit., p. 140.

¹⁸⁴ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §165, p. 300.

Para uma reflexão sobre o juízo, torna-se significativo entender que o conceito não se trata de uma unidade indiferenciada e indeterminada. A unidade do conceito é negada nos seus momentos. Hegel explica isto quando fala que o universal, o particular e o singular, constituem espécies de conceito, enquanto mantidas fora uma das outras por uma reflexão exterior. No entanto, *“a diferenciação e o determinar, imanentes do conceito, estão presentes no juízo, porque o julgar é o determinar do conceito.”*¹⁸⁵ Ao juízo é dada a condição de perceber o diferente no idêntico enquanto momentos do conceito.

No conceito subjetivo, vemos como o conceito se divide no juízo em sujeito e predicado, onde cada um dos seus momentos se apresenta separado e unido ao mesmo tempo. Assim, a realização do juízo decorre de um predicado que é atribuído a um sujeito pela cópula “é”. Hegel diz que essa cópula é própria da natureza do conceito, que é ser idêntico a si mesmo pela sua extensão. Isso significa dizer que falar do sujeito é falar do predicado, e uma atribuição ao predicado é o mesmo que atribuir ao sujeito. E Hegel explica isso quando diz que *“o singular e o universal, enquanto são momentos seus, são determinidades que não se podem isolar.”*¹⁸⁶ Desse modo, o juízo é o momento da particularidade na relação recíproca da universalidade e da singularidade. É o universal posto, numa determinação. Ou, nas palavras de Hegel: *“O juízo é o conceito em sua particularidade, enquanto relação diferenciadora dos seus momentos, que são postos como essentes-para-si, e ao mesmo tempo como idênticos (cada um) consigo, não um com outro.”*¹⁸⁷

O juízo promove, portanto, uma relação de identidade entre dois conceitos, onde um é o sujeito e se considera como o individual, e o outro é o predicado e se considera como o universal. Hegel diz que é no juízo, portanto, que se pensa na autonomia dos extremos. E, segundo Hegel, *“são estas as determinações que o sujeito e o predicado têm primeiro, um em relação ao outro, enquanto os momentos do conceito são tomados em sua imediata determinidade ou em sua primeira abstração.”*¹⁸⁸

Hegel explica sobre o conceito que *“ele é assim primeiramente a absoluta identidade consigo mesmo de maneira que esta é tal só como negação da negação, ou como infinita unidade da negatividade consigo mesma.”*¹⁸⁹ Hegel considera isto a pura referência que se pode dar do conceito que, enquanto negatividade, caracteriza-se como a universalidade do conceito. Sendo assim, o conceito engendra a partir de si mesmo suas diferenças e, desse modo, se particulariza, não como termos reunidos em si, mas como por implicação mútua. Por isso, a contradição interna do conceito, que é identidade e diferença, constitui sua vitalidade.

¹⁸⁵ Ibidem, §165, p.300.

¹⁸⁶ Ibidem, §166, p. 302.

¹⁸⁷ Ibidem, §166, p. 301.

¹⁸⁸ Ibidem, §166, p. 301.

¹⁸⁹ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p.532.

Esse momento do conceito é o que Hegel denomina juízo. O conceito emerge na sua realidade concreta pelo juízo. Por esta razão, Hegel esclarece o seguinte: “*O juízo é tomado comumente em sentido subjetivo: como uma operação ou forma que se encontraria apenas no pensar consciente-de-si.*”¹⁹⁰ No entanto, o juízo deve ser tomado de maneira universal, já que todas as coisas apresentam-se como juízo. Todas as coisas, conforme Hegel, são singulares porque apresentam uma natureza interior, ou são um universal singularizado.

Hegel apresenta o juízo, porque emitir um juízo não significa juntar algo que estava separado, mas sim distinguir entre dois momentos de uma mesma coisa, que já se encontram unidos (universal e particular). Desse modo, o momento da particularidade acontece no juízo porque o julgar é propriamente o determinar do conceito. Esse momento da particularidade decorrente no juízo é, para Hegel, a verdadeira particularidade do conceito. Vejamos como ele se expressa: “*o juízo somente é a verdadeira particularidade do conceito, pois é a determinidade ou a diferenciação desse último; a qual porém permanece universalidade.*”¹⁹¹

Hegel tece uma explicação sobre o juízo enquanto verdadeira particularidade do conceito. Segundo suas observações, o juízo é uma ligação de conceitos. Isto é correto, de acordo com ele, quando o conceito forma a pressuposição do juízo e se apresenta na forma da diferença. É falso dizer que o conceito é uma ligação de conceitos de espécies diversas. Para Hegel, o conceito, embora concreto, é essencialmente um. Ele é um porque os momentos nele contidos não podem ser de espécies diversas. Para Hegel, não se pode falar de ligação dos lados do juízo, pois, quando assim se fala, pensa-se em termos ligados como existentes para si, também sem ligação. Ou seja, falar de algo ligado pressupõe algo desligado.

A crítica de Hegel se realiza porque, ao tomar essa concepção como o sujeito existente para si, ou seja, o juízo desvinculado do conceito, “*o sujeito, nesse caso, conta como tendo fora uma existência para si, e o predicado como encontrando-se em nossa cabeça.*”¹⁹² Outra crítica tecida por Hegel à lógica formal refere-se como esta apreende o juízo. Para a lógica formal, o juízo é algo contingente, sem progressão. Isso significa dizer que, pensar assim, é acreditar que o conceito é conforme o entendimento acredita, sem processo. O conceito, segundo Hegel, é enquanto forma infinita, absolutamente ativo e diferenciando-se de si mesmo. Nas palavras de Hegel: “*O conceito é o imanente às coisas mesmas; por ele, as coisas são o que são; e conceituar um objeto significa, por isso, ser consciente de seu conceito.*”¹⁹³

Por isso, Hegel mostra a diferença existente entre juízo e proposição. Eles “*contêm uma determinação dos sujeitos*”, não em relação de universalidade, mas um estado, uma ação

¹⁹⁰ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §167, p. 303.

¹⁹¹ Ibidem, §166, p. 302.

¹⁹² Ibidem, §166. Ad., p. 302.

¹⁹³ Ibidem, §166. Ad., p. 302.

singular (César nasceu em Roma, por exemplo). Os juízos, por sua vez, buscam o interesse em *“encontrar a determinação para uma representação ainda não determinada como convém.”*¹⁹⁴

Hegel inicia sua exposição sobre as espécies do juízo, não como uma multiformidade empírica, mas sim, como *“uma totalidade determinada por meio do pensar”*¹⁹⁵. O pensamento determina as regras de um pensar raciocinante, porque retira de proposições o que é válido para o juízo. Para Hegel, é importante retirar de um termo não apenas duas inferências, mas um círculo de inferências, no qual duas figuras quaisquer demonstram as premissas da terceira. Sua crítica à lógica tradicional é que as inferências se apresentam como um modo de argumentar a partir de duas proposições para se chegar a uma terceira. E isso Hegel diz que é a forma subjetiva do silogismo. É preciso que todas as inferências tenham um significado objetivo, ou seja, unifiquem a universalidade, a particularidade e a individualidade.

Hegel expõe a divisão dos juízos, feita por ele, do seguinte modo, a partir do que ele mesmo diz: *“essa divisão tem, no entanto, por base a intuição verdadeira de que é pelas formas universais da própria idéia lógica que são determinadas as diversas espécies do juízo.”*¹⁹⁶ Assim, Hegel apresenta as formas de juízos: 1) Juízo qualitativo; 2) Juízo da reflexão; 3) Juízo da necessidade e 4) Juízo do conceito. E ele diz que essas diversas espécies de juízos não devem ser consideradas como uma ao lado das outras, com igual valor, mas formando uma série de graus. A diferença dos juízos está na *“significação lógica do predicado”*, ou seja, no conteúdo.

Daí o fato de Hegel iniciar sua exposição sobre o juízo qualitativo (chamado também de Juízo imediato), a partir do juízo imediato que é caracterizado como o juízo do ser-aí. Semelhantemente ao ser sensível, o sujeito aqui se põe numa universalidade enquanto ela mesma é seu predicado. Assim, o juízo imediato compreende a qualidade da imediatez.

Quando Hegel apresenta os juízos positivo e negativo, ele os faz enquanto momentos da afirmação e da negação, da identidade e da diferença, do finito e do infinito, onde o singular se apresenta como particular, e como não particular, ou seja, não correspondendo à natureza concreta do sujeito; os faz, também, enquanto exatos apenas para a percepção, a representação e o pensar finitos. E Hegel diz que a verdade deste juízo repousa somente na forma, ou *“no conceito posto e na realidade a ele correspondente”*. No entanto, esta verdade não foi captada no juízo qualitativo. Por isso, neste juízo, o predicado é uma qualidade abstrata, imediata (Por exemplo: *“esta rosa é vermelha”* não expressa também que ela exala perfume, é macia,

¹⁹⁴ Ibidem, §167, p. 304.

¹⁹⁵ Ibidem, §171.Ad., p. 306.

¹⁹⁶ Ibidem, §171.Ad., p. 306.

apresenta forma determinada). Não há correspondência entre forma e conteúdo. O que Hegel afirma é que o juízo qualitativo, enquanto exatidão, “*diz respeito somente à concordância formal de nossa representação, com seu conteúdo, de qualquer modo, aliás, como possa estar constituído.*”¹⁹⁷ Enquanto verdade, “*consiste na concordância do objeto consigo mesmo, isto, com seu conceito.*”¹⁹⁸

Desta forma, Hegel comenta acerca do juízo qualitativo enquanto um juízo imediato, “*se enuncia de um ser imediatamente singular uma qualidade abstrata, por exato que possa ser, não pode conter verdade alguma, já que nele sujeito e predicado não estão um para com o outro na relação da realidade e conceito.*”¹⁹⁹ A crítica de Hegel acerca deste juízo é “*a inverdade do juízo imediato consiste em que sua forma e seu conceito não correspondem um ao outro.*”²⁰⁰ E mais, “*sujeito e predicado no juízo imediato se tocam assim mutuamente, por assim dizer, em um só ponto, mas não se recobrem um ao outro.*”²⁰¹ E Hegel mostra que, no juízo qualitativo, há a relação negativa do sujeito e do predicado porque há uma determinidade negada. Dizer algo do sujeito, é também negá-lo, dar qualidade a ele é também desqualificá-lo. E ele apresenta duas decomposições deste juízo: a) a relação é idêntica em si mesmo, pois o juízo é idêntico; e b) há uma completa incompatibilidade do sujeito e do predicado, ao que Hegel chama de juízo infinito.

Os exemplos dados por Hegel para esclarecer sobre o juízo infinito, mostram proposições exatas, porém absurdas. São eles: “*um leão não é uma mesa*”, “*o leão é um leão*” e “*o espírito é espírito*”. Essas proposições são a verdade do juízo qualitativo porque podem ser encontradas apenas no pensar subjetivo, que sustenta uma abstração não-verdadeira. O que se pode dizer sobre o juízo qualitativo é que “*sua forma e seu conteúdo não correspondem um ao outro.*”²⁰²

Hegel apresenta, após o juízo qualitativo (imediato), o juízo da reflexão. A passagem do primeiro para o segundo se dá pela necessidade de superação da qualidade abstrata, que ocorria no juízo qualitativo. No juízo da reflexão, por sua vez, o sujeito, pelo seu predicado, se refere a outra coisa (por exemplo, “*esta planta é curativa*”, diz-se da qualidade da planta a outra coisa, ou seja, a superação da doença). O sujeito não mais se apresenta como imediatamente qualitativo, mas há uma relação e conexão com um outro, enquanto o sujeito se refere a si mesmo. Mas a universalidade deste juízo adquire significação de relação. E há uma diferença entre o juízo imediato (qualitativo) e o juízo da reflexão apresentada por Hegel

¹⁹⁷ Ibidem, §172.,Ad., p. 307.

¹⁹⁸ Ibidem, §172.,Ad., p. 307

¹⁹⁹ Ibidem, §172.,Ad., p. 308.

²⁰⁰ Ibidem, §172.,Ad., p. 308.

²⁰¹ Ibidem, §172.,Ad., p. 308.

²⁰² Ibidem, §172, Ad., p. 308.

que é: o juízo da reflexão diferencia-se “*porque seu predicado não é mais uma qualidade abstrata, imediata, mas de uma espécie [tal] que o sujeito por meio dele se mostra como referido a outra coisa.*”²⁰³

A explicação de Hegel neste juízo é que os predicados apresentados são determinações-reflexivas, ou seja, ultrapassam a singularidade imediata do sujeito, mas não lhe indica o seu conceito. Neste juízo, o raciocínio ordinário se serve porque consegue tecer pontos de vista a partir do que observa no objeto mais concreto. A crítica de Hegel é que esses pontos de vista não conseguem exaurir o conceito do objeto refletido.

Assim, Hegel diz que o sujeito, no juízo qualitativo, é posto em uma universalidade e seu predicado, uma qualidade imediata; no juízo da reflexão, o sujeito não é mais universal, mas posto em relação com o outro. Então, apresenta agora o sujeito enquanto universal, mas sua identidade é posta como indiferente ao predicado. Hegel irá chamar esse momento como juízo da necessidade.

O juízo da necessidade é “*enquanto é a identidade do conteúdo em sua diferença.*”²⁰⁴ No entanto, essa identidade acontece quando, por um lado, contém a substância ou natureza do sujeito no predicado; o que Hegel chama de universal concreto (gênero); por outro lado, quando esse universal concreto contém a espécie, ou seja, a determinidade essencial exclusiva, enquanto determinidade negativa. A esse juízo Hegel denomina juízo categórico.

Há ainda um outro momento do juízo da necessidade, apresentado por Hegel: quando sujeito e predicado são efetivamente autônomos em sua substancialidade. Nesse momento, a efetividade é, ao mesmo tempo, o ser do outro. É o momento do juízo hipotético. A exposição desses dois momentos do juízo da necessidade, Hegel denomina de juízo disjuntivo. A identidade do conceito é posta, em que o universal é o gênero. Neste juízo, há dois lados, o universal, uma vez como universal mesmo, outra vez, como círculo de particularização do universal. O gênero é um universal ou universal particularizado, é tanto um quanto o outro. Neste juízo, “*a universalidade primeiro como gênero, e agora também como o círculo de suas espécies, é assim determinada e posta como totalidade.*”²⁰⁵

Hegel tece uma recapitulação sobre o juízo da necessidade expresso nos seus momentos. Assim, ele diz que o juízo categórico é o juízo imediato da necessidade. Isto equivale à relação de substancialidade na Doutrina da Essência. Na exposição da relação de substancialidade, Hegel diz que “*o necessário é em si relação absoluta.*”²⁰⁶ E que a substância é a identidade absoluta da relação da substancialidade e da accidentalidade. E o conceito de substancialidade é: “*a absoluta atividade-da-forma, e o poder da necessidade, e*

²⁰³ Ibidem, §174, Ad., p. 310.

²⁰⁴ Ibidem, §177, p. 312.

²⁰⁵ Ibidem, §177, p. 312.

²⁰⁶ Ibidem, §150, p. 279.

todo o conteúdo é apenas momento, que só a esse processo pertence: o absoluto transformar-se da forma e do conteúdo, um no outro.”²⁰⁷ Quando explica sobre o juízo hipotético, Hegel o coloca na mesma condição da relação da causalidade, na Doutrina da Essência. Na relação de causalidade, a substância é causa, ou seja, reflete sobre si “*seu passar para a acidentalidade*”²⁰⁸. Em outro trecho, Hegel diz que “*essa relação pertence decerto à necessidade, mas é só um lado no processo da necessidade, que consiste igualmente em suprassumir a mediação contida na causalidade, e mostrar-se como simples relação a si mesma.*”²⁰⁹ Assim como na relação da causalidade está presente a relação de causa e efeito, da mesma forma no juízo hipotético, “*a determinidade do conteúdo aparece como mediatizada, como dependente de outra coisa, e isso é justamente a relação de causa e efeito.*”²¹⁰

Na explicação do juízo disjuntivo, Hegel assim se refere: “*Os dois lados do juízo disjuntivo são idênticos: o gênero é a totalidade de suas espécies, e a totalidade da espécie é o gênero. Essa unidade do universal e do particular é o conceito, e é este que forma de agora em diante o conteúdo do juízo.*”²¹¹ Hegel não menciona, mas o juízo disjuntivo assemelha-se ao momento da ação recíproca, na Doutrina da Essência. Esta comparação se faz porque, quando Hegel apresenta a ação recíproca, a apresenta como “*a alternância do diferenciar; mas não das causas e sim dos momentos, em cada um deles para si, novamente segundo a identidade.*”²¹²

A passagem do juízo da necessidade para o juízo do conceito, Hegel a apresenta mostrando a passagem do juízo universal para o juízo simples, singular. Tratar de juízos universais é próprio de outros juízos. Todo juízo deste tipo é outro, que não seja o juízo de conceito.

Portanto, ao falar do juízo do conceito, é importante citar a antecipação que Hegel faz deste juízo, quando fala do juízo qualitativo, no seguinte trecho: “*no juízo do conceito, ao contrário, o predicado é, por assim dizer, a alma do sujeito pela qual é determinado de ponta a ponta, como o corpo dessa alma.*”²¹³

E o juízo do conceito é apresentado como o que “*tem por conteúdo o conceito, a totalidade em uma forma simples, o universal em sua determinidade completa.*”²¹⁴ A preocupação de Hegel, quando fala do juízo do conceito, é mostrar que aqui o conceito começa a emergir na realidade concreta, definida. Por isso, ele apresenta o sujeito como forma

²⁰⁷ Ibidem, §151, p. 280.

²⁰⁸ Ibidem, §153, p. 282.

²⁰⁹ Ibidem, §153. Ad, p.283.

²¹⁰ Ibidem, §177. Ad, p.313.

²¹¹ Ibidem, §177. Ad, p.313.

²¹² Ibidem, §154, p. 285.

²¹³ Ibidem, §172. Ad, 308.

²¹⁴ Ibidem, §178, p. 313.

de juízo (juízo assertórico): “*O sujeito é antes de tudo um singular, que tem por predicado a reflexão do ser-aí particular sobre seu universal – a concordância ou não-concordância dessas duas determinações: bom, verdadeiro, justo etc.*”²¹⁵

O juízo assertórico atribui a faculdade de julgar, mesmo sabendo que ele não contém a relação entre o particular e o universal em seu sujeito inicialmente imediato expresso no predicado. É um juízo somente da particularidade subjetiva. Assim, a construção do juízo assertórico se dá em dois momentos: a) quando a particularidade objetiva ainda não está posta. É o juízo problemático; b) quando a particularidade objetiva, uma vez posta no sujeito, o faz exprimir a relação da particularidade que é sua constituição, ou seja, o seu gênero.

Hegel finaliza a exposição do juízo, na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, com uma explicação significativa. O juízo completo é, para ele, composto de sujeito e predicado. E a unidade deles é o conceito mesmo, “*o conceito é o preenchimento do ‘é’ vazio da cópula; e, enquanto seus momentos se diferenciam como sujeito e predicado, é posto como a unidade de ambos, como relação que os mediatiza: [é o] silogismo.*”²¹⁶ Estabelece-se, assim, o silogismo. Ao falar do silogismo, Hegel classifica-o em momentos, como fez para as formas do juízo, obedecendo a uma ordem hierárquica de profundidade do conhecimento.

Percebe-se que, no silogismo, se põe a exigência da unidade entre forma e conteúdo, visto que a forma do pensamento racional não se separa do conteúdo, pois correria o risco de deixar de ser o que é. Com o silogismo, pode-se dizer que tudo é conceito, já que toda coisa é um universal. Essa afirmativa se dá porque o universal, mediante a particularidade, faz-se singular, ou a realidade singular que, pela particularidade, eleva-se ao universal e torna-se idêntica a si mesma. Daí entender porque Hegel diz que “*o silogismo é o racional e todo o racional.*”²¹⁷ O pensar não é mais um elemento do entendimento, mas é admitido pela razão, tendo no silogismo o pensar conceituante, buscando nas proposições, a própria vida do conceito.

Para Salgado, o conceito encontrou no silogismo a sua tradução sistemática, em que é impossível pensar a unidade na multiplicidade. Assim, a passagem do conceito subjetivo para a realidade objetiva, traz em consequência um enfraquecimento dessa natureza dita sistemática do conceito. No entanto, não porém sua substancialidade, porque não há reversão ao momento anterior, mas incessante progressão.²¹⁸

Hegel é claro em sua exposição para dizer que, no silogismo, cada momento em si mostra como a totalidade dos momentos em si são idênticos; a negação de suas diferenças

²¹⁵ Ibidem, §178, p. 313.

²¹⁶ Ibidem, §180, p.315.

²¹⁷ Ibidem, §181, p315.

²¹⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**, op. cit, p. 174.

bem como a mediação delas constituem o ser-para-si. Nesse sentido, “*é um só e o mesmo universal que está nessas formas, e por isso é também posto como sua identidade.*”²¹⁹

A unidade da subjetividade e da objetividade (sujeito-objeto), para Hegel, são pensamentos determinados fundados no pensamento universal que se determina a si mesmo. Tomando essa referência hegeliana, pode-se afirmar que, na unidade do sujeito e do objeto, se tem a realidade do universal, que se particulatiza, tanto na condição do sujeito, quanto na qualidade do objeto. Ambos formam uma realidade que se particulariza na universalidade e se universaliza na particularidade de cada um. Entender o percurso que Hegel expôs do juízo e do silogismo é compreender, igualmente, o percurso que o sujeito e o objeto fazem para a compreensão dialética de sua unidade enquanto totalidade.

Quando Hegel utilizou o juízo e o silogismo, deveu-se ao fato do conceito subjetivo conter o conceito como tal e estes (juízo e silogismo) serem o resultado dialético do ser e da essência, dois primeiros graus principais da idéia lógica.

A ênfase de Hegel se evidencia, quando ele expressa:

Essa subjetividade, com suas determinações aqui citadas – o conceito, o juízo, o silogismo -, não pode ser considerada como um esqueleto vazio, que deve receber só de fora seu enchimento, mediante objetivos por si mesmos dados, mas a subjetividade mesma é que, enquanto dialética, rompe seu limite, e através do silogismo se abre para a objetividade.²²⁰

Hegel quer assim apresentar a subjetividade na sua ligação com a objetividade pois sem esta, a subjetividade não expressaria a dialética existente na determinidade do conceito. Como observa Timmermans, o significativo é perceber que o aspecto subjetivo da lógica está na faculdade que o pensamento dispõe de reinventar ao infinito o jogo das relações essenciais que a lógica objetiva cede para ele. Igualmente, os silogismos da lógica clássica apresentam, reconstroem, reinventam, uma realidade dada, de múltiplas maneiras.²²¹

Expresso de outra maneira, é necessário compreender a fluidez funcional dos termos empregados por Hegel, enquanto não dissociam de si a contradição, assumindo, assim, na identidade do racional com o real efetivo o movimento interno do conceito. Hegel procura dissolver a unilateralidade do formalismo. Ele se empenha porque, ao fixar determinações, impunha-se o vazio das abstrações. E a razão contempla em si todo o real efetivo, unificando sem dissolver as determinações das partes constituintes, de modo que se possa apreender as coisas nas suas relações sem perder ou esvaziar a concretude da singularidade.

Ao apresentar a subjetividade, os momentos que perfazem a sua estrutura e efetividade, Hegel caminha no seu intuito de mostrar que a objetividade contém em si a subjetividade. No

²¹⁹ Ibidem, §192. Ad, p.326.

²²⁰ Ibidem, §192.Ad, p. 327.

²²¹ TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**, op. cit, p. 68.

entanto, apresenta um caráter contraditório. Enquanto os objetos são múltiplos e independentes entre si e uns dos outros, são no pensamento, como articulações das relações inteligíveis, constituintes de um todo. É nessa perspectiva de Hegel que esse trabalho é direcionado, quando explica o percurso tomado pelo sujeito em todos os momentos da idéia lógica. Entretanto, falar do percurso empreendido pelo sujeito pressupõe, igualmente, tomar o itinerário que o objeto também realiza.

Como outro momento da Doutrina do Conceito, o objeto será apresentado, a seguir, como momento da realização do conceito. A reflexão que se fará terá como finalidade expor os momentos do objeto, que tal como o sujeito, manifestam a natureza e a sua progressão. Dessa maneira, o objeto, tendo em si a contradição, compõe a vida do conceito, em toda a sua objetividade.

3.2 O Objeto

Quando fala, na Doutrina do Conceito, sobre o objeto, Hegel antecede sua fala ao dizer que o universal é a totalidade una retornada a si mesma, contendo em si as diferenças que se determinaram.²²² Hegel quer apresentar, neste escrito, que não se pretende retornar a alguma realidade exterior ao sujeito, independente dele. Também não quer apresentar algo sem qualquer relação com as múltiplas maneiras de se determinar reveladas pela subjetividade. Ele apresenta o objeto como uma reflexão da imediatez da substância, vindo ao percurso do conceito, em que objetividade lógica não se explica na livre subjetividade e nem com a atividade diferenciadora da reflexão. A liberdade subjetiva age no quadro objetivo e é preciso saber de que maneira essa objetividade se apresenta.

Sobre isto, Garaudy diz que a objetividade tem um caráter contraditório, contendo em si a subjetividade. Todos os objetos apresentam multiplicidade e independência uns dos outros. No entanto, enquanto estão para o pensamento, são como articulações das relações inteligíveis, são partes de um todo.²²³

A exposição de Hegel, inicialmente, focaliza a condição de se entender a passagem do sujeito ao objeto, não como um conceito em geral ao particularmente estabelecido, com o uso do silogismo de entendimento, nem com o silogizar como um agir da consciência. Hegel considera relevante o fato de que *“convém lembrar apenas se nossa representação habitual, do que se chama objeto, corresponde mais ou menos ao que constitui aqui a determinação do*

²²²

G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §193, p. 327.

²²³

GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit., p.145.

objeto.”²²⁴ Hegel critica a concepção de objeto como aquele que se põe na oposição ao subjetivo. Desse modo, ele é apenas o que se chama de objeto imediato; pensar assim é o mesmo que conceber o conceito determinado apenas como “*subjetivo na oposição subsequente.*”²²⁵ Concebe-se, ainda, o objeto como o todo uno, indeterminado em si, constituído de multiformidade, onde cada singularizado é também um objeto. Cada parte do objeto é “*um ser-áí autônomo, em si mesmo concreto, completo*”.

O objeto, num momento inicial, é comparado com o ser, com a existência e com a efetividade. É uma unidade universal em si mesma, e, para Hegel, contém apenas diferenças reais, mas como totalidades. É preciso tomar o conceito de objeto, assim como o do ser, em sua primeira imediatez, em sua universalidade, para progredir em seus momentos, em sua objetividade.

Hegel mostra sua crítica à maneira como o objeto é concebido, dizendo que é preciso tomar o conceito do objeto tal como deve ser, determinado para si mesmo enquanto conceito. Da mesma maneira que “*a longínqua abstração do ser*”, o objeto também apresenta inicialmente essa condição abstrata. Mas, passa essa condição, a uma forma que é diferente da determinada como tal, pertencendo, a seguir, ao conceito, e neste, aparece.²²⁶

Desse modo, Hegel mostra que, quando o objeto não é conhecido, torna-se sinal de que ele ainda não se encontra realizado. Não se transforma em critério de impotência cognoscível, ou seja, de progressão do pensar rumo ao conceito. Assim, num grau crescente de complexidade (da certeza sensível até o conhecimento, por exemplo), ele mostra que o saber busca a sua verdade no objeto e enquanto faz isto, experimenta a si mesmo como puro movimento e devir de si mesmo.

Hegel inicia o trecho sobre o objeto com as seguintes palavras:

O objeto é (um) ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto este nele se suprassumiu; e em si mesmo a totalidade, e, ao mesmo tempo -, porque essa identidade é só a identidade essente-em-si dos momentos -, é também indiferente quanto à sua unidade imediata: é um decompor-se em (termos) diferentes, cada um dos quais é, ele mesmo, a totalidade. O objeto é, pois a contradição absoluta da autonomia completa do multiforme, e da não-autonomia, também completa, dos diferentes.²²⁷

Percebe-se que essa imediatez apresenta-se como o suprassumir da mediação ou da indiferença. Hegel chega ao objeto após realizar o percurso de toda uma série de mediações que conduziu do ser ao conceito. Este conceito, posto como ato do sujeito inicialmente, desvela em seu conteúdo desenvolvido agora como o objeto.

²²⁴ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §193, p. 327.

²²⁵ Ibidem, §193, p. 328.

²²⁶ Ibidem, 1995, §193, p.329.

²²⁷ Ibidem, 1995, §194, p. 332.

O conceito, então, representa, na visão de Hegel, a forma real do objeto, pois o conceito revela a verdade sobre o processo que, no mundo objetivo, é contingente. No mundo orgânico e no mundo das plantas e dos animais, por exemplo, os entes diferem essencialmente de seus conceitos. A diferença só é superada no caso do sujeito pensante, que é capaz de realizar seu conceito na sua existência.

Na ciência, na arte ou na filosofia, uma teoria, um estilo ou um sistema não desaparecem simplesmente para deixar que outra coisa surja do nada. Aquilo que aparece encadeia-se naquilo que desaparece, serve-se dele como de uma matéria-prima para o elaborar e alimentar-se dele.

Em Hegel, a exposição filosófica de um problema, de uma doutrina, de um período histórico ou de um movimento lógico, descreve a passagem necessária de uma forma para outra, de um episódio para outro, de um movimento lógico para outro. Portanto, o verdadeiro objeto é o processo abrangido na sua totalidade e ele mesmo inserido no todo, que inclui também o sujeito. Nesse sentido, não se pode pensar uma possibilidade que não foi efetividade.

Desta forma, o objeto de estudo científico, histórico ou lógico, não se apresenta como coisa efetivamente isolada, definível, absolutamente independente uma da outra, mas como etapa de uma história, fase de um desenvolvimento, elemento abstratamente destacado do conjunto ou do todo ao qual pertence organicamente e que constitui a sua unidade superior, mas concreta que qualquer um dele. Essa explicação, nas palavras de Hegel, significa dizer que todo o conhecer (tanto científico, histórico ou lógico), todo apreender, toda perspectiva investigativa, busca como interesse aquilo que é em-si, ou seja, o interior da coisa, o manifestar-se dela, produzindo-a e transformando-a objetivamente.²²⁸ Com isso, percebe-se que o conhecer de algo não é uma ação fora da coisa, mas o conhecimento da coisa mesma, não cabendo nenhuma desvinculação entre o conhecer e a coisa conhecida.

Hegel expressa, então, que, no conhecimento, exerce-se a tarefa de retirar ao mundo objetivo, a estranheza que se nos apresenta como contraposição, para assim encontrar-se nele. Nas palavras de Hegel, “*o que significa o mesmo que reconduzir o objetivo ao conceito, que é nosso Si mais íntimo.*”²²⁹ A explicação de Hegel repousa na sua intenção de evidenciar que o conceito expõe o que a coisa é em si mesma. No entanto, quando a verdade se torna evidente a nós, evidencia-se que as coisas, ao mesmo tempo, não existem na sua própria verdade.

Hegel, então, considera absurda a oposição fixa e abstrata entre objetividade e subjetividade. Para ele, são realidades dialéticas porque a objetividade não significa pensar algo em sua existência independente da subjetividade. A dialética se manifesta pelo objeto

²²⁸

G.W.F. HEGEL **Introdução à história da Filosofia**, op. cit., p. 37.

²²⁹

G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §194. Ad., p. 333.

que só pode ser pensado mediante estrutura inerente ao sujeito (como vimos, conceito, juízo e silogismo). Assim, remontar a concepção de sujeito e de objeto como distintos, vai de encontro com essa posição de Hegel, porque, dessa forma, acaba por desvincular o conceito de sujeito, como também o de objeto, anulando sua existência, ou aniquilando a unidade enquanto totalidade dialética. O conceito, antes de tudo subjetivo, torna-se objetivo em sua atividade, sem buscar algo fora de si. O objeto, por sua vez, não é algo rígido e carente-de-processo, mas revela-se enquanto subjetivo e isto é “*o que forma a progressão para a idéia*”.²³⁰

A compreensão desse momento do conceito se dá para aqueles que têm “*intimidade com as determinações da subjetividade e da objetividade*.”²³¹ Ao contrário, aqueles que tentam sustentá-las em abstrações vazias, acabam por perder o próprio movimento do conceito.

Para Brunelli, Hegel, ao definir o objeto, apresenta a diferença existente entre a objetividade (desde a lógica) e os momentos do ser-aí. Assim, o objeto só existe para a lógica subjetiva, o que se percebe que ele só pode ser compreendido dialeticamente quando assumido pela inteligência como totalidade de todos os seus momentos lógicos, senão será reduzido a simples medida da totalidade dos momentos do universal, particular e singular, esquecendo que ele também se mantém presente nas partes que compõem o todo.²³²

Da mesma forma que os momentos anteriores da Doutrina do Conceito, Hegel apresenta a objetividade em três formas: mecanismo, quimismo e teleologia. Sua intenção é afirmar que a objetividade está em sua imediação, sabendo que cada momento é a causa da totalidade de todos os momentos que subsistem em indiferença independente, como “*objetos uns fora do outro*”, e tem em sua relação à unidade subjetiva do conceito apenas como interna, ou melhor, como externa. Isso é o Mecanismo: “*O objeto mecanicamente determinado é o objeto indiferente, imediato. Contém, decerto, a diferença, mas os diversos se comportam como indiferentes uns aos outros, e sua união lhes é somente exterior.*”²³³

No entanto, Hegel convida a compreender que a unidade dos momentos da objetividade apresenta-se como lei imanente aos objetos mesmos. Esta lei converte a diferença como propriamente particular dos objetos, fundada por sua lei numa única relação, em que sua independência determinada se elimina. É a forma do quimismo: “*o objeto se mostra como essencialmente [não-in]diferente, de modo que os objetos só são o que são por meio de sua*

²³⁰ Ibidem, §194, Ad., p. 333.

²³¹ Ibidem, §194, Ad., p.334.

²³² BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Mello. In: Método dialético em Platão e Hegel. **Filosofia e método**. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. São Paulo: Loyola, 2002, p. 84.

²³³ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §194.Ad. 2, p. 334.

relação de uns com os outros, e que a [não-in]diferença constitui sua qualidade.”²³⁴ Aqui já se evidencia a existência de relação, o que garante que o percurso no sentido de reconhecer a validade da unidade entre sujeito e objeto está tomando uma via acessível.

A diferença da independência da unidade essencial dos objetos está posta. Esta unidade é o conceito subjetivo, mas posto como referido em-si e para-si para a objetividade. É a teleologia: “*é a unidade do mecanismo e o quimismo. O fim é de novo, como objeto mecânico, totalidade encerrada em si mesma, enriquecida porém pelo princípio da (não-in)diferença, aparecido no quimismo, e assim se refere ao objeto que se lhe contrapõe.*”²³⁵ Ao falar do mecanismo, a proposta de Hegel é ensinar que os objetos, mesmo conservando a autonomia e a oposição de uns com os outros, entram em relações exteriores uns com os outros. Uma vez que o conceito de algo se objetiva e tem existência em si e por si mesmo, se põe como um objeto imediato frente a outros. Não como um simples essente mas como uma realidade objetiva. Enquanto se põe como realidade objetiva, também se enfrenta a outros objetos, está imediatamente em relação com eles. Assim, este permanecer dos objetos uns frente a outros, chama-se mecanismo.

Vejamos que Hegel inicialmente mostra o mecanismo como o objeto em sua imediatez e o conceito é somente em si. Assim, explica que, no mecanismo, o objeto “*tem primeiramente fora dele, como subjetivo, o conceito; e toda a determinidade é como uma determinidade exteriormente posta.*”²³⁶ Na **Ciência da Lógica**, Hegel afirma que “*a objetividade é a totalidade do conceito, que voltou a sua unidade.*”²³⁷ O objeto é posto pela imediatez que une o puramente exterior.

Desta maneira, Hegel explica o objeto, na imediatez, pela definição mesma do mecanismo, que é qualquer relação que se observe entre os elementos associados, apresenta estranheza à natureza. Quando vinculada com a aparência de um todo, não é mais que uma composição, mistura, acumulação. Da mesma maneira que o mecanismo material, o mecanismo espiritual tem por finalidade fazer com que os termos que no espírito se relacionam, também estranhem-se de forma recíproca e estranhem-se ao espírito mesmo.²³⁸

Uma demonstração dada por Hegel é quanto ao choque como uma relação mecânica. Ele caracteriza-se como a mais elementar forma de contradição existente entre a independência e a dependência dos objetos. Entre os objetos que não apresentam outra relação que não seja a do choque mecânico, a unidade é precária. Da mesma forma, diz Hegel, “*na medida em que as palavras não têm sentido para nós, e ficam exteriores ao sentido, à*

²³⁴ Ibidem, §194.Ad. 2, p. 334.

²³⁵ Ibidem, §194.Ad 2, p. 334.

²³⁶ Ibidem, §195, p. 334.

²³⁷ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 627.

²³⁸ Ibidem, v.II, p. 627.

representação ao pensar; são também exteriores a si mesmas, uma sucessão carente de sentido.”²³⁹

Hegel adverte para a realidade do agir e da piedade humanos. São mecânicos quando, determinado por leis do cerimonial, faz o homem apenas como executor. Desse modo, o espírito e o querer do homem não estão em suas ações, são nele mesmo exteriores. E mais uma vez, Hegel apresenta seu comentário sobre o mecanismo que, “*enquanto a primeira forma da objetividade, é também aquela categoria que inicialmente se oferece à reflexão quando se considera o mundo objetivo; categoria em que esse mundo com muita freqüência permanece.*”²⁴⁰

No mecanismo, Hegel explica que a objetividade manifesta-se como um conjunto de objetos independentes, ligados entre si apenas por relações externas de dependências. O objeto, assim mecânico, é um composto na forma de agregado, onde sua eficácia sobre outro demonstra ser uma relação estranha, onde o que prevalece é a pressão e o choque. Para Garaudy, “*cada corpo transmite a impulsão que recebeu do exterior.*”²⁴¹

Hegel critica a visão mecanicista sobre as formações do mundo do espírito. Essa crítica se dá pela maneira dissociada de compreender o mundo material e o espiritual, como duas realidades opostas. Compreender essa perspectiva mecânica significa negar a unidade e acreditar na perspectiva dualista e separada do mundo. A afirmação “*o homem consiste de corpo e alma*”, para Hegel, traduz a percepção de que os termos estão ligados um ao outro puramente como exterioridade. A alma, por sua vez, é “*um simples complexo de potências e de faculdades, subsistindo autonomamente umas ao lado das outras.*”²⁴²

No entanto, Hegel explica que, separando conceito e realidade, o homem morrerá porque estamos retirando dele a alma, que é o conceito que dá realidade ao corpo. Por isso, a união existente entre alma e corpo é o que demonstra ser a razão, algo vital, ativo e dinâmico.²⁴³ Hegel expõe sobre o objeto mecânico que se revelou no silogismo, onde a mediação se converteu em identidade imediata. Ele, este objeto, considera o universal não como uma comunhão de propriedades, mas o que expressa a particularidade, representando nela uma individualidade imediata. Por isso, o objeto expressa na sua não-autonomia sendo primeiramente indeterminado.

Avançando na exposição sobre o objeto, Hegel explica que o objeto sofre a violência na sua não-autonomia, mas é aí que ele é autônomo, visto enquanto conceito posto em si. Assim,

²³⁹ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §195, p. 334.

²⁴⁰ Ibidem, §195.Ad., p. 335.

²⁴¹ GARAUDY, Roger. **Para compreender o pensamento de Hegel**, op. cit, p. 146.

²⁴² G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §195.Ad., p. 335

²⁴³ G.W.F. HEGEL. **Introdução à História da Filosofia**, op. cit., p. 30.

o objeto “*se conclui-juntamente consigo mesmo pela negação de si.*”²⁴⁴ Então é quando ele é autônomo na sua não-autonomia. O objeto mantém-se nessa diferença para com a exterioridade e negando-a em sua autonomia. A isso Hegel chama de “*unidade negativa consigo*”, ou “*centralidade*”. Como Hegel diz, “*o objeto é também central em si mesmo, e nisso é também só referido a outro centro, tem também sua centralidade em outro.*”²⁴⁵ Essa centralidade demonstra que cada elemento não é mais independente, já que há uma tendência que conduz para o objeto determinado que lhe é oposto. A união, não como algo casual, mas afinidade interior. As partes que compõem a unidade não estão unidas por mera condição imanente, mas porque encontram, na contradição, o elemento de sua unidade. E essa unidade apresenta a totalidade, que é explicado dialeticamente.

Sobre esta unidade, Hegel diz que ela acontece pela negatividade imanente, onde um objeto se relaciona com objetos não-autônomos, como com o outro extremo, por um meio-termo. Este reúne a centralidade e a não-autonomia dos objetos, sendo o centro relativo. A este movimento, Hegel diz ser o mecanismo absoluto.²⁴⁶

Hegel usa essa forma silogística para explicar a unidade existente entre os indivíduos e a sociedade. Para ele, a sociedade também apresenta silogismo, como expressão da politicidade do próprio homem. E Hegel expressa sua politicidade, exemplificando isto pelo Estado, como um sistema de três silogismos. O singular que é a pessoa que, na sua particularidade, expressa a sociedade civil, desenvolvida com o universal que é o governo, a lei e o direito.²⁴⁷

A vontade, atividade dos indivíduos, é o mediatizante, diz Hegel, o que garante satisfação, implementação e efetivação às reais necessidades do indivíduo. Para Hegel, o indivíduo somente alcançará sua realização plena se participar no que o ultrapassa e ao mesmo tempo o exprime, como família, cultura e povo.

Por isso, “*o objeto deve ser posto como (não-in)diferente, em sua existência, para com seu Outro.*”²⁴⁸ Ou seja, ele precisa buscar a relação com o outro, para que essa relação com o outro determine a natureza própria e imediata de cada objeto. Então, se dá o momento do quimismo.

A objetividade mecânica subsiste a subjetividade do conceito na diferente natureza dos objetos. Esta natureza, por sua vez, constitui o objeto químico. O objeto químico existe e se determina como independente em virtude da natureza química imanente. No entanto, deixa subsistir a outros objetos, e não pode concretizar, com isso sua autodeterminação como

²⁴⁴ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §196, p. 336.

²⁴⁵ Ibidem, §196, p. 337.

²⁴⁶ Ibidem, §197, p. 337.

²⁴⁷ Ibidem, §198, p. 337.

²⁴⁸ Ibidem, §199, p. 338.

conceito objetivo. Desse modo, sua determinação está posta por outros objetos. Esta contradição entre sua natureza individual concreta e a determinação subjetiva de sua existência é a que impulsiona a determinar-se segundo seu conceito objetivo.

Dado que cada objeto se põe mediante seu conceito subjetivo em contradição com a conseqüente unilateralidade de sua própria existência, ele tende a eliminá-la. Contrariamente ao objeto mecânico, o objeto químico se revela como diferente, mas não indiferente em relação ao outro. O quimismo é essa tensão de um frente ao outro, como diferentes não indiferentes, onde a concreta materialidade imanente dos objetos químicos vinculados desaparece, particulariza-se no uno e no outro, e a tensão se neutraliza num novo objeto. Este objeto se concretiza não no universal, mas na singularidade.

O quimismo permite que o objeto avance mais na relação com o outro, de forma a tornar-se reflexão das relações. A exterioridade recíproca do objeto tende a desaparecer com o quimismo, mas não constitui a verdadeira objetividade, que seria a unidade mais profunda e rica do objeto.

No quimismo, “*o objeto é a contradição dessa sua totalidade e da determinidade de sua existência; é pois a tendência a suprasumir tal contradição, e a tornar seu ser-aí igual ao conceito.*”²⁴⁹ O objeto já contém o não-indiferente: a negação da negação pelo processo da suprasunção. A qualidade do quimismo é constituir o objeto por meio de sua relação com o outro. E essa perspectiva é significativa para este nosso trabalho, quando se intenciona mostrar que há a relação do objeto com o sujeito e, deste modo, uma unidade dialética, ou seja, o objeto sendo a contradição da totalidade com o sujeito, como também sua determinidade. No quimismo, essa relação encontra significado.

Mecanismo e quimismo têm um com o outro “*serem somente em si o conceito existindo*”, ou seja, estão um para o outro, como o momento do imediato, em constante progressão. Para a o fim (teleologia), mecanismo e quimismo são “*o conceito existindo para si*”, não perceberam, ainda, o movimento do conceito existente em cada um. Por outro lado, mecanismo e quimismo são diferentes um do outro, de maneira determinada, já que, como explica Hegel, o objeto no mecanismo é relação para consigo, indiferente; no quimismo, o objeto se mostra referido a outra coisa.

Hegel enfatiza esta questão, quando diz que os objetos mecânicos apresentam uma relação apenas exterior, o que permite que os objetos tenham e conservam a sua diferença. Na perspectiva do quimismo, os objetos não-indiferentes são expressos por essa não-indiferença. Isso conduz a uma integração e impulso ao absoluto, onde serão “*uns nos outros e pelos*

²⁴⁹

Ibidem, §200, p. 338.

outros.”²⁵⁰ O quimismo é a primeira negação da objetividade indiferente ou subjetiva do objeto e da exterioridade de sua determinação, ou seja, de sua determinação com o outro. Pode-se dizer, então, que a imediatez da existência é negada no quimismo. Sua autonomia é mediatizada por sua relação recíproca, e a relação para com seu outro põe o objeto na relação reflexiva da objetividade com a natureza não-indiferente dos objetos suprassumidos à imediatez no mecanismo.

O quimismo supõe dois processos. O primeiro consiste na tensão entre dois objetos diferentes, mas não indiferentes. O segundo é a diferenciação pressuposta pela própria natureza do objeto químico. Na realidade, estes dois processos são, por um lado, a tensão exterior resultante da neutralização e por outro a independência formal que se resolve na tensão exterior. Constituem dois momentos essenciais de um só processo, onde o neutro tem fora de si o princípio da independência que resulta ser meramente formal. Esta tensão surge da exterioridade, do imediato diferente a ele e isto está fora da autodeterminação própria do conceito. Esta tensão é necessária para que o objeto perceba sua relação com o sujeito. Uma relação que não decorre de passividade, ou neutralidade frente ao outro, mas que se identifique com ele. Assim, a unidade com o sujeito exige do objeto essa tensão em seu interior, em sua realidade.

Assim, é preciso compreender que o processo químico tem em seu composto o produto neutro de seus extremos em contínua tensão. E Hegel diz que esse composto é o conceito, o universal-concreto, em que se determina pela não-indiferença dos objetos, pela sua particularização, em que, com a singularidade, forma o produto que se conclui só consigo mesmo.²⁵¹

O quimismo, como relação-reflexiva da objetividade com a natureza, tem ao mesmo tempo por pressuposição a autonomia imediata dos objetos. Assim, Hegel diz que “*o processo químico é ainda um processo finito, condicionado*”²⁵², algo semelhante à espontaneidade, onde o objeto volta a dissolver-se e como condicionado por estímulos externos e contingentes. Aqui, o objeto ainda se prende ao imediato, encontra nele referência para sua existência, devendo negar essa exterioridade.

O objeto, no quimismo, nega a exterioridade, onde o conceito estava submerso. O objeto é livre e posto, mas para si diante da exterioridade e imediatez. Assim, é preciso que transponha o fim, para que o processo químico se suprassuma mutuamente. No quimismo, o conceito não é um objeto, mas um processo do intelecto que se determina segundo uma finalidade. Esta é a passagem do quimismo à teleologia.

²⁵⁰ Ibidem, §200.Ad., p. 339.

²⁵¹ Ibidem, §201, p. 339.

²⁵² Ibidem, §202, Ad., p. 340

Afirma-se que, na teleologia, o conceito passa à existência porque nega a objetividade imediata. O fim é a atividade de negação à oposição, de maneira que a põe idêntica consigo. Na teleologia, o fim realizado é a unidade posta do subjetivo (conceito formal) e do objetivo (objeto).²⁵³ Aqui, percebe-se que acontece a unidade do sujeito e do objeto, quando a teleologia, enquanto ciência dos fins, demonstra que essa realidade será plena, ou seja, o que determina a relação entre o subjetivo e o objetivo é a sua unidade.

Hegel inicia sua exposição sobre a teleologia, expressando que ela é o conceito que entrou em existência livre.²⁵⁴ Assim, no momento em que o conceito se emancipa da exterioridade objetiva, torna-se conceito livre ou fim. Desse modo, a unidade essencial dos objetos está posta no conceito livre como diferenciada de sua independência.

A orientação de Hegel é a que, enquanto o conceito manifesta-se na contradição de sua identidade consigo, ele mesmo é o seu próprio suprassumir, já que a negação e a oposição nele caracterizam a sua própria atividade. Esse movimento é o que o põe idêntico consigo mesmo.²⁵⁵ Neste sentido, a teleologia se contrapõe ao mecanismo porque este, determinando-se no objeto, faz com que o conceito não apresente nenhuma autodeterminação. O quimismo põe o conceito não como objeto, mas como processo do intelecto que é livre enquanto traspasa toda determinação até alcançar sua finalidade.

Na perspectiva de Moog, a teleologia eleva-se acima do mecanismo e do quimismo, sendo sua verdade. O fim é, portanto, o universal concreto, tendo nele mesmo o momento da particularidade e da exterioridade, “*de onde o que é ativo e aparece como um impulso a separar-se de si mesmo*”.²⁵⁶ E quanto mais separa-se de si mesmo mais a si se relaciona, demonstrando a identidade presente na contradição que, agora, encontra sua finalidade.

Na **Ciência da Lógica**, Hegel diz que “*onde se percebe uma finalidade, admite-se um intelecto como seu autor*”²⁵⁷ Isto significa que é preciso a própria e livre existência do conceito. Assim, a contraposição da teleologia ao mecanismo se dá no objeto, como contraposição exterior, já que essa contraposição se dá sem nenhuma autodeterminação.

Hegel, desse modo, apresenta a oposição entre causas eficientes e causas finais, mostrando que há causas que atuam meramente e aquelas que se referem à diferença, onde, de forma concreta, essas causas se reduzem a interrogações sobre a essência absoluta do mundo, e se este mundo tem que ser entendido como um mecanismo cego natural, ou como um

²⁵³ Para Engels, na teleologia, “o movimento mecânico é causado diretamente pela alteração física e química, e esta tem que ver com a alimentação, a respiração, a secreção, etc., assim como o movimento puramente muscular”. (ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. Tradução de Joaquim José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1978, p. 265).

²⁵⁴ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §204. p. 340.

²⁵⁵ Ibidem, §204, p. 341.

²⁵⁶ MOOG, W. **Hegel y la escuela hegeliana**. Tradução de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1932, p.238.

²⁵⁷ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 647.

intelecto que se determina segundo os fins. E Hegel ainda complementa: “A *antinomia entre o fatalismo com seu determinismo, por um lado, e a liberdade, por outro, se refere igualmente à oposição do mecanismo e da teleologia; com efeito, o livre é o conceito em sua existência*”²⁵⁸

Desse modo, há uma reciprocidade entre fins e meios, pois o fim engendra os meios e estes suscitam novos fins. Não há, pois, como opor-se os fins aos meios, nem a finalidade à causalidade. Causalidade e determinismo são momentos subordinados. A ação do homem não rompe a cadeia de determinismos nem as causas, mas os faz convergir na direção do fim perseguido. Esse fim perseguido apresenta-se contendo nele mesmo a determinidade, onde sua atuação não passa para outra coisa, mas se conserva. A determinidade resultante onde se conserva não seria uma autodeterminação do intelecto senão uma exterioridade sempre finita, alheia à infinitude da finalidade consciente. Um exemplo seria o que acontece com os animais, cuja atividade finalística é uma determinação do instinto que conserva e reproduz sua espécie, do mecanismo e do quimismo operantes em sua natureza específica como parte da natureza geral.

Daí o fato de Hegel esclarecer que a teleologia exige uma apreensão especulativa, pois o conceito que contém ele mesmo, “*na própria unidade e idealidade de suas determinações, o juízo ou a negação, a oposição do subjetivo e objetivo; e que é igualmente seu suprasumir.*”²⁵⁹ Entende-se, portanto, que o fim, enquanto fim subjetivo, é uma tendência e impulso essencial que se põe exteriormente, é também um meio de negação e um retorno do objeto a si. O conteúdo do fim é, então, a identidade existente na forma do idêntico. Compreende-se isto ao dizer que a finalidade interna somente convém aos meios, e não ao fim objetivo, pois é um fim subjetivo que, por sua vez, está reduzido a uma determinação exterior, subjetiva.

Compreende-se, portanto, que a relação teleológica tem o seu momento de exterioridade imediata. Implicada na imediatez da subjetividade do fim, a teleologia é um fim finito. Nesse sentido, enquanto o conteúdo como contingência, nesta relação, o objeto é um particular. Por isso, Hegel tece um comentário significativo sobre isto, mostrando a dimensão silogística da teleologia. Nela, o silogismo apresenta-se como relação do fim subjetivo que se conclui com a objetividade exterior, por um meio-termo que é a unidade dos dois, “*enquanto atividade conforme-ao-fim; e que, enquanto objetividade posta imediatamente sob o fim, é o meio*”²⁶⁰ Percebe-se que este trecho mostra que não se trata de um fim exterior à coisa, ou um fim posto na infinitude, onde um fim se converte em meio para outro fim, indefinidamente.

²⁵⁸ Idem, op. cit. v.II, p. 647.

²⁵⁹ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §204, p. 341.

²⁶⁰ Ibidem, §206, p. 343.

Assim Hegel, no Adendo ao §206 da **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, explica que o desenvolvimento do fim à idéia acontece por três degraus, onde o primeiro é o fim subjetivo; o segundo, o fim em via de realizar-se (meio); e o terceiro, o fim realizado. Hegel diz, na **Ciência da Lógica**,²⁶¹ que o fim subjetivo primeiramente volta a encontrar e se põe na centralidade da esfera objetiva, ou seja, a indiferença frente à determinação, o que Hegel chama de “*ponto negativo da unidade*”. Na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, ele diz que “*o conceito para si essente, ele mesmo é a totalidade dos momentos-do-conceito.*”²⁶² E o presente trabalho busca apreender a unidade entre o sujeito e o objeto nesses momentos do conceito, captando a progressão da subjetividade e da objetividade, na oposição e na diferença que perfazem a realidade dessa unidade.

Hegel mostra, o que é significativo observar, que, no fim subjetivo, o conceito universal, pela particularidade, se conclui juntamente com a singularidade. Esta particulariza esse universal, que se encontra ainda indeterminado, tornando-o conteúdo determinado, apresentando, com isso, a oposição entre subjetividade e objetividade.²⁶³ Este momento é o da universalidade idêntica consigo, onde tudo está contido, mas nada separado. Sobre o fim em via de realizar-se (meio), Hegel diz que, diante do mundo objetivo, este fim constitui apenas a primeira negação, ela mesma imediata e, por isso, externa. “*Este pôr não é, todavia, o fim mesmo realizado, mas só o início para tal realização. O objeto assim determinado é ainda só o meio.*”²⁶⁴ Este fim caracteriza-se como a particularidade do universal, retorna a ele, concluindo-se junto consigo mesmo. Este fim em via de realizar-se (ou meio) é a singularidade, como atividade voltada para fora, que mantém a identidade com a particularidade. Além do conteúdo, inclui a objetividade exterior, refere-se ao objeto, mas de maneira exterior e se apodera dele como um meio.²⁶⁵

Hegel diz que este fim é a potência interior do conceito enquanto atividade. Nele, o objeto é o meio enquanto reunido na imediatez, e onde se mantém. “*O fim alcança o objeto, por estar nele contida a particularidade e, nesta, também a objetividade.*”²⁶⁶ Explicando sobre o fim realizado, o comentário de Hegel na **Ciência da Lógica** é o seguinte: “*este é diferente, ao ser em primeiro lugar a atividade finita subjetiva dos silogismos precedentes, mas é também a eliminação da objetividade exterior, e com isso, da exterioridade em geral, por meio de si mesmo, e, portanto, é a totalidade em seu ser-posto.*”²⁶⁷ E significativo também é o que Hegel diz na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, quando diz que o fim realizado

²⁶¹ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 652.

²⁶² G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §206.Ad., p. 344

²⁶³ Ibidem, §207, p. 344.

²⁶⁴ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 655.

²⁶⁵ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §208, p. 345.

²⁶⁶ Ibidem, §208.Ad., p. 345.

²⁶⁷ G.W.F. HEGEL. **Ciência da Lógica**, op. cit. v.II, p. 663.

é a unidade do subjetivo e do objetivo posta. A unidade essencial determinada de tal modo, onde ambos são neutralizados, tornando-se potência.²⁶⁸

Aqui, se vê relevante o empreendimento de nosso trabalho, em que Hegel apresenta o momento que acontece a unidade entre o subjetivo e o objetivo, não como um momento isolado e vazio, mas integrante de todo um movimento do próprio conceito, que progride, pelos momentos anteriores (mecanismo, quimismo), até à teleologia.

Ainda falando sobre o fim realizado, Hegel diz que ele é algo que rompeu dentro de si mesmo, da mesma maneira que o meio e o fim subjetivo. Entretanto, o que ocorreu com esses momentos é que se rompeu na exterioridade, numa determinidade contingente. E Hegel apresenta o que é relevante assinalar: *“O fim alcançado é, por isso, somente um objeto, que é também, por sua vez, meio ou material para outros fins; e assim por diante, até o infinito.”*²⁶⁹

É preciso que o fim alcançado torne a subjetividade unilateral e a aparente autonomia do objeto como algo suprassumido, pois o conceito, na apreensão do meio, se põe juntamente como a essência do objeto. Percebe-se que, nos processos do mecanismo e do quimismo, a autonomia do objeto esvaneceu, e no seu curso, na dominação do fim, se suprassume a aparência daquela autonomia, *“o negativo ante o conceito.”*²⁷⁰

Na negação do objeto ante o conceito, o fim torna o objeto, em sua determinidade material, um objeto em si nulo, somente ideal. Desvanece também a oposição de conteúdo e forma. Nas determinações-de-forma, a forma é posta como idêntica consigo e, assim, idêntica ao conteúdo. O conceito, como atividade-da-forma, tem aí seu conteúdo. *“Assim, por esse processo, é posto em geral, o que era conceito do fim: a unidade em si essente, do subjetivo e do objetivo, agora como para si essente – a idéia.”*²⁷¹

Hegel explica que a passagem da objetividade para a idéia se dá porque o objeto, agora manifesta o seu interior. O objeto é o conceito enquanto este se realiza como fim, como manifestação de seu próprio interior.²⁷² O comentário de Hegel se dedica a apresentar o verdadeiro fim, aquele que é idêntico aos meios ou que se põe como meio para si mesmo e, desse modo, realiza a unidade do conceito e da objetividade. De tudo o que se refletiu sobre o fim, conclui-se que os objetos são conteúdos limitados ou perecem, onde a ilimitada forma absoluta do pensamento determina como conceito objetivo, mas que tem a relativizar e traspasar livremente. Determinar e traspasar o conceito objetivo por meio do pensamento livre é o que Hegel explicita, a seguir, quando fala sobre a idéia.

²⁶⁸ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit. §210, p. 346.

²⁶⁹ Ibidem, §211, p. 346.

²⁷⁰ Ibidem, §212, p. 347.

²⁷¹ Ibidem, §212, p. 347.

²⁷² Ibidem, §212, Ad., p. 347

3.3 A Unidade

Hegel finaliza a exposição da Doutrina do Conceito na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** com o fim, a finalidade, aquele que “*rompeu dentro de si mesmo*”, que é objeto, e que também é meio para outros fins. Esse movimento *ad infinitum* é processo. E, como expõe Hegel, “*por esse processo, é posto em geral o que era conceito do fim: a unidade em si essente, do subjetivo e do objetivo, agora como para si essente – a idéia.*”²⁷³

A idéia, o verdadeiro fim, a dialética do conceito, atinge o seu desenvolvimento. É o resultado que contém todo o processo das categorias anteriores, e o processo que aqui se revela é sua prova. Por isso, Hegel diz que a idéia é o em si e para si verdadeiro, é a unidade do absoluto do conceito e da objetividade. O conteúdo ideal do conceito é o conceito em suas determinações, e, por sua vez, o conteúdo real do conceito é a sua exposição que se apresenta na forma semelhante ao ser-aí e “*estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na idéia.*”²⁷⁴

A idéia é a unidade que veio a ser do conceito e, de suas determinações objetivas a idéia mantém correspondência com o momento em que se capta a realidade mesma no seu conceito, como ela é. Para Hegel, a Idéia é o conceito adequado, a realidade efetiva que não corresponde a nenhuma representação ou a conceitos fora dela.²⁷⁵

Refletindo sobre o que Hegel diz, percebe-se que a idéia constitui a própria realidade, na medida em que o mundo real é a exteriorização deliberada da idéia. Dizer que a idéia é a unidade absoluta do conceito e da objetividade, significa dizê-lo como o conceito adequado, o verdadeiro conceito. Este conceito caracteriza-se como o conjunto de aspectos recíprocos contidos nos momentos que o antecedem. Um desses aspectos é a ligação que o conceito mantém com os outros momentos, pondo-se como idêntico e não-idêntico, tornando-os um único conceito apenas, que é a idéia. Esta é a verdade, já que a verdade é que a objetividade esteja em correspondência com o conceito. Hegel diz não que as coisas não tenham relação com minhas representações, pois são apenas representações que o “eu” faz. Segundo ele, “*na idéia, não se trata de um ‘este’, nem de representações nem de coisas exteriores. Mas também todo Efetivo, na medida em que é algo verdadeiro, é idéia, e só tem sua verdade por meio da idéia e em virtude dela.*”²⁷⁶

Entende-se, assim, que a idéia é o que as coisas são verdadeiramente na realidade. Assim, o conceito alcança um grau de efetivação onde seu desenvolvimento sai das puras

²⁷³ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit. §212. p. 348.

²⁷⁴ Ibidem, §213,.Ad., ,p. 348.

²⁷⁵ G.W.F. HEGEL. **Propedêutica Filosófica**, op. cit. §66, p.200.

²⁷⁶ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit. §213.Ad., ,p.348.

determinações do pensamento e se percebe como no seu “si” imediato, para apreender-se no outro, quer dizer, onde se reconhece como o elemento da mutualidade imediata, promovendo o retorno a si mesmo. Assim, alcança seu “si” imediato no momento absoluto de sua verdade. A idéia é, pois, um processo ininterrupto de autodeterminação, onde se torna inviável sem a unidade do conceito, ou seja, o subjetivo e o objetivo. Desta maneira, a idéia se revela como movimento, como processo, pois sua identidade se distancia de abstrações imediatas. A identidade, na idéia, assume a diferença e faz dela sua própria negatividade. Da mesma forma, a unidade entre subjetividade e objetividade adota esta mesma dinamicidade do conceito. Assim retoma-se a proposta de nosso trabalho que é captar este movimento do conceito como expressão dialética da unidade entre sujeito e objeto enquanto totalidade.

Com isso, Hegel diz que não se afirma a realidade reduzida, em sua substância, a pensamento, mas é que o pensamento, à medida que é elaborado do conceito da coisa, é, em virtude disso, pensamento substancial da coisa mesma. Assim, sua identidade e negatividade com a coisa não decorre formalmente, mas efetivamente. As palavras de Hegel explicam: “*É somente pelo conceito que as coisas no mundo têm sua consistência*”²⁷⁷. Isso significa dizer que a idéia é a unidade do conceito e da realidade efetiva. Uma realidade que deve ser alcançada, captando dela mesma o seu conceito. Enquanto idéia subjetiva, o fim é momento abstrato e somente é real na totalidade do processo da finalidade. Esse processo é a idéia. Processo que reúne todos os seus momentos anteriores, como constituintes de toda a sua progressão.

Como acrescenta Hegel, a idéia caracteriza-se como o resultado desse processo, mas não como algo mediatizado por outra coisa. “*A idéia é, antes, seu próprio resultado, e, como tal, é tanto o imediato como o mediatizado.*”²⁷⁸ A idéia como resultado, pois, do imediato e do mediatizado, expresso nos graus do ser e da essência, do conceito e da objetividade, não é fixo, mas demonstra-se como (graus) dialéticos. A verdade desses graus é de serem momentos da idéia. Assim, a idéia é esse eterno movimento de autodeterminação, onde a Doutrina do Ser, no universo indiferente de seu devir, a implosão das relações e contingências da Doutrina da Essência agora retornam ao ponto inicial.

Hegel, assim, apresenta algumas compreensões da idéia como razão, como a unidade entre sujeito e objeto, entre o ideal e o real, finito e infinito, alma e corpo, pois nela, estão contidas todas as relações que foram feitas pelo entendimento, mas só que retornados ao seu infinito, à identidade em si mesmos.²⁷⁹

²⁷⁷ Ibidem, §213, Ad., p. 350.

²⁷⁸ Ibidem, §213, Ad., p. 350.

²⁷⁹ Ibidem, §214, Ad., p. 350.

As compreensões da idéia, apresentadas por Hegel, são apresentadas pela dificuldade do entendimento em mostrar a contradição em si de tudo o que se disse da idéia. Os opostos não se anulam como na lógica do entendimento que os recusa, mas se movimentam num processo infinito. Como explica Hegel, o entendimento não é capaz de apreender a lógica dos opostos, pois vê que a idéia se contradiz a si mesma, em que o subjetivo é só subjetivo, e que o objetivo nada mais é que o oposto ao subjetivo; que o ser é outro do conceito e, por isso, não se pode sair dele; que o finito é apenas o contrário do infinito, não lhe sendo idêntico, “*a Lógica mostra antes o contrário, a saber, que o subjetivo que deve ser só subjetivo, o finito, que deve ser só finito, o infinito que deve ser só infinito, e assim por diante, não têm verdade alguma; contradizem-se e passam para o seu contrário.*”²⁸⁰

Eis aí o duplo mal-entendido do entendimento que se aplica à idéia: os extremos, enquanto estão em sua unidade, o entendimento os toma ainda na determinação, como unidade puramente concreta, como abstrações fora da idéia. O outro mal-entendido é que o entendimento reflete sobre a idéia como o negativo dela mesma, mas uma reflexão exterior, que não incide sobre a idéia mesma. E Hegel mostra que o entendimento não compreende o singular do universal que é o sujeito mesmo, o que Hegel chama de cópula, quando descreve acerca do juízo.

Por isso, Hegel convida para uma compreensão do conceito, da idéia em sua trajetória processual, ao abstrato. Assim, essa preocupação de Hegel o conduz a dizer que a idéia é dialética ela mesma, “*que eternamente separa e diferencia o idêntico consigo do diferente; o subjetivo do objetivo; o finito, do infinito; a alma do corpo; e só nessa medida é a eterna criação, eterna vitalidade e eterno espírito.*”²⁸¹

Assim, a idéia é essencialmente processo, porque isso é o seu próprio resultado. Na idéia, todos os graus do ser, da essência, do conceito, enquanto movimento dialético, são seus momentos. Nestes momentos, vê-se a unidade do sujeito e do objeto, como momentos que passam, aparecem e progridem. Cada momento do sujeito, vivido nos momentos do ser até a idéia, exprime a realidade também do objeto.

Sendo a idéia processo, Hegel adverte que essa expressão dirigida ao absoluto é falsa, visto que a “*a unidade do finito e do infinito, do pensar e do ser*”, exprime identidade abstrata, móvel. Da mesma maneira, a idéia enquanto subjetividade, também é falsa porque a unidade expressa na idéia como processo, “*exprime o Em-si, o substancial da verdadeira unidade*”. O que Hegel quer dizer é que o infinito assim neutraliza-se no finito, como o subjetivo com o objetivo, o pensar com o ser. Não há unidade negativa da idéia. Ou, como diz Hegel: “*mas na unidade negativa da idéia o infinito pervade o finito; o pensar, o ser, a*

²⁸⁰ Ibidem, §214, p. 351.

²⁸¹ Ibidem, §214, p. 351.

subjetividade, a objetividade”²⁸². Dessa maneira, essa unidade negativa é própria da idéia enquanto substância, devendo distinguir-se da subjetividade unilateral. Esta, para Hegel, é o pensar unilateral, a infinitude unilateral, que acredita estar de posse do determinado. Dessa maneira, a investigação de nosso trabalho nos conduz ao conhecimento de que não se pode pensar o sujeito desarticulado ou distante do objeto, sabendo que, com isso, conduz a um pensamento que capta apenas um lado do próprio pensar.

Hegel apresenta os graus que a idéia percorre, onde a vida, primeira forma, é a imediatez; a segunda, o conhecimento, a mediação ou diferença; e a terceira, a idéia absoluta, o último grau do processo lógico.²⁸³ Significativa a observação que Brunelli faz dessa explicação dos graus da idéia, feita por Hegel. Para ela, conceber a idéia como um processo dialético é reconhecer o esquema hegeliano que se repete, continuamente, ou seja, o imediato, a mediação e retorno ao imediato pela mediação. A idéia chama a vida, e a mediação desta convida ao conhecimento que desemboca na idéia absoluta, que é o ser plenificado por todas as categorias lógicas, que trazem em si a totalidade e particularidade, a identidade e a diferença, a unidade e a totalidade.²⁸⁴

Veremos cada grau da idéia, expondo cada um, a partir das reflexões realizadas por Hegel enquanto demonstração da idéia no percurso ao absoluto. Assim, ao iniciar sobre a vida, Hegel diz que ela é a “*idéia imediata*”, ou seja, é apenas idéia essente. Na vida, a idéia encontra-se em seu estado da imediatez. Desta maneira, a vida é apreendida como momento do todo. Em seu sentido orgânico, é ainda não espiritual. A vida é a expressão do interior do objeto.

Hegel apresenta a vida porque ela é o surgimento de um ser entre muitos, refletindo sobre si mesma a capacidade de atuar independentemente realizando o conceito. “*Assim a vida é essencialmente (um ser) vivo, e, segundo sua imediatez, é este ser-vivo singular.*”²⁸⁵ O ser vivo constitui o processo de sua união consigo mesmo. O emprego do ser vivo se dá pela própria relação que ele mantém com a vida. Uma relação que se dá na parte que ele é de um todo, mesmo imediato, pois como diz Hegel, nessa esfera, pela imediatez, “*corpo e alma são separáveis em virtude da imediatez da idéia.*”²⁸⁶

Para Garaudy, a vida do indivíduo constitui um todo independente de seu meio. No entanto, se esta independência fosse absoluta, seria a negação mesma da vida. O indivíduo vivo, acrescenta ele, mantém relação e conflito permanente com seu meio, em que essa

²⁸² Ibidem, §215, p. 353.

²⁸³ Ibidem, §215, p. 353.

²⁸⁴ BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Mello. In: Método dialético em Platão e Hegel, op.cit, p. 85.

²⁸⁵ Ibidem, §216, p. 353.

²⁸⁶ Ibidem, §216, p. 353.

contradição caracteriza o motor de seu desenvolvimento.²⁸⁷ A vida em todo o seu processo constitui-se das relações entre o ser vivo e o meio, de maneira que ele assimila e se incorpora, edificando sua forma, a partir do meio. E Hegel tece um comentário sobre a ligação da mão com o corpo, mesmo estando separada dele. Esta mão é assim chamada pelo nome que tem, mas não segundo o corpo. Assim, a vida é um mistério, geralmente inconcebível.

Outro pensamento importante de Hegel é quando diz que o conceito da vida é a alma, que tem corpo e realidade. É importante saber que a alma difunde-se em corporeidade, “*de modo que é somente sensível, mas não ainda (um) livre ser-para-si.*”²⁸⁸ Desta maneira, a vida deve superar sua imediatez, de onde ainda se prende, e esse processo de superação tem a idéia como resultado na forma de juízo. E Hegel diz que esse processo é tríplice: o ser-vivo no “*interior de si*”, no “*juízo*” e no “*gênero*”. Hegel afirma que “*o ser-vivo existe somente como esse processo que se renova continuamente no interior de si mesmo*”²⁸⁹. E enquanto no interior de si mesmo, o serviço também é tríplice em sua forma: sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Em sua relação simples para consigo, o ser-vivo é sensibilidade. Dividido em si mesmo, o ser-vivo é irritabilidade, e, restaurando-se a partir de sua diferença interior, ele é enquanto reprodução.

O ser-vivo encontra, no seu negativo, o “*momento-do-conceito*”, o que é o seu universal concreto, ou deficiência. Isso se dá dialeticamente porque é a relação do ser-vivo com o seu inorgânico, e “*a si mesmo se conserva, se desenvolve e se objetiva.*” Contrapondo-se a uma natureza inorgânica, o ser-vivo é sua potência, onde se assimila, invade o seu outro que assim não pode resistir. Desse modo, a natureza inorgânica é subjugada ao ser-vivo, ou seja, a natureza inorgânica é o ser em si e a vida é para si, e “*no outro, assim, o ser vivo só vai junto consigo mesmo.*”²⁹⁰ A vida, segundo Hegel, é o combate constante das potências da natureza orgânica e inorgânica, vigiando, preparando-se e armando-se para sua efetivação.

Quando Hegel fala do conhecimento, como segundo grau da idéia, o apresenta como “*puro diferenciar no interior dela*”, como um intuir da universalidade idêntica, ou seja, aquele que se detém sobre o objeto para dele extrair determinações abstratas. De forma isolada, o conhecimento é abstrato e subjetivo. O conhecimento se compreende, portanto, como atividade tanto teórica, pela qual ele aspira conhecer e fornecer a forma ao objeto, como prática, pela qual ele cria e objetiva determinações subjetivas por sua vontade de agir. O conhecimento teórico faz do objeto exterior uma representação, o espírito prático atua por um querer que põe na exterioridade um conteúdo interior.

²⁸⁷ GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**. Tradução de Suely Bastos, op. cit., p. 150.

²⁸⁸ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §216, Ad., p. 354.

²⁸⁹ Ibidem, §218, p. 355.

²⁹⁰ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §219, p. 355.

Assim, no conhecimento, a subjetividade constitui um mundo objetivo, quando posta na determinação da universalidade. Mundo este válido para todos os indivíduos da mesma espécie e, por outro lado, é a certeza da identidade do mundo objetivo consigo mesmo. Nas palavras de Hegel: *“O conhecer é a relação do conceito e da realidade efetiva. O pensar em si, repleto apenas de si e, portanto, vazio, só se enche com um conteúdo particular, que do ser determinado é elevado à representação universal.”*²⁹¹ O conhecimento tem uma atividade, que é a oposição e que se apresenta como *“a unilateralidade da subjetividade com a unilateralidade da objetividade.”*²⁹²

A constituição do processo do conhecimento acontece no esforço para reconquistar o ser-outro do objeto, ou seja, conquistar a identidade da subjetividade e da objetividade, sem, no entanto, torná-la indiferente ou perder sua autonomia. Hegel coloca o conhecimento primeiro como atividade teórica da idéia, o impulso do saber para a verdade; e segundo, como o impulso para querer enquanto atividade prática da plena realização da verdade. Desta maneira, o conhecimento, em sua atividade teórica e prática, se une ao conhecimento e à ação. A atividade teórica transfigura o objeto no conhecimento, e a atitude prática, por sua vez, opera livremente a transformação do objeto no si mesmo enquanto essente, impondo ao mundo sua efetividade. Assim, a atividade prática deve dar conta dos meios para a realização de seus fins que se encontram nos objetos do mundo exterior. Como diz Garaudy: *“Na há ação sem conhecimento; não há conhecimento sem ação.”*²⁹³

No entanto, esse conhecimento, *“que reside em um juízo”*, é apenas a verdade infinita, *“fixada como um fim essente só em si”*, e por isso o conhecimento ainda se coloca como um agir exterior, onde o conceito não é aprendido na sua própria relação, mas na relação da reflexão. Então, Hegel apresenta sua crítica a este conhecimento, ao dizer que a finitude do conhecimento apresenta-se na pressuposição de um mundo à parte do sujeito, que, por sua vez, apresenta-se como *“tabula rasa”*. Para Hegel, *“esse conhecimento não se sabe ainda como a atividade do conceito, a qual é somente em si, não para si. Seu comportamento aparece, para ele mesmo, uma atitude passiva, mas de fato é ativa.”*²⁹⁴

Para mostrar a atividade do conhecimento, Hegel adverte ao próprio conhecimento finito *“supor o diferenciado como um essente achado-aí que se lhe contrapõe – os fatos multiformes da natureza exterior ou da consciência”*. Aqui, Hegel expressa a necessidade como algo que o conhecimento finito ressalta como sua prova, mesmo que seja uma necessidade exterior, para a inteligência subjetiva. O conhecimento finito abandona sua

²⁹¹ G.W.F. HEGEL. **Propedêutica Filosófica**, op. cit. §71, p. 201.

²⁹² G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §225, p. 357.

²⁹³ GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**. Tradução de Suely Bastos, op. cit., p. 151.

²⁹⁴ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §226, p. 359.

pressuposição e o ponto de partida de onde ele se assegura, ou seja, o “ser-encontrado-ali”, o “ser-dado” do seu conteúdo. Agora, o conhecimento finito não mais tem uma contingência, um conteúdo dado. O seu conteúdo agora é necessário, em que a atividade subjetiva mediatiza essa necessidade. A subjetividade, por sua vez, como algo abstrato, mostra-se, então, como determinada. Vai-se então da idéia do conhecer à idéia do querer, ou seja, “*o universal tem de ser apreendido em sua verdade como subjetividade, como conceito que está movendo-se, agindo e pondo determinações.*”²⁹⁵

Há uma passagem, pois, da objetividade para a subjetividade. A objetividade só é possível através da pressuposição da subjetividade. Esta deve agora concretizar suas determinações no mundo objetivo, para identificá-lo com o conceito. Em Hegel, o conceito é a expressão acabada da verdade, pois atingiu plenamente o seu desenvolvimento e sua realização.

Hegel já dá pistas de que sujeito e objeto apresentam uma correlação, não admitidas um sem o outro. Essa correlação tem como base o fato de que sua subjetividade e objetividade são momentos não autônomos da relação empírica. Dessa maneira, imprescindível é a experiência, ou seja, o conhecimento de algo, para só depois refletir sobre o objeto experimentado ou sobre o sujeito que experimenta. Entretanto, o isolamento do sujeito e do objeto pode ser apenas provisório, mas não dispõe de existência independente. Entretanto, pode-se perceber que o isolamento de um pressupõe o aniquilamento do outro. A proposta de nosso trabalho de buscar o sujeito e objeto em sua unidade encontra subsídios quando o próprio Hegel dá pistas de sua realização, sabendo que o sujeito é para o objeto, e este, encontra sentido no sujeito. Para Hegel, algo é sempre algo para outro. Aqui, sujeito é sempre sujeito para o objeto e vice-versa. Assim, a autonomia do sujeito se faz também autonomia do objeto e, nessa autonomia, apresentam sempre a autonomia como sendo para o outro.

Essa unidade, que também é contraditória da objetividade e da subjetividade, “*representa-se como o progresso infinito da efetivação do bem*”. Essa contradição desvanecida é formal. A explicação que Hegel dá a isto é:

a atividade suprassume a subjetividade do fim, e com ela a objetividade – a oposição pela qual as duas são finitas, e não somente a unilateralidade desta subjetividade, mas a subjetividade em geral; uma outra subjetividade semelhante, isto é, um novo engendrar da oposição, não é diferença da que deveria ser uma anterior.²⁹⁶

Isso se dá pela interiorização mesma do conteúdo, que é o bem, o que permite a identidade recíproca da subjetividade e da objetividade. Uma identidade que se manifesta na oposição que é identidade, na totalidade que é unidade, na finitude que é infinitude. Assim, a

²⁹⁵ Ibidem, §232, p. 364.

²⁹⁶ Ibidem, §234 p. 365.

busca de saber a unidade entre sujeito e objeto percorre todos esses momentos e encontram, assim elementos para uma identidade recíproca.

Hegel já antecipa sua reflexão sobre a idéia absoluta, último grau da idéia, quando emprega as categorias da inteligência, da vontade, do nulo e do bem. A inteligência trata o mundo como ele é; a vontade, como o mundo deve ser; o nulo constitui apenas a superfície do mundo; o bem, como o que deve ser realizado, produzido pela vontade, em seu jogo contraditório de querer e não-querer, o que expressa sua finitude.

Todas essas categorias são apresentadas por Hegel para mostrar que *“o fim último do mundo tanto é realizado, como se realiza eternamente.”*²⁹⁷ Este fim último do mundo acontece na concordância do ser e do dever-ser, pois o bem, o fim último do mundo, *“é somente enquanto continuamente se produz”*. No entanto, há ainda uma diferença entre o mundo espiritual e o mundo natural, ou seja, este retorna continuamente sobre si mesmo e aquele progride constantemente.

Por isso, há, então, a unidade da idéia teórica e da idéia prática, onde o bem em sua verdade é posto. Desse modo, o bem é em si e para si e *“o mundo objetivo é, assim, em si e para si a idéia, tal como ao mesmo tempo ela eternamente se põe como fim, e mediante atividade produz sua efetividade.”*²⁹⁸ Hegel, a partir disso, expõe, então, a idéia absoluta como *“essa vida, que retornou a si mesma, a partir da diferença e da finitude do conhecimento, e pela atividade do conceito tornou-se idêntica com ele.”*²⁹⁹

O grau da idéia como idéia absoluta constitui a forma onde a idéia, suprassumindo em si todas as determinações anteriores, toma a si como objeto de seu saber. Ao pensar a si mesma, é já, sem dúvida, uma instância inicial do espírito consciente-de-si. Assim, Hegel expõe a idéia absoluta como o desenvolvimento dos conceitos que se lhe foram precedentes. Desse modo, a objetividade e a subjetividade alcançam a unidade, de maneira que é toda a verdade.

Vejamos o que Hegel diz:

A idéia, como unidade da idéia subjetiva e da objetiva, é o conceito da idéia, para o qual a idéia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a idéia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto idéia pensante, enquanto idéia lógica.³⁰⁰

Aqui vemos o quanto o elemento de nosso trabalho se evidencia, quando o próprio Hegel mostra a unidade enquanto totalidade de sujeito e objeto se manifesta. É na idéia que essa realidade se efetiva, se apresenta como verdadeira, como conceito que se conceitua a si mesmo.

²⁹⁷ Ibidem, §234. Ad., p. 365.

²⁹⁸ Ibidem, §235, p. 366.

²⁹⁹ Ibidem, §235, p. 366.

³⁰⁰ Ibidem, §236, p. 366.

E Hegel endossa o conceito de idéia absoluta, dizendo que ela caracteriza-se como sendo a unidade da idéia teórica e da idéia prática, sendo, ao mesmo tempo, “*a unidade da idéia da vida e da idéia do conhecimento*”. “*A unidade e a verdade dessas duas idéias é a idéia essente em si e para si, e por isso absoluta.*”³⁰¹ Essa unidade se faz necessário tendo em vista que a vida consiste em ser a idéia somente em si essente. Da mesma maneira, o conhecimento, de forma unilateral, é a idéia essente apenas para si. A idéia manifestou-se no desenvolvimento de seus diversos graus, e, por isso, Hegel diz que, agora, “*a idéia é objetiva pra si mesma.*”³⁰²

Marcuse, a esse respeito, tece um comentário significativo:

A idéia absoluta não é aduzida aos resultados da análise precedente, à maneira de uma entidade suprema. Ela é, no seu conteúdo, a totalidade dos conceitos que a Lógica desenvolveu e, na sua forma, o ‘método’ que desenvolve esta totalidade.³⁰³

A idéia absoluta traz, em si, todas as determinidades dos conteúdos anteriores, onde cada momento dos conceitos precedentes supera o anterior, mas contém sua realidade. Como diz Hegel: “*O último de um momento de desenvolvimento é sempre ao mesmo tempo o primeiro do momento seguinte.*”³⁰⁴ Assim, pode-se dizer da idéia absoluta que ela representa a unidade diferenciada de opostos, que é o espírito. E este se compreende a si mesmo como determinado, é a busca eterna e o eterno encontro da razão consigo mesma, através de seus momentos que, como processo, reúnem o precedente no movimento do momento seguinte. O absoluto reconhecerá a si mesmo o conhecimento nos momentos de suas partes.

E Hegel esclarece sobre isto, ao dizer que a idéia absoluta não apresenta nenhum passar sobre ela, nenhuma pressuposição, nenhuma determinidade, que não seja fluida e translúcida. Hegel diz que “*a idéia absoluta é para si a forma pura do conceito, que intui seu conteúdo como a si mesma.*”³⁰⁵ Chega-se, assim, a movimento dialético de Hegel, em que a idéia é o círculo de si mesmo, reunindo todos os seus momentos anteriores e com eles tornando-se totalidade.

Essas determinações do conteúdo são significativas para a compreensão da idéia absoluta. E Hegel exemplifica-a como a vida do ancião, que reúne em sua trajetória histórica a condição que de agora vive. E ele vive, agora, a unidade de todos os momentos precedentes. Hegel, por isso, diz que “*o conteúdo da idéia absoluta é também o*

³⁰¹ Ibidem, §236. Ad., p. 366.

³⁰² Ibidem, §236. Ad., p. 366.

³⁰³ MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** Tradução de Marília Barroso, op. cit., p. 147.

³⁰⁴ G.W.F. HEGEL. **Introdução à História da Filosofia,** op. cit., p. 44.

³⁰⁵ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas,** op. cit., §237, p. 367.

desdobramento total de tudo o que tivemos até agora.”³⁰⁶ Pode-se afirmar, então, que cada realidade particular, cada experiência individual, é revelação do absoluto da vida irradiada na multiplicidade de suas expressões concretas. Ainda parafraseando o exemplo de Hegel acerca da vida humana em seus momentos reunidos na condição do ancião, vê-se que, quando no homem a totalidade toma consciência de si mesma, inicia-se um movimento inverso de retorno à unidade. O desenvolvimento do todo na diversidade e no particular é o movimento da vida. O movimento de retorno pelo qual o indivíduo recupera nele o todo é a idéia absoluta.

Dessa maneira, a idéia absoluta necessita perceber o mundo contingente que se desvenda diante dela como marcado por racionalidade, sem a qual este mundo mesmo não existiria. Assim, a idéia absoluta, na sua marcha, encontra-se com o espírito absoluto, tornando-se único. Agora, compreendendo o que há de efetivo no universo, o espírito apreende o seu próprio processo de determinação possível. A idéia que se encontra em si mesma no espírito, compreende o seu processo de autodeterminação eterna.

³⁰⁶

Ibidem, §237, Ad., p. 367.

CONCLUSÃO

Impossível entender qualquer problema de filosofia sem um conhecimento aprofundado de Hegel. O pensamento hegeliano está contido em tudo aquilo que de fabuloso foi construído em Filosofia a partir de suas reflexões. Desde reflexões sobre o ser, a natureza, o espírito, tudo foi motivo de estudo, para Hegel. A cada tema, ele desenvolvia seu posicionamento filosófico, retomando-os enquanto crítica à tradição numa abordagem dialética.

Em se tratando da dialética entre o sujeito e o objeto, já que manifestam a totalidade na unidade, há o movimento de um para o outro, caracterizando, assim, a própria vida do conceito. Esse movimento possibilita a natureza tornar-se humana e transformar-se em cultura, ou seja, manifestação própria da humanidade. Apropriando-se da natureza externa, o homem se apropria também de sua natureza interna.

Ao refletir acerca da unidade entre sujeito e objeto na perspectiva de Hegel, verifica-se que todo o seu intento é demonstrar que não há como conceber duas realidades epistemológicas: a do sujeito e do objeto. Isso é a crítica que ele tece a grande parte da tradição filosófica que assim se comportava diante do conhecimento.

Em todo o percurso do trabalho, evidenciou-se o que, para Hegel, é imprescindível: algo só é enquanto é para outro. Desse modo, o sujeito volta-se ao outro, que é o voltar-se para si mesmo; e o si do outro não tem a certeza de si mesmo, então essa relação torna-se unidade. Sem a relação, não há conteúdo, acabando-se por se deparar com o vazio, indeterminado. Portanto, pensa-se no outro, não como externalidade, mas como a unidade do algo ao outro, ou seja, do sujeito e do objeto.

A idéia absoluta, que é o percurso que a consciência faz na **Fenomenologia do Espírito**, e o ser que se manifesta, demonstrado na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, é a expressão do conceito da unidade plenamente desenvolvida do sujeito e do objeto. E a autoconsciência é, pois, este momento de efetivação dessa unidade, que não acontece de maneira imediata, mas dialética. Cada momento dialético no pensamento de Hegel acontece na unidade que se diferencia de si mesma, mesmo que essa unidade, incompleta, apresente cada parte de si mesma diferenciada.

É importante esclarecer que o senso comum é aniquilado pela razão, mesmo compreendendo que ele é o começo do pensamento especulativo. Quando há a perda da tranqüilidade nasce assim a filosofia. Eis a importância de uma demonstração do percurso que a consciência realiza rumo ao absoluto.

Hegel intenciona apresentar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas pelas oposições sucessivas e

dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. E isso ele empreende por seu método que não é um procedimento exterior à realidade, pois a realidade mesma é a lei do movimento, que se desenvolve, dinâmica e organicamente, tornando-a realidade dialética. A imediatez, antes compreendida sensivelmente, agora manifesta-se racionalmente, o que significa dizer que toda postura especulativa restabelece a atração e a repulsão em seu equilíbrio e em sua correlação.

A filosofia de Hegel recebe o nome de Idealismo Absoluto e se caracteriza por ser uma reflexão sobre a realidade globalmente considerada, a que dá o nome de absoluto, entendida como idéia, natureza e espírito, que se desenvolve no tempo em um processo que denomina dialético. A dialética que descreve tanto o modo de pensar como o de ser, porque, para Hegel, não há o ser por um lado e o pensar por outro. Conceito e realidade são o mesmo.

A compreensão do sistema hegeliano se dá, inicialmente, pela exposição do imediato que traz em si conteúdo para o pensar filosófico, possibilitando, assim, uma progressão, como um salto dialético, até à idéia absoluta. Assim, os momentos percebidos no conceito, que se iniciam com o ser, já apresentam a dialética, e, por isso, a proposta do presente trabalho alcançou sua finalidade, quando se percebe que, em todos os momentos do conceito, já há a presença da unidade da subjetividade com a objetividade.

Assim, nos escritos de Hegel, aquilo que se detecta como movimento dialético que separa e distingue a identidade e a diferença, o sujeito e o objeto, o finito e o infinito, é, então, a alma vivente de todas as coisas, é o que Hegel denomina de idéia absoluta, eterna força geradora, o espírito.

No entanto, a idéia absoluta não se satisfaz em sua pura abstração e, por isso, desenvolve tudo de si mesmo. Por esta razão, produz a natureza como o outro de si mesma. E essa manifestação da idéia absoluta se dá dialeticamente. Toda a reflexão mantida neste trabalho transcorreu de modo a perceber que, no percurso do saber, o absoluto é o que tudo justifica, tudo manifesta e satisfaz. Já tem início na imediatez e se completa a si mesmo, como dialética de si.

Hegel diz que a idéia absoluta contém todas as determinações. Com isso, ele quer dizer que ela inclui em si todas as coisas determinadas ou distintas: cada ser humano, cada árvore, cada grão de areia. A natureza e o espírito são diferentes modos de manifestação da existência: diferentes formas da idéia absoluta. Faz parte da essência da idéia absoluta manifestar-se sob formas distintas, limitadas, e então retornar a si mesmo.

A proposta filosófica de Hegel é a de pensar a vida do espírito, a vida ética, como vida de um povo, ou seja, a vida do espírito. A onipresença do simples na multiplicidade exterior é para o entendimento um mistério. É a não-separação do todo e das partes, a imanência viva do

uno no múltiplo que constitui a infinidade como relação dialética do uno e do múltiplo; é a dialética lógica da própria idéia de vida. A vida é precisamente esta dialética, e é a vida que obriga o espírito a pensar dialeticamente.

Hegel concebe a filosofia como nascendo das contradições sempre presentes nas quais mergulha a existência humana. Estas contradições configuram a história da filosofia como a história das contradições básicas entre “*espírito e matéria, alma e corpo, razão e entendimento, liberdade e necessidade*”, contradições que haviam surgido como entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza, e entre subjetividade e objetividade.

Quando se afirma que o sujeito deve adequar-se ao objeto ou então, quando, pelo contrário, se diz que o objeto deve corresponder ao sujeito, estabelece-se uma dualidade ser/pensar, que torna cada elemento por si numa independência recíproca, numa não efetividade. Hegel, sobre isto, diz não poder usar expressões que designam desigualdade onde o ser do outro foi suprassumido. Assim, a própria expressão unidade do sujeito e do objeto não expressa em si o que a expressão enuncia, pois o sujeito é um momento do objeto, mas não mais como objeto.

Referindo-se acerca da unidade entre sujeito e objeto, enquanto manifestação dialética, é no conceito que isso se apresenta. Hegel diz, na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, que só o conceito “*é essencialmente nele mesmo uma unidade de determinações diferentes.*”³⁰⁷ Hegel mostra que, se a verdade apresentasse ausência de contradição em si mesma, seria preciso que o conceito, enquanto tal, procurasse exprimir e conter em si mesmo a contradição interna. Para tanto, o conceito seria a exposição da contradição mesma.

Quando o sujeito-objeto se exprime, só o pode fazer numa proposição idêntica, onde se trata de mostrar que o sujeito faz parte da extensão ou da compreensão do atributo. A substância é sujeito: esta proposição não significa que, entre os caracteres do sujeito, ou entre os sujeitos possíveis, deve-se contar também a substância. Afirma-se, sim, que sujeito e substância são idênticas. Tal identidade ficaria, entretanto, desprovida de sentido e de fecundidade, se, ao mesmo tempo, não implicar uma oposição: o sujeito não é mesmo assim o objeto, definem-se até por contradição de um com o outro.

Não há entre o sujeito e o objeto qualquer obstáculo intransponível. Há uma e só substância, e o homem é o seu senhor³⁰⁸. A substância é sujeito em si. É-lhe impossível tornar-se sujeito para si. Resta fazer o que convém, e essa tarefa incumbe ao homem: trabalhar, inventar, lutar. A substância é sujeito: esta tese elimina qualquer transcendência, qualquer

³⁰⁷ Ibidem, §33, p. 96.

³⁰⁸ Hölderlin diz que o ser expressa a ligação do sujeito e do objeto. “Onde sujeito e objeto estão unidos pura e simplesmente, e não apenas em parte, portanto, unidos de tal maneira que não se pode proceder a nenhuma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado, ali e somente ali pode se falar de um ser puro e simples, como é o caso na intuição intelectual” (BECKENKAMP, op. cit., 2004, p. 107).

idéia de um além, de que Hegel não reconhece, quando é caso para isso. No entanto, o sujeito também é o verdadeiro porque tem a substância.

Algo que é significativo refletir é que, em Hegel, o conceito não caracteriza algo abstrato, mas movimento real de exposição de sua realidade, já que ainda se está no interior do conceito. Da passagem do conceito em sua interioridade para a sua exterioridade, é o que Hegel chama objeto.³⁰⁹

Assim, não se trata da oposição sujeito/objeto, mas de afirmar que o objeto é o próprio conceito, que realizou a identidade na diferença, e o singular que resultou desse movimento total, ou seja, o plenamente racional, objetivo. A totalidade é, assim, dialeticamente articulada. Da mesma maneira, Hegel apresenta que o saber só é idêntico porque é diferente, e diferente porque é idêntico. O saber que esgota as diferenças é simultâneo e absolutamente uno. Ou melhor, a universalidade é unidade dos particulares, e unidade é universalidade dos diferentes.

O sistema filosófico idealista hegeliano não é uma estrutura estática e paralisada; tem semelhança com um organismo vivo, um organismo espiritual em última instância, que comporta momentos de objetivação e de realização. Tais momentos representam aquilo que se chama o “não-espiritual”: natureza, coisas, instituições etc. Estas realidades integram-se, portanto, e, no entanto, como momentos negativos, na vida eterna do espírito.

Hegel, na **Lógica**, mostra que o ser e o nada, que parecem tão radicalmente opostos, na verdade, se aproximam até à coincidência, pois esse ser puro, sem nenhuma determinação, predicado ou atributo, é, de fato, outro nome do nada, por não passar da abstração total de realidade e de pensamento. Ser e nada, tomados isoladamente, parecem o que há de mais oposto, que nada têm em comum. Porém, se passamos ao conceito do vir-a-ser, vemos que nele o nada se transmuda em ser, e o ser, no nada, nos movimentos opostos. Enfrentar-se com o movimento, pensar seus paradoxos, tem o efeito de dissolver o pensamento pensado e pôr em marcha o pensamento pensante.³¹⁰ O sistema de Hegel supõe um pensamento da unidade fundamental, também o pensamento da totalidade implica a diferenciação e isso ocorre, em Hegel, de uma maneira muito consciente e voluntária. Trata-se, pois, de uma totalidade viva, variável na diversidade do seu conteúdo, exigindo determinações subordinadas. Seu sistema figura um círculo, mas este círculo consiste por sua vez num círculo de círculos. Nesse sistema está implicada a idéia de que a sua existência e o seu funcionamento não podem ser produzidos por qualquer coisa que não ele mesmo; é, ao mesmo tempo, causa de si mesmo e a sua própria causa final. O espírito que existe em desenvolvimento não se conhece a si mesmo senão em desenvolvimento, em processo dialético. Por isso, o círculo e não a linha exprime o

³⁰⁹ G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, op. cit., §192, Ad., p. 327.

³¹⁰ MENESES, op. cit, p. 153.

proceder da dialética. O absoluto, seja realidade, seja vida, idéia ou pensamento, não o representa adequadamente a reta infinita que se perde em sua vaguidade do indefinido, mas o círculo que se abre sobre si mesmo, não no mesmo ponto do início, mas no ponto de vista mais elevado, ao que conduz a consciência do saber que se foi e se é conhecido.

O sistema hegeliano conclui que, na realidade final, não pode haver nenhuma separação entre o sujeito livre e o mundo objetivo, já que tal antagonismo deve ser solucionado como também todos aqueles outros criados pelo entendimento. O saber, na sua radicalidade sistemática, funda-se na estrutura da razão que pensa o absoluto. Por isso, sua justificação é realizá-lo. Pensar é pensar o que deve ser pensado, e o que exige ser pensado é a unidade do pensar – sujeito e objeto – a total coincidência consigo mesma: o absoluto.

Amadurecido na dificuldade, o pensamento de Hegel não se oferece ao estudioso de sua filosofia sob a forma de uma intuição imediata, simples e fácil de aprender. A obra de Hegel continua a ser, em parte, incerta e problemática. O que dele nos é dado requer, já na sua própria apresentação, que nos interroguemos.

Por fim, uma reflexão sobre **A Unidade entre Sujeito e Objeto na “Pequena Lógica” de Hegel** pressupõe conhecimento sobre o ser e o não-ser, a universalidade e a particularidade, a contingência e a necessidade, o finito e o infinito. O absoluto, síntese de todas as sínteses, é a totalidade concreta final, a mais acabada, aquela substância tornada sujeito, a idéia absoluta, que se manifesta dialeticamente. Assim, como explica Garaudy, *“rica de todos os momentos anteriores superados, terá a plenitude do objeto e a vida do sujeito.”*³¹¹

Desta maneira, pensar na totalidade do sujeito e do objeto, enquanto unidade, exige-se o reconhecimento de todos os momentos que tornam essa realidade efetiva, não como pura imediatez vazia e indeterminada, mas como a riqueza contida em cada momento, como exposição do absoluto que se revela na especulação do pensamento, manifestando-se dialeticamente.

³¹¹ GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**, op. cit., 1983, p. 125.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIAS

HEGEL, GW.F. **Ciência da lógica**. Tradução de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachete, 1968.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. v.I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

_____. **Preleções à história da filosofia**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1998.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Propedêutica filosófica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 1991.

SECUNDÁRIAS

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

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tradução de Paulo Neves da Silva. RS: Unisinos, 1999.

_____. **A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel**. Anexo à Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. V. 1 A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Hegel: os atos do espírito**. Tradução de Paulo Neves. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2004.

BRITO, Emídio Fontenele de; CHANG, Luiz Harding. Filosofia e método. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. In: **Método e dialética**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Mello. In: **Método dialético em Platão e Hegel**. São Paulo: Loyola, 2002.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A questão do começo na filosofia de Hegel: Feuerbach: crítica ao começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 2º. Nº.02, Junho/2005.

_____. **Introdução ao pensamento político de Hegel**. Fortaleza: UFC/NEPS/Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 1998. 35p. (Série Estudos e Pesquisas, 36).

CIRNE-LIMA, Carlos R. V. Carta sobre dialética. O que é dialética. In: Revista Síntese Nova Fase. **O que é dialética?** v. 21, n. 67, Out/Dez, 1994, p. 439-447.

_____. **Dialética para principiantes**. 3.ed. R.S: Editora Unisinos, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

D'HONDT, Jacques. **Hegel e o hegelianismo**. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito Ltda, 1982.

_____. **Hegel**. Tradução de Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1993.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. Tradução de Joaquim José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: LPM Editores, 1983.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. In: Hegel como mestre de pensar. Revista Síntese. **Conhecer e pensar**. Belo Horizonte:, v. 23, n. 73, 1996, p. 149-158.

_____. **Hegel e a Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Zahar Edtores, 2003.

MURE. G.R.G. **La filosofia de Hegel**. Tradução de Alfredo Brotóns, Muñoz. 3.ed. Madrid: Cátedra, 1998 (Coleccion Teorema).

MOOG, W. **Hegel y la escuela hegeliana**. Tradução de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1932.

RAMOS, César Augusto. In: A dialética da vontade livre segundo categorias lógico-conceituais na Introdução à Filosofia do Direito de Hegel. Revista Síntese. **Ética e Metafísica**. Belo Horizonte, v. 20, n.61, 1993.

SABÓIA, Beatriz. **A construção da lógica dialética em Hegel**. São Luís: EDUFMA, 2001.

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

SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles da. **Judaísmo e ciência filosófica em G.W.F.Hegel.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001.

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

UTZ, Konrad. In: Liberdade em Hegel. **Revista Veritas.** v.50. n.2, Porto Alegre, Junho de 2004, p. 257-283.

_____. In: O método dialético de Hegel. **Revista Veritas.** v.50, n.1, Porto Alegre, Março 2005, p. 165-185.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, estado e história.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.