**TRÊS ESTUDOS CRÍTICOS: KANT, HEGEL, MARX E O RESGATE DA METAFÍSICA PARA A CRÍTICA À
ECONOMIA POLÍTICA.**

A DIALÉTICA SOCIEDADE NATUREZA PARA A CRÍTICA SOCIAL DE MARX

ANSELMO ALFREDO

Excertos I e II

Volume 1

**Tese apresentada ao concurso de Livre Docência em
geografia econômica II, do Departamento de Geografia da
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, 2017.**

ÍNDICE

Apresentação.....05

EXCERTO I VOL 1

Kant e a transcendentalidade como fundamento da filosofia crítica. Tempo espaço e as determinações metafísicas do em si.

Introdução.....10

1.1.1 A estética espaço-temporal e os fundamentos da crítica metafísica de Kant.....12

1.1.2 Kant e os enlaces negativos entre o lógico e o histórico....30

1.1.3 Suprassensível e filosofia da história. À Paz Perpétua na relação entre teoria e prática na crítica de Kant.....36

EXCERTO II VOL 1

Capítulo 1

Anotações sobre o começo. O princípio da contradição e o fim do sujeito na metafísica crítica de Hegel.....55

2.1.1 O lógico e o histórico no princípio da concretude crítica de Hegel.....56

2.1.2 A inversão espaço-temporal de Hegel a Kant. A pura externalidade espacial como essência do real.....88

Capítulo 2

O fundamento e a matéria no resgate da metafísica na dialética de Ciência da Lógica.....119

2.2.1. Fundamento e matéria119

2.2.2 O resgate da metafísica na materialidade hegeliana....130

Capítulo 3

O conceito e a crise do sujeito na crítica hegeliana.....140

3.1.1 Doutrina da subjetividade e ou do conceito e a contradição material (física e metafísica) como crítica do sujeito da razão.....125

EXCERTO III

VOL 2

O resgate da metafísica para a crítica à economia política de *O Capital*. Marx e as contradições materialistas da metafísica social: o trabalho.

Introdução.....05

Negatividade materialista, sua crise e crítica07

Negatividade histórica, sua crise e crítica.....14

Negatividade dialética, sua crise e crítica..17

Questionamentos.....27

Capítulo I Negatividade, materialidade metafísica e a natureza como ilusão necessária.....28

3.1.1 Materialidade e metafísica social na crítica de Marx..... 28

3.1.2. A contradição interna ou puramente social. A medida, ou internalizando o argumento.....45

3.1.3 Preço e fetichismo do valor.....65

3.1.4 O valor físico e metafísico do ouro e a natureza fetichista do valor.....104

3.1.5 Trabalho socialmente necessário: a medida e o fetiche do capital.....115

3.1.6 O dinheiro e suas formas	119
3.1.7 Sobre alienação e fetichismo	138
Capítulo 2. Negatividade histórica e a contradição capital trabalho na crítica social de Marx.....	153
3.2.1 As contradições entre lógica e história na materialidade social: o trabalho... ..	153
3. Negatividade, dialética e autocrítica. Os limites e a boa infinitude do sistema da crítica social materialista.....	217
3.3.1 Queda tendencial da taxa de lucro e excedente monetário. Ficcionalização real e a crítica metafísica.....	247
3.3.2. Renda da terra e as determinações de sua forma absoluta	270
3.3.3 Fórmula trinitária e fetiche do capital	291
Referências.....	303

EXCERTO III

VOL 3

Capítulo 4

Os marxismos em um só.

A metafísica social e as três naturezas da crítica à reificação. Uma abordagem sobre História e Consciência de Classe de Georg Lukács

Introdução	3
3.4.1. O Fenômeno da Reificação e a Primeira Natureza. O racionalismo Social e a crítica pelo fetichismo.....	6
3.4.2 A Segunda Natureza como “Natureza Social”.....	29

3.4.3 A terceira Natureza ou o terceiro termo da dialética como crítica a Marx. Lukács e o Rejuvenescimento ontológico de Marx	51
--	----

Apresentação

A ideia de três estudos críticos devém do reconhecimento de que Kant, Hegel e Marx estiveram conscientes da necessidade de uma aproximação filosófica ao sentido de crítica em relação ao real em sua totalidade, o que, aliás, envolveria um sentido de totalidade para cada um. Assim, a noção de “estudos” refere-se ao limite deste trabalho e não ao dos pensadores que se colocaram no diálogo aqui proposto. Isto porque tais críticas certamente transcendem os limites da mera reflexão e incorporaram-se como prática revolucionária ou não perante a modernização da qual suas filosofias foram forma de ser. Nesta medida, não poderiam limitar-se a meros estudos e sim o trabalho aqui proposto como interlocução a tais pensadores. A forma mais expressiva da transcendência disto como estudo, talvez, poderia se identificar no marxismo, que chegou na oficialidade do Estado (um contrassenso à teoria crítica de Marx), como forma de tornar a crítica a produção de outra sociedade, sem aqui entrar nos méritos deste processo. Os “estudos”, portanto, implicam na elaboração intermediária, não acabada, mas as marginalias não poderiam ficar ali, à margem da mancha dos textos, sem elaboração sobre o que explicitavam de um pensamento fragmentado.

O que poderíamos delinear como unidade entre as três críticas é a coincidência entre crítica e metafísica, resgatada esta última na forma da crítica social em Marx, mas cujo resgate era consciente nos três pensadores em questão. O percurso, portanto, foi o da compreensão da forma dialética de materialidade, que aparece numa crítica à física como expressão do puro em si, seja em Kant, Hegel e Marx e que, incorporaram-se como crítica no âmbito de várias ciências sociais, dentre elas a própria geografia.

Por isso mesmo, ao que pese não termos realizado uma aproximação com o próprio pensamento geográfico, o problema foi o da compreensão das formas espaço temporais, pela simultaneidade, que devieram da relação da pesquisa com um dos considerados objetos da geografia, o problema espacial. Nesta medida, espero estar plenamente justificada a relação entre a geografia e este trabalho, pois que isto nos permitiria chegar à forma como a teoria crítica marxista incorporou, em sua autodenominação de crítica (geografia crítica) os sentidos da materialidade, história e dialética sociais de Marx. Certamente, esta relação não poderia ser um limite ao pensamento disciplinar, mas uma ruptura para com ele, na medida da dificuldade da crítica quando nos estreitos limites da forma axiomática disciplinar do pensamento, como esta ou aquela ciência. Nesta medida, se há esta relação, a perspectiva foi a de superar os limites disciplinares e pensar a disciplina, qualquer que seja, de forma negativa, e não como reafirmação axiomática da crítica. Por isso mesmo, a aproximação à Kant foi ao da crítica, contudo, à da Estética Transcendental (tempo e espaço), de modo que não nos incorremos na analítica e na dialética kantianas.

O ponto fundamental, entretanto, foi o da compreensão materialista dialética das determinações espaciais e temporais do mundo moderno. Nesta medida, teríamos de trilhar os sentidos da matéria, história e dialética, de modo a reconhecê-la no plano da crítica social de Marx de modo que a idealidade não fosse dispensada de sua efetividade de matéria. Pontuamos que aqui estaria todo o sentido da crítica realizada por estas três críticas em questão.

Se para Kant, o problema se colocaria como absoluta compreensão do sujeito, o cognoscível seria só o sujeito, não o objeto, para Hegel a dialética seria a relação sujeito objeto, sendo esta relação o próprio objeto de sua crítica. Nesta medida, o entendimento kantiano seria negado em Hegel, na medida em que Kant, em sua crítica, não teria evitado a contradição. O que importa aqui seria reconhecer que entre Kant e Hegel encontraríamos a diferença dialética almejada por Marx em relação a Hegel, mas que encontramos aproximações de continuidade mais do que de negação na passagem da crítica da razão por Hegel para a crítica social hegeliana de Marx. Assim, a diferença ou negação

dialética de Hegel para Kant, que constitui a crítica de Hegel, não se encontraria na crítica de Marx de *O Capital*, em relação a Hegel.

Neste delinear, “o resgate da metafísica” unificando na diferença os sistemas de crítica em questão, seria, necessariamente, uma crítica ao estritamente natural. Ao em si em Kant, ao inorgânico em Hegel, e à natureza do valor em Marx, cuja denominação poderia ser sua crítica social à fisiocracia. De Hegel, Marx tira a importante determinação mental da natureza, que em Marx aparecerá como a forma do fetichismo. Nesta medida, a materialidade de Marx teria de chegar ao sentido de natureza “puramente social”, já que forma de consciência própria da forma da troca. Por isso mesmo, de Hegel para Marx, a crítica teria de coincidir com a crítica à natureza, o isento de razão, ou à naturalização. Aqui, portanto, a materialidade não mais se identificaria com a matéria natural de Feuerbach que fundou a crítica ontológica dos manuscritos de Marx. Por isso mesmo, assumimos a diferença entre jovem e velho Marx, como a autocrítica de Marx, em que o sentido de natureza e matéria ganha a contradição entre físico e metafísico, de modo que a materialidade teria de reconhecer a metafísica social como substância da sociedade e de sua crítica, de modo que natureza fosse plenamente socializada, sem um quê sequer de natureza. Somente assim, a crítica social teria de ser a crítica ao natural. A relação sociedade natureza, dialeticamente falando, isto é, falando criticamente, teria de chegar a esta forma ou a unidade entre sociedade e natureza seria positiva e não negativa, como pressupõe a crítica dialética.

Neste momento cabe agradecer a participação dos que estiveram direta ou indiretamente ligados a este percurso.

Ao grupo Marx, de leitura de *O Capital*, em seus nove anos de persistência, onde lemos e discutimos cada passagem dessa genial obra e que agora continuamos com os autores sobre a crise.

Aos alunos de graduação e pós graduação que tornam possível o diálogo preliminar e sua melhor elaboração a partir deste. Sem a condição da sala de aula muitas reflexões seriam impossíveis, porque a aula é o lugar em que se houve com respeito mesmo o que não se

compreende em primeira instância. Não reconheço outra situação em que isto possa se realizar, num mundo da praticidade e de respostas imediatas e com soluções.

Ao departamento de geografia, e seus funcionários, em serem solícitos sempre que necessário.

À Cristina e à Angelina, porque compartilham isto de diferentes maneiras, sem o saber e aceitando a dificuldade que se é de conviver com quem produz uma tese.... A elas, mulheres

de minha vida, aliás, dedico estas minhas reflexões. Dedico também aos meus pais, Zeca e Zota (muitas saudades), por tanto feito e tão pouco as palavras poderem expressar disso tudo.

À minha família que já aprendeu a conviver com minha ausência. Isto também foi uma contribuição a se considerar.

Aproveito a oportunidade para, mais uma vez, explicitar não ter sido atendida esta pesquisa ao reclame de financiamento às agências de fomento, contudo, jamais foi-me um argumento em detrimento da possibilidade deste mesmo trabalho e, assim, de sua pertinência... São Paulo, agosto de 2017.

**KANT E A TRANSCENDENTALIDADE COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA
CRÍTICA.
TEMPO ESPAÇO E AS DETERMINAÇÕES METAFÍSICAS DO EM SI.**

**Excerto 1
Vol 1**

Introdução

Aqui apresentamos, especialmente, os termos da estética transcendental de Kant, cujo sentido seria o da apreensão materialista do em si considerando-se a metafísica transcendental como constituinte da matéria kantiana. Nesta medida, a crítica aqui começa pelos sentidos da metafísica como momento indispensável para um aporte crítico sobre o real. Lembremos que para Kant, a crítica à razão pura é uma busca de salvá-la do estado em que estava, exotérica, senão mística. Portanto, em Kant teríamos a unidade entre crítica e metafísica que também moveria a crítica em Hegel e mesmo a crítica social de Marx.

Capítulo 1

1.1.1 A estética espaço-temporal e os fundamentos da crítica metafísica de Kant

O início em Kant detém uma contradição significativa porque exige a explicação de finalidade. Teríamos de notar Kant como que constituindo a forma da relação estabelecida entre ciência e lógica que remete à crítica de Hegel a Kant na *Ciência da Lógica* e a forma negativa de ser da dialética hegeliana em Marx de *O Capital* em sua *Crítica à Economia Política*. A análise da operacionalidade das formas categoriais, contudo, se fazem diferentemente nas três críticas que nos concernem e, em nossos estudos. Por ora, consideramos que para Kant a ciência se relacionaria com seus resultados, o que constituiria sua *Crítica*, em Hegel a lógica exigiria uma ciência crítica ao entendimento de Kant e, em Marx, seria necessária a crítica à ciência econômica, a partir da crítica de Hegel. Mas o que se permitiria considerar uma unidade, certamente contraditória, entre estes três percursos é a lógica crítica que resgate a relação sujeito objeto de modo, pode-se dizer, original. Tem-se a explícita intenção – em Kant, Hegel e Marx – de reconhecer que nesta relação a metafísica se comporia como a forma necessária do real para que se constituísse o plano da teoria crítica, seja filosófica (Kant e Hegel), seja social (Marx).

Os sentidos de metafísica, embora sejam diferenciados, carregam nos diferentes *sistemas filosóficos* – se quisermos uma expressão clássica – a inerência da mesma para se constituir a possibilidade da ciência crítica. Dada a condição insuperável, em Kant, da relação sujeito objeto, tem-se o sujeito da metafísica, o eu cognoscente, como momento inalienável da experiência possível que faria da metafísica forma da existência do ser em si. Nesta medida, teríamos a relação inevitável entre o metafísico e a crítica. A perspectiva de Kant seria a possibilidade ou não de seguir o caminho da razão, isto é, o da ciência, desde que se resgatasse a metafísica como condição da crítica. Mas de que ciência falaria, se se nos é cabível esta identidade? Teríamos a ciência posta pela lógica cujos pressupostos possam ser colocados à prova da certeza irrecusável, a ciência como a certeza apodítica kantiana. Mas isto não nos traria muita novidade, do ponto de vista de sua auto identificada “revolução

copernicana”. Talvez o principal elemento considerado pela “crítica” kantiana esteja na necessidade de se reconhecer os limites do próprio pensamento ou da lógica, segundo suas próprias palavras, como expressão de verdade que a razão, enquanto crítica, se permitiria dizer a respeito do sujeito, mas não do objeto. Este limite, aliás, fundamentaria o sentido da crítica em Kant:

(...) O limite da Lógica, porém, acha-se determinado bem precisamente por ser uma ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente nada mais que as regras formais de todo o pensamento (seja a priori ou empírico, tenha a origem ou o objeto que quiser, encontre em nossa mente obstáculos acidentais ou naturais). (09)

O preceito kantiano de verdade e de metafísica reconheceria o limite estético do sujeito da razão em relação àquilo que se busca conhecer, contudo, neste limite, o sujeito poderia ser conhecido plenamente, dada a estrutura definitiva de suas formas (espaço-temporais) de pensar. A lógica, enfim, estaria na contradição movente da relação sujeito objeto que Kant proporia reconhecer e a razão encontraria seu limite como a forma possível de se constituir enquanto ciência e, nessa *limitação*, ter-se-ia o próprio “sucesso da Lógica” (09). Esta limitação enquanto redução do real, contudo, coincidiria com o pleno e apodítico conhecimento do sujeito, ou da razão subjetiva.

Nesta redução faria todo sentido o sucesso da metafísica enquanto ciência, por admitir sua minoridade frente à complexidade do real, fenomenalizado como a coisa em si. Justamente aí se poderia fazer afirmações não contraditórias, certas, admitindo-se este o limite a que chega a possibilidade de conhecer o pressuposto de seu conhecimento, a coisa em si. Assim, não é um *nonsense* Kant afirmar que “A Lógica deve a vantagem de seu sucesso simplesmente à sua limitação. (...)” (09). Nesta medida, a contradição posta e inevitável – embora Kant buscava evitar toda contradição - é como que a lógica, definida pela necessidade de conhecimentos apriorísticos, para se fazer enquanto ciência, por-se-ia ela mesma sob o jugo de seus juízos que se fazem como objeto para serem pensados. A razão subjetiva e sua lógica, entretanto, não evitariam terem-se constituído objetos do

próprio pensamento subjetivo. Contudo, a crítica de Kant almejaria conhecer estrita, mas completamente, a subjetividade, constitutiva e apartada do objeto.

O problema da coisa em si se redobra para o próprio pensamento e suas formas e o limite da relação sujeito objeto, em Kant, seria do sujeito em relação ao objeto, ao mesmo tempo em que possibilitaria a Lógica se auto explicar. Assim, a ciência explicaria, negativamente, a pura forma de pensamento que nada mais é do que o limite da própria explicação, visto que assim o objeto como o externo ao sujeito seria agnóstico. A ciência se constituiria na medida em que a metafísica não fosse somente reflexo explicativo da realidade, mas forma possível de sua compreensão, sendo que nessa possibilidade para ser ciência admitiria a impossibilidade de um conhecimento total do ser em si, seu objeto. Tal totalidade se daria na medida em que o conhecimento completo do sujeito permitiria reconhecer a impossibilidade de sua razão completa perante o real. Para tal, o pressuposto seria o de se definir a certeza somente do que se pode dizer não contraditoriamente, o que se daria em relação ao sujeito, mas não ao objeto. Isto, contudo, sob a contradição de não ser o conhecimento de tudo e este limite se constituiria como a crítica necessária de que o conhecimento é desconhecimento e, portanto, não dogmático. A crítica de Kant na elaboração da razão do sujeito seria contra o dogma metafísico de que a razão do sujeito coincidiria com a complexidade do que lhe fosse externo, mesmo porque, na crítica de Kant o externo, o espacial, funda-se como o a priori do sujeito, princípio, mas não começo da gnose.

Resulta, assim, a expressão da diferença entre as ciência da Física e da Matemática. Ao que pese o seu estatuto de ciência, no plano da *Crítica* de Kant, destacam-se as definições apriorísticas da física matemática, que se fazem buscando leis gerais, que estão no todo e assim universalizam a contingência dos fenômenos singulares. Contudo, a relação desta ciência, o seu próprio avanço posto na metafísica redutora da divergência jamais atingível pelo conhecimento (o porquê disto os juízos apriorísticos irão explicitar mais a seguir) se vincularia sempre à comparabilidade das experiências empíricas. Tal aferição distaria a metafísica da condição de ciência, na medida em que ela teria de reconhecer as formas do pensamento que independem da experiência empírica, por isso o

seu limite, a metafísica constituindo-se a ciência de uma razão de segundo grau, o pensamento que pensa as suas próprias formas, já que a multiplicidade do real não caberia nas regras apriorísticas e inatas da razão subjetiva, inevitáveis dada a condição a priori das regras do pensamento. Nesta medida, para Kant, o princípio lógico do conhecimento estaria na forma estética interno (tempo), externo (espaço), condições de qualquer experiência possível.

Nesta razão de segundo grau, de um pensamento que pensa o próprio pensamento, Kant autodenominaria sua *Crítica* à metafísica dogmatista de “revolução copernicana” na filosofia, a partir da qual a metafísica deixaria o exoterismo e passaria a ser uma ciência de verdade eterna, devido às formas inatas da razão subjetiva, contraditoriamente, objeto da investigação da *Crítica* de Kant. Isto na medida em que, ao invés de pensar que as coisas regem o pensamento, ao contrário, é o pensamento que rege a forma de ser das coisas e se se enfrentasse o conhecimento das formas de pensamento então chegaríamos a conhecimentos sintéticos universais, porque próprios ao sujeito e, na contingência, teríamos simulações de verdade. Ao apresentar sua revolução copernicana na filosofia expressa o pensador:

Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados. (12)

O sentido do a priori definiria a regra de percepção do objeto e tornaria clara sua forma, levando em contradição a própria incapacidade de ter o conhecimento pleno do objeto.

Conhecer a razão coincidiria com o conhecimento de seus limites e seria, portanto, justo aquilo que se constitui como conhecimento. Nesta medida, o entendimento, isto é, o conhecimento do próprio conhecer, se poria no objeto e a forma sem contradição limitaria o que seria revelado enquanto tal. Numa razão apodítica, filtro do real, o objeto não poderia se

realizar contraditoriamente, dada a retidão das formas espaço temporais da razão do sujeito, denominadas de “intuição sensível”.

Esta inversão, em que as formas da intuição seriam constitutivas do objeto e não o oposto implicaria todo o sentido da *Crítica*, o que a tornaria uma autocrítica imanente. Nesta medida, para Kant, o desaparecimento da contradição que o entendimento, se se quiser, formal do pensamento permitiria, se daria na medida em que tal regência do real por esta metafísica colocasse a própria coisa em si, como externalidade em si, verdadeira, somente enquanto fenômeno, nível possível da relação sujeito objeto do entendimento kantiano. O limite do sujeito, portanto, seria o fenômeno no sentido de não ser possível atingir a essencialidade identitária do ser, dado o a priori estético espaço temporal.

A limitação da metafísica garantiria sua condição de ciência e aí se deteria o sentido negativo da verdade kantiana. É só no reconhecimento desta limitação enquanto ciência que se faria, contraditoriamente, a metafísica ciência do conhecimento do real. Explicar sem contradição o pensamento seria o limite apriorístico do pensamento, mas que torna, contudo, a experiência possível. Nesta medida, a universalidade seria da razão, não do objeto, mas do sujeito como o princípio de uma experiência possível:

Com efeito, no que diz respeito ao primeiro aspecto, no conhecimento a priori não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo e, no que diz respeito ao segundo aspecto, com referência aos princípios do conhecimento a razão pura especulativa é uma unidade que subsiste por si de um modo bem peculiar e na qual, como num corpo organizado, cada membro existe em função de todos os demais e todos os demais em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança *numa* relação sem ter sido ao mesmo tempo investigado na sua relação *universal* com todo uso puro da razão. (14-15)

As determinações metafísicas, no plano da sensibilidade estética, do “suprassensível”, entretanto, constituiriam o real, na medida em que a unidade das singularidades seria esta

determinação metafísica de todo e qualquer fenômeno. O espaço enquanto a externalidade e o tempo, enquanto contraposição do externo, internalidade, seriam forma apriorística da “apercepção sensível”, por isso intuitiva. A intuição em Kant se daria no plano da estética transcendental porque ela se definiria a priori, independente de toda e qualquer experiência, e determinaria toda e qualquer coisa em si na forma fenomênica. A metafísica se garantiria como ciência, na medida em que seja crítica, ou seja, desde que se reconhecesse o a priori não como ilustração do real, mas como limite de uma experiência possível, onde o em-si já seria fenômeno dada a relação sujeito objeto.

Nesta medida, o espaço e o tempo seriam esta apercepção intuitiva sensível como formas não do em si, mas do em-si enquanto fenômeno que em si mesmo é. O plano fenomênico na estética transcendental de Kant é inexorável, mas também intransponível. Enquanto tal apriorismo espaço e tempo seriam na estética transcendental, portanto, universais, já que modos de ser da própria coisa, conformada pela estética do sujeito, isto é, transcendental ao objeto. Aqui coincidiriam a universalidade de espaço e tempo e o fenômeno. A fenomenologia de Kant, admitiria, cientificamente, que a ciência, passagem do pensar para o conhecer, se faria como conhecimento negativo, ou seja, o conhecimento do desconhecimento como forma de ser do externo ao sujeito. Aliás, a consciência da externalidade, como coisa em si, se daria pelo a priori espacial transcendental da estética do sujeito. A metafísica resgatada admitiria que em todo singular, enquanto tal, já se poria esta forma, portanto, crítica do conhecimento para com ele mesmo, do que resulta a universalidade da crítica como forma de ser da ciência, mas de uma crítica que o seja também a negação científica do próprio pensamento científico, daí suas contradições de finalidade. O fim do conhecimento seria reconhecer a si próprio num seu limite objetivo e insuperável enquanto conhecimento. Seus avanços são também seus limites, ou seja, a metafísica que se põe enquanto pensamento de segundo grau, o pensamento que pensa o próprio pensar:

Não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesmo, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto segue, é bem verdade, a limitação de todo o

possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da *experiência*. (...) (15)

É nesta medida que o nível do entendimento para Kant, o da intuição sensível, analítica dos juízos apodíticos sintéticos a priori, não realizaria contradição alguma, porque ela estaria só sob os pressupostos do que acrescenta no objeto e esta relação universalizaria o ser, reconhecendo nestes seus limites a crítica ao dogmatismo. A metafísica careceria ser “dogmática” (apodítica), para ser ciência, mas não “dogmatista” (coincidir a razão subjetiva com o objeto do sujeito), nos termos de Kant. O desvio da metafísica, como forma de ser da crítica, o que poderíamos reconhecer como o resgate da metafísica em Kant, fundamentaria os sentidos da crítica que, ao mesmo tempo, pressupor-se-ia sob o iluminismo negado. A crítica aos dogmáticos criticaria a intuição da metafísica enquanto ciência fundada na fé da verdade, do Deus absoluto. Nesta medida, ela reconheceria sua limitação para destituir-se os juízos apodíticos, sem contradição, certos, certos, exatos, mas como o limite possível da metafísica. Estando esta limitação em tudo, dado o apriorismo da metafísica, a crítica só seria possível na medida em que tudo fosse criticável, incluindo-se o próprio fundamento da crítica, a metafísica enquanto este a priori inexorável. A razão sem crítica, para Kant, se colocaria como o vaguear leviano da razão (15). Nesta medida:

A Crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem de ser dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usado pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles. *Dogmatismo* é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*. (19)

O problema, assim, se apresentaria na crítica dogmática ao dogmatismo que, enquanto metafísica, este último não poria em questão os seus pressupostos, ou seja, não criticou a si

mesmo como condição de si e, assim não realizaria os pressupostos de ciência que a metafísica deveria atingir. Se esses pressupostos o são da razão pura, esta só seria ciência metafísica se fosse a *Crítica da Razão Pura*, isto é, a crítica ao critério de verdade. Ao comentar Wollf, o metafísico menos criticado por Kant, expõe o que lhe faltaria para tê-la transformado em ciência:

Justamente por isso ele estaria precipuamente apto a colocar a Metafísica nesse caminho [da ciência] caso lhe tivesse ocorrido preparar antes o campo mediante crítica do órgão, ou seja, da própria razão pura, deficiência não somente dele, mas dos filósofos dogmáticos de sua época, sobre o que os filósofos, tanto de seu tempo, quanto de todos os tempos passados, nada tem a se censurar reciprocamente. Aqueles que rejeitam o seu modo de ensinar e ao mesmo tempo o procedimento da Crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa senão romper as cadeias da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a Filosofia em filodoxia. (20)

Kant reconheceria a relação sujeito objeto na distinção entre conhecimentos puros, isto é, independentes da experiência sensível, e do conhecimento sensível, tão somente apercebido pela intuição sensível. A intuição pura, esfera determinada do sujeito cognoscente, formaria a relação sujeito objeto na apreensão possível do real que apareceria como ser em si. Nesta medida, o princípio do pensamento, mesmo tendo como origem o em si, a experiência, o princípio lógico do em si é a relação sujeito objeto, apriorística, transcendental. Os juízos a priori, no sentido de considerar a necessidade da expressão irrecusável de verdade teria de, enquanto a metafísica universal de si mesmo, se questionar como a verdade por si e de si (pensamento de segundo grau) a que chega sobre o objeto. Tal questionamento, que apresentaria o limite da verdade a ser atingida, seria que a *Crítica da Razão Pura* resgataria a metafísica ao invés de eliminá-la.

Mas sob que fundamento resgatar-se-ia o problema da metafísica como inerente à crítica? A universalidade do ser, neste caso do ser-em-si, reconheceria que o ser em si não é ser em si a não ser como fenômeno e reconhecer a ciência no limite desta fenomenologia

fundamentaria a própria crítica. Dada esta separação da intuição do objeto, forma do a priori, da experiência possível, toda verdade que se faça seria uma experiência já dada como objetividade do real que assim transcende a mera objetividade do ser em si. Daí os sentidos de uma crítica transcendental, ou se se preferir, de uma crítica à transcendentalidade do ser como resgate desta metafísica, portanto, transcendental. O sujeito assim colocado, como relação sujeito objeto, se negaria na objetividade de sua razão subjetiva ao poder estabelecer a verdade a que se propõe. O transcendente, como a verdade atingida (da razão do sujeito), é, ao mesmo tempo, objeto da crítica metafísica de Kant.

Nesta medida, a filosofia, enquanto forma do pensar, careceria do reconhecimento dos limites lógicos da ciência como forma de ser de um pensamento propriamente científico. Observaríamos em Kant que a crítica ao sujeito cognoscente se poria como fundamento necessário da crítica científica possível. A crítica à contingencialidade do real deviria de que nela não se poderiam tirar regras, necessárias, aliás, dada a condição a priori do conhecimento. Portanto, tomar cada segmento do em si contingente como regra absoluta reafirmaria a própria metafísica enquanto verdade positiva, ao invés de deter o sentido negativo, daquilo que não se faz como verdade ainda que esta seja a verdade a que se chegaria.

Contudo, a contradição não evitada na crítica de Kant estaria em que a prova da inevitabilidade do espaço não deixaria de ser uma prova empírica, ou a posteriori da metafísica, que é a priori e, ao mesmo tempo, seria a certeza da inverdade da prova apodítica, ainda que necessária, porque para tal teria de ser referente à identidade estrita do sujeito que, assim, universal, teria de ser independente de qualquer experiência, mesmo que subjetiva ou da razão do sujeito. Deste ponto de vista, a razão do sujeito não poderia colocar-se como objeto de si mesma dada a transcendência ao objeto a que almeja a *Crítica*, na medida de sua identidade mesmo.

O espaço, entretanto, aparece como uma das formas a priori do pensamento que se faz como a externalidade do em si, mas reconhecendo nessa externalidade a forma fenomênica de ser do em-si que o faz enquanto tal. Nesta medida, a noção de algo externo a mim é apriorística, na medida em que condição da experiência e assim do próprio

fenômeno. E assim se coloca Kant em relação ao conceito de espaço: “Convencidos pela necessidade com que esse conceito se vos impõe, tereis portanto que confessar que ele tem a sua sede em vossa faculdade de conhecimento a priori.” (25)

Nesta medida, a metafísica se tornaria a ciência que se propõe a mostrar a “possibilidade”, “os princípios” e o “âmbito” de todos os a priori. No que tange a nossa discussão, sobre a estética transcendental, nos manteremos na *possibilidade* dos princípios *a priori*, isto é, na estética transcendental, sem nos colocarmos dentre as determinações da analítica e da dialética transcendental. Assim, o propósito da ciência seria mostrar a transcendentalidade para além da física do mundo. A crítica metafísica, enfim, reconheceria a transcendentalidade à física que constitui os fenômenos enquanto universalidade do real.

A prova do caminho apodítico do pensamento, seguro em não ser contrariado pelos princípios da experiência empírica, levaria Kant a reconhecer, na inquestionabilidade da certeza do pensamento, o seu próprio limite identificado, pois tal certeza seria do pensamento a colocar espaço e tempo na coisa em si, mas não em reconhecê-la em sua verdade integral. Lebrun, em seu *Kant e o Fim da Metafísica*, destacaria este quê de indeterminação do pensamento à coisa pensada, ou seja, um pensamento em sua forma negativa, negando-se em sua verdade como a verdade do ser do pensamento cognoscente e cindida na relação sujeito objeto.

A comprovação apodítica, sempre nesse sentido crítico, afirmaria, portanto, negativamente, a certeza a priori, sendo isto o problema do conhecimento e não sua solução como considerou o kantismo. Os juízos sintéticos a priori se refeririam aos juízos de ampliação do conhecimento que transcenderiam os estritos termos da coisa em si relacionados aos juízos analíticos apriorísticos da experiência. Nesta medida, está-se em contraposição às determinações da pura contingência do ser. A relação entre corpo e extensão, por exemplo, já se daria na própria noção de objetividade do corpo, pondo-se como analítico, na medida em que não transcende os próprios sentidos da coisa em si como pura apercepção e, assim, embora postos numa relação possível, ela careceria de comprovação empírica para tal.

Nos juízos sintéticos a priori não se recorreria a esse recurso. A relação entre causa e efeito, por exemplo, se faria como este juízo a priori, independente de toda experiência. Nesta forma de necessidade, toda causa tem seu efeito, a relação de causalidade uma forma inevitável da experiência possível. A condição da ciência da matemática, não é ver no 12 a síntese de $5+7$, mas que tanto em 5, como em 7, como em 12, teríamos o a priori do mais e do menos como a forma da expressão a priori do espaço, externalidade da simultaneidade. Contudo, do ponto de vista da relação de causa e efeito estaríamos no pressuposto da temporalidade inquestionável e a priori que seria a causa se pôr antes do efeito e esta noção temporal condicionaria a estética da experiência. O conhecimento fundado na certeza, entretanto, seria a forma como se conhece o ser, mas não o conhecimento propriamente do ser, e esta indeterminação da metafísica, em Kant, põe-se como sua verdade e, assim, sua crítica. A ciência da natureza - o que depois se colocará como crítica da natureza em Hegel, discussão que o faremos no seu respectivo excerto -, ou seja, uma *physis* em Kant, também criticaria a física, pois, sendo o pensamento inato, o conhecimento metafísico seria o próprio limite de acesso à verdade física enquanto a verdade purificada do não verdadeiro e total.

A comprovação física vai, também, no sentido do dogmatismo, dos princípios matemáticos como a unidade perfeita entre a metafísica e a física. A ciência da natureza seria a crítica, isto é, o reconhecimento do reducionismo imanente da razão enquanto natureza do homem, no que seria o pressuposto da própria superação do conhecimento, isto é, a superação desse limite ser a razão científica, mas que só se faz no reconhecimento de si enquanto esta limitação de razão. A comprovação do pensamento a priorístico, em Kant, entretanto, estaria fundado na finalidade teleológica da infinitude a que chega a verdade. A certeza do juízo apodítico a priori se faz como o que mais deveria ser questionado, quão mais certo estiver de seus pressupostos, de sua analítica, mas justamente por causa desta certeza haveria sua insuficiência enquanto conhecimento, mas inexorável.

A *Dialética Negativa* de Adorno, reconheceria a objetividade da crítica kantiana, ao refletir *Sobre Sujeito e Objeto* (in <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>) com as inescapáveis formas categoriais que objetivamente, isto é, independente da determinação

subjetiva (independente da vontade pessoal individual, a não ser como a ilusão a ser revelada) , são formas do sujeito se pensar. Assim, sua própria condição de sujeito, na relação com o objeto, seria ilusão. A verdade da ciência metafísica em Kant, entretanto, seria a ilusão de subjetividade que o juízo sintético a priori do eu penso sob a forma tempo (interna) e espaço (externa) permite-se pôr enquanto princípio da gênese (metafísica e empírica) do conhecimento, ilusão da determinação subjetiva do real. Não que tudo se fizesse como ilusão, mas que ela teria sentido na proposição de razão, de ciência e de crítica em Kant, especialmente a respeito do que não é o sujeito. Justamente este aspecto tenha sido, talvez, resgatado em Marx de *O Capital*, cuja metafísica trabalho poderá nos permitir argumentar, no devido tempo, sob a consciência fetichista do ponto de vista da metafísica marxiana. Contudo, continuemos com a kantiana...

No item VI de sua introdução (p. 30, § 19) temos o *Problema Geral da razão pura*: “(...) Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (p. 30 § 19). Nesta medida, a possibilidade do ser puro da matemática, no sentido de “como é possível a matemática pura”, isto é, metafísica, requisita a pergunta sobre sua natureza, ou seja, a metafísica da natureza humana, diz Kant, seria pensar sob a estética, assim ontológica de tempo e de espaço. Tal ontologia como razão humana se faria como seu constante negar dada, então, a irracionalidade que o sujeito cognoscente é, enquanto seu apriorismo objetivo temporal espacial. Ao contrário, entretanto, do que poderia ser tomado tal problema, como se propôs no kantismo racionalista matemático em que a certeza matemática se constituiria na verdade, sem relação alguma com a inverdade a que teria chegado a ciência. O racionalismo que devém a partir de Kant, entretanto, toma o problema como a solução e põe o modelo espaço-temporal como forma solucionadora da contradição sujeito objeto, que em Kant só estando em aberto poderia se constituir na forma da crítica.

O positivismo devindo da leitura de Kant teria sido possível por não considerar, na *Crítica da Razão Pura*, justamente a necessidade da crítica desse racionalismo, o que incidiria como a crítica aos dogmas da metafísica. A divergência entre o seu elogio à matemática e o que considera ser a metafísica pensamos ser fundamental. Ainda que posta

sobre o apriorismo das relações numéricas, a matemática fundar-se-ia numa comprovação empírica como modo de ser de sua verdade. A física matemática de Newton estaria neste limite da consideração da abstração e da perfeição da abstração matemática enquanto forma de ser do em si não fenomênico, mas essencial. A *Crítica* portanto, se poria no plano da desnecessidade desta comprovação, na medida em que o resultado da verdade científica se faria justamente como inadequação entre sujeito e objeto que a metafísica, enquanto ciência, deveria desdobrar em sua verdade apodítica, só nesta autonegatividade poder-se-ia considerá-la apodítica, científica e crítica.

O racionalismo a partir de Kant não consideraria esta condição apodítica do juízo como o fenômeno, dada a relação sujeito objeto. A razão do natural, isto é, da natureza humana, não deixaria de deter uma torção para a irracionalidade na medida em que analisada pelos seus próprios princípios apriorísticos que a transforma em objeto de si própria, ainda que uma relação puramente subjetiva, estaria submetida à objetividade do apriorismo transcendental dos juízos puros, sintéticos e a priori. A razão, assim, deteria este quê de irracionalidade na medida da revelação negativa do que pressupõe ser sua identidade. Mas não como mera normalidade da relação entre racional e irracional, e sim espécie de astúcia negativa da razão que se apresentaria como surpresa do conhecimento, isto é, conhecer seria o conhecimento dos limites de si mesmo enquanto tal. Não como mero desconhecimento, mas determinado pela constante necessidade de pôr sob crítica os pressupostos do ser científico do real, visto a verdade ser somente em relação ao sujeito, jamais relativa ao objeto. Certamente, o racionalismo pode ser contraposto à finalidade de sua metafísica, que definiria as formas de pensamento como críticos diante da verdade que propunham afirmar. Numa passagem sobre a crítica Kant diz:

(...) Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao *ceticismo*. (p. 32, § 23)

A metafísica, cientificamente resgatada se faria contra a postura cética em que a verdade sobre o real seria uma questão de bandeira e de partidarismo sobre o que é o em si,

Deus, a verdade oriunda estritamente das formas de pensar do sujeito. Nesta medida, a relação de necessidade perdida teria posto o problema da metafísica no plano da *fé*, que se perderia na metafísica, científica, porque crítica, isto é, não detentora da verdade absoluta a respeito do objeto do pensamento. O edifício arquitetônico kantiano, digamos, seria filosófico na medida em que a filosofia reconhecer-se-ia suportada pela ilusão de verdade o que demandaria uma crítica sobre si mesma, a autocrítica objetiva como condição da crítica filosófica.

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquitetonicamente, isto é, a partir de princípios de plena garantia de completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício. (p. 34, § 28)

Se isto pode ser reconhecido como admissão de um sistema filosófico, a astúcia da razão negativa, em Kant, não deixa de ser a crítica ao próprio sistema sem o que não se justificaria como ciência que, assim, ou é crítica ou não é ciência. Esta negatividade conceitual, que em Lebrun se reconheceria como um “quê” de indeterminação da ideia, do juízo, para com o ser em si, isto, dizemos, se transpõe também para o nível de verdade do conceito em Kant. A estética transcendental seria a possibilidade de fenômenos, nível do entendimento, atingido como limite intransponível do a priori.

“(…) No entanto, por meio de certas características, seja diretamente (*direct*) ou por rodeios (*indirect*), todo o pensamento tem por fim que se referir a intuições, em nós, portanto, à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (p. 39 § 1)

O que teríamos em Kant seria o apriorismo da forma em relação ao seu conteúdo, a forma teria, como consciência dada e inata, os limites de seu próprio explicitar, esclarecer, condição de ser, em Kant, do próprio conhecer, mas que não coincidiria com o objeto a ela referente. Na leitura de Adorno (Sujeito e Objeto), Kant teria reconhecido o aprisionamento da consciência a categorias dadas historicamente e que a transcendência a elas já se punha num modo de ser das mesmas. Este aprisionamento categorial expressaria o fetichismo moderno da mercadoria, posto enquanto ciência da metafísica, ou seja, *A Crítica da Razão*

Pura. Este resgate da metafísica é o que tornaria possível o diálogo de Adorno a Kant. A “*intentio obliqua*” na contradição com a “*intentio recta*” seria a determinação negativa identitária e universal da “*intentio recta*”. Ou seja, a coisa em si lá como pura externalidade sem pensamento (a *intentio recta*) já seria o ser em si possível, mas enquanto fenômeno, isto é, forma de ser da intuição sensível que torna o real possível enquanto este em si lá e, portanto, se poria como *intentio obliqua*. A matéria já se mediará com o pensamento, com a metafísica assim, transcendental, sendo ela, a coisa em si, a transcendentalidade do objeto na relação sujeito objeto. Ser a forma do a priori da matéria permitir-se-ia ter certezas a respeito do sujeito sem se estabelecer o em si lá idealizado como pura matéria. O resgate da metafísica, assim, seria a possibilidade da crítica, como reconhecemos mais acima, imanente. O problema que aqui retomaremos, na dialética da contradição em Hegel, é o próprio sentido de existência, em seu vir à existência se e somente se a relação sujeito objeto estiver dada, ainda que sob os sentidos da negação do momento subjetivo separado da relação com o objeto, forma do conceito em Hegel.

Teríamos aqui, para, através do paralelo a Hegel retomarmos Kant, uma crítica sobre os sentidos da relação espaço-temporal em Kant, por Hegel. O espaço enquanto fenômeno, porque já posto pelo apriorismo de tempo e espaço de minha consciência torna, enquanto intuição sensível ou apercepção, o vir à existência no nível fenomênico. A crítica, enfim, se faria pela forma de ser da metafísica, que, neste caso, são coincidentes em Kant (Estética transcendental) e Hegel (Ciência da Lógica). A crítica se fundamentaria no resgate da metafísica, se é para falarmos corporativamente do que se constitui o nosso argumento sobre a passagem e permanência da crítica de Kant a Hegel e, posteriormente, numa teoria crítica social em Marx. É nos termos da relação entre o tempo e a lógica que irão se constituir as formas da crítica que, numa teoria social, se o fará sob a perspectiva dialética da inadequação entre lógica e história que, através de Kant e Hegel, teria fundamentado a crítica de Marx. Do ponto de vista da forma prática de Kant, sua crítica prática, não pura, estaria referida à impossibilidade de a história social jamais adequar-se aos preceitos a priori, por exemplo, de liberdade. Para além da crítica à ontologia da liberdade kantiana, cabe -nos compreender o fundamento do que permite-se tal pensamento em auto denominar-se crítico.

Nesta medida, a relação entre o lógico e o histórico poderia fundamentar-se na relação (Kant), contradição (Hegel) entre Espaço e Tempo. Daí os sentidos da estética transcendental nos pressupostos metafísicos da forma mercadoria. Mas este paralelo não basta, seria, como aqui o admitimos, somente o começo da reflexão, o seu problema ainda enunciativo. Seria o caso de, a partir disso, reconhecer a pertinência desta relação, mas sob sentidos categoriais distintos, diferentes, ainda que se constituam os mesmos termos categoriais, digamos, do que ficou considerado classicamente como sistemas filosóficos. Ou seja, mesmo Kant e Hegel reconheciam a formação de um sistema filosófico, mas isto é o que lhes dava a identidade de ciência, ainda que negativa, ou seja, reconhecer-se como ciência seria o cuidado lógico dos problemas a que isto mesmo se constitui e não o universo solucionável de todos os problemas, contradições, na forma científica da crítica. A preconização da ciência em Kant e Hegel, no que o sistema filosófico auto admitido é o próprio fundamento, vem no sentido de não naturalizar, para Hegel, a razão e, em Kant, se há uma *razão natural* é para relacioná-la aos termos de sua irracionalidade.

A concepção espaço-temporal, em ambos, como expressão metafísica do real (a intentio oblíqua em si) seria a impossibilidade de se firmar o real pela sua estrita positividade. Este paralelo em Hegel recai na insubsistência do positivo em si e da subsistência incondicional, digamos, do negativo em si, essencial, tanto no positivo, quanto no negativo. Ainda que isto seja apreciado mais detidamente em Hegel, a condição destes sistemas filosóficos estaria numa relação de negatividade dos mesmos, porque ambos reclamam pelos limites da forma lógica como o seu próprio sentido de verdade, ao mesmo tempo em que a verdade absoluta e positiva constitua um momento do fundamento da ciência crítica almejada pelos mesmos. O voo de minerva em Hegel e o voo da pomba em Kant seriam expressões metafóricas deste limite que a razão tem para realizar aquilo que se põe como seus próprios pressupostos, ou seja, a verdade que, no seu limite imanente chega tão somente à crítica. A metafísica, enfim, se efetivaria como este fim imanente da infinitude que o conhecimento pretende ser e é. Somente nesta contradição teceríamos a efetividade da crítica.

Nisto ganharia sentido, em Kant, a “exposição metafísica do espaço”. O espaço não se constitui como intuído pelo pensamento, mas ao contrário, metafísico, isto é, forma a priori do pensamento, é condição da experiência, ou seja, sem a forma espacial apriorística no sujeito, não se pode deter a possibilidade do real, do em si. Reconhecer o mundo como externalidade a mim seria a forma estética da intuição, a priori, que torna possível o mundo enquanto limitação fenomênica de si. Assim, para Kant

1) o espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço tem que estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las como fora de mim e uma ao lado da outra e por conseguinte, não simplesmente como diferente, mas como situadas em lugares diferentes.

2) O espaço é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas. (...) Ele é portanto considerado a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes é uma representação a priori que subjaz necessariamente aos fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo, ou como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral mas sim uma intuição pura. (...)

4) O espaço é representado como uma magnitude infinita dada. (...) A representação originária do espaço é, portanto, *intuição* a priori e não *conceito*. (41)

Para Kant não se chegaria ao conceito das coisas, daí a distinção entre “exposição metafísica do conceito de espaço” para uma “exposição transcendental do conceito de espaço”. A forma de toda e qualquer externalidade sentida e pressentida é determinação da intuição a priori, inata, que leva do pensar ao conhecer, do puramente externo ao puramente sensível como determinação negativa da própria relação. É nesta medida que para Kant não há nada fora do espaço, porque esta noção de externalidade ao espaço é assim a metafísica inata espacial determinando o real em sua forma fenomênica. A ciência metafísica elencaria a metafísica como fundamento da possibilidade crítica imanente da própria ciência enquanto tal.

A formatação, para exagerar, do sistema filosófico seria tão somente a possibilidade objetiva de sua crítica. Não desconhecemos a abertura do sistema já no sentido de ciência em Kant, num positivismo do sujeito, contudo, com este quê de negação que a metafísica buscaria informar. Afinal, saber tudo sobre o sujeito coincidiria com o limite de se conhecer o objeto. Daí o problema da crítica do juízo se colocar sob a forma espacial enquanto disposição formal da sensibilidade a objetos da intuição, mesmo na imediatidade da externalidade do ser em si lá, espacial.

Isso demandaria o sentido ilusório que fundamentaria a crítica, adquirindo esta forte caráter de autocrítica. A forma da crítica, do ponto de vista dos princípios kantianos, reconheceria a verdade a partir da impossibilidade de ela não revelar a verdade a que se propôs, isto é, o sujeito e o objeto. Nesta medida, criticar o real se tornaria imanente à *Crítica da Razão Pura* e, assim, a forma da crítica careceria, objetivamente, ser criticada, porque reafirmaria o que não consegue realizar, a verdade enquanto unidade sujeito objeto. Nesta medida, lendo Kant do fim para o começo (da *Crítica da Razão Pura*, para a *Crítica da Razão Prática*) a crítica teórica seria crítica porque não se faria como suficiente do ponto

de vista daquilo que a verdade demanda em um sentido histórico prático. O limite da teoria relacionar-se-ia para com a prática enquanto momento da contradição. De forma sintética e teoricamente falando, a prática é exatamente aquilo que se faz como o limite da teoria e, nesta medida, a *Crítica da Razão Pura*, em Kant, já se autorreferiria aos juízos sintéticos a priori da sociedade civil, ou seja, a prática. O universal, para efeito de mera citação, é o de liberdade.

1.1.2 Kant e os enlaces negativos entre o lógico e o histórico

O problema da estética transcendental seria o ceticismo da posição realmente revolucionária, tanto da razão, quanto da sociedade universalizada politicamente pela Revolução Francesa, da qual Kant era um reconhecedor (Rhoden e Moosburger, tradutores). Talvez aí possamos encontrar a relação, dentro da possível arquitetônica da *Crítica da Razão Prática*, que são as confederações das nações em que os apriorismos de sujeito, como inevitável concorrência interindividual, não poderiam conduzir à destruição da humanidade, mas que poderiam ser conduzidos pelo ideal de liberdade a esta não destruição. A idealidade de liberdade, que os costumes, a priori teriam postos em si, como *juízos universais sintéticos*, conduziria à liberdade que, mesmo não sendo atingida, contra ela não se deveria colocar (Ricardo Terra). O apriorismo, teórico da *Crítica da Razão Pura* se reporia, assim, enquanto seu limite, na medida em que conduziria *À Paz Perpétua*, onde Kant reconheceria a liberdade nos juízos práticos sintéticos a priori, diríamos forçando a pena de Kant, juízos sociais que se tornam ao mesmo tempo leis lógicas. Para além de entrar nestes meandros da obra de Kant - reconhecendo, evidentemente a pertinência teórica de fazer esse percurso entre teoria e prática - o problema seria o dos sentidos necessários da teoria social, ainda que contratual, posta sob a ilusão da convencionalidade, da paz possível, porém sempre no plano da conduta necessária, ainda que não atingível, porque a priori.

A *estética transcendental* como mediação da obra kantiana poderia ser compreendida como o reconhecimento teórico de que teoria e prática se fundariam sob o ilusório, cujo negativo kantiano do a priori tanto na sua crítica da razão prática, quanto na sua crítica da razão pura seria a ilusão de verdade, limite a que chega a verdade científica dado que o a

priori seria a verdade como seu próprio limite, acrescentado aqui a condição inatingível do processo social a essa verdade a priori, ainda que almejada. Nesta medida, a relação entre teoria e prática seria imanente à consciência, nos termos kantianos, *natural humana*. A natureza em Kant, também conteria o limite da consciência. O paralelo disto com a crítica da natureza em Hegel, da *Fenomenologia* e a crítica da naturalização em Marx, de *O Capital*, remeteria ao diálogo objetivamente necessário entre estes *sistemas filosóficos*, para usarmos de uma expressão ortodoxa, por enquanto.¹

Vejamos, por ora, em Kant, que isto demandou a inflexão contraditória entre teoria e prática. A conduta apriorística dos juízos sintéticos limitariam a realização platônica do ideal e, nesta medida, a razão humana sempre se avizinharia de sua irracionalidade, constituindo isto, mais do que vizinhança, uma razão irracional. A estética enquanto conduta, seja do próprio pensamento puro (princípios apriorísticos), seja da conduta social (juízos a priorísticos), estaria fundada no limite do apriorismo que é a ilusão de verdade em relação ao objeto. A condução em Kant, tanto do teórico quanto do prático reconheceria a ciência sob razão ilusória. Mas porque acentuar o problema da razão? Poderíamos formular de outra maneira? Não poderíamos! Por que o ponto, a forma da crítica, ser posto sobre os pressupostos da racionalidade, ou ainda da finalidade racional? Para não nos apoiarmos em aspectos apenas de contexto, a conformação da ciência moderna, da qual esta filosofia faz parte (lembramos que Kant escreve no século XVIII) se faria como expressão (científica) da consciência social, cujo pressuposto seria a objetividade da consciência científica, genérica. Deste ponto de vista, *A Crítica da Razão Pura*, a razão

¹ Na defesa da ortodoxia filosófica, de sistemas acabados, Marx é o rejeitado, porque seria o que não constituiu o sistema, então, não é filosófico. O que defendemos, contudo, é a crítica sistêmica que está em cada uma destas três autodenominadas críticas (*Crítica da Razão Pura*, *Ciência da Lógica*, *Crítica à Economia Política (O Capital)*), sendo, tal crítica, neste capítulo de nossos estudos, vista sob os pressupostos da estética transcendental de Kant. Contudo, o percurso é estabelecer esta discussão nas três críticas (Kant, Hegel e Marx). Em Marx, talvez não tivesse sido mera coincidência, segundo a crítica à contingência, que o sistema capital e sua crítica não se fizeram editar pelo próprio autor, pois haveria aí também a forma de ser do que nestas três críticas se põe como a crítica ao sistema filosófico, ainda que ortodoxamente isto possa parecer um contrassenso, porque o caso seria o de defender o sistema filosófico. Do ponto de vista da crítica de *O Capital* reconhecemos que o fim acabado de um sistema de crítica seria contraditório nos próprios termos, na medida em que isto seria a defesa de uma razão plenamente iluminada, o que a crítica do valor e seu fetichismo não permitiria de modo algum chegar, visto que Marx se reconheceria como filho de seu próprio tempo, em que teríamos a universalidade do fetichismo e cuja herança deviria das críticas de Kant e Hegel.

como consciência universal do correto, estritamente positivo, seria criticada quando posta na forma de objeto de si mesma, contraditoriamente na crítica kantiana, o sujeito. A continuidade deste problema na crítica do século XX, sem entrar nos méritos, poderia ser considerada a partir da crítica da razão iluminista em Adorno e Horkheimer, por exemplo, em que a ciência seria o mito da modernização. Em Henri Lefebvre *Contra los Tecnocratas*, a técnica do puro desenvolvimentismo humano, como o romantismo totalitário da ciência do século XX, poria a ilusão da técnica como consciência social de submissão social à forma política do totalitarismo tecnocrático, tido como vontade geral, sociedade civil. Contudo, ao se colocar esta consciência como objeto de si mesma, a crítica de Lefebvre, pela e como ciência, constitui uma crítica social.

Quanto à relação espaço temporal, de um ponto de vista disciplinar mais próximo, essa crítica se defrontaria com aspectos de certa fisiocracia geográfica. Isto mesmo do ponto de vista da geografia considerada moderna a qual teria sua maior expressão naquilo que se auto considerou a mais crítica da geografia crítica, isto é, a fisicalidade espacial de Milton Santos (sobre isso meu texto *Negatividade e a crítica a crítica crítica*, Cidades, VI). Ainda em Kurz e mesmo em Postone, podemos encontrar uma crítica à *matriz a priori de consciência*, como certa inescapabilidade da consciência, a respeito das estruturas categoriais objetivamente dadas. O problema da razão se põe como consciência objetiva que também teria, na crítica de Kant, tão somente expressado os seus limites, mas jamais considerados como problemas, então, passíveis de serem solucionados. A metafísica para Kant seria o problema, enquanto que para o racionalismo tornou-se, contraditoriamente, solução. Kant, entretanto, estaria nesta perspectiva da crítica da razão, em sua forma particular, a científica. Assim, a universalidade do apriorismo poria a crítica universalizada pelo seu antípoda identitário: a ilusão do apriorismo (o puro em si) a partir do qual atingir-se-ia estritamente o plano fenomênico do real. A ciência, entretanto, seria o espaço lógico da arquitetônica fundada no apriorismo da ilusão de verdade espaço-temporal, em Kant. Não seria uma fenomenologia cética, mas o reconhecimento de que a fenomenologia do real, a sua ilusão, seria o limite dado ao plano teórico da realidade que, enquanto limite de pôr os seus próprios pressupostos de verdade, poria o plano prático da realidade, justamente como o que o teórico não consegue explicar: seus próprios

pressupostos de verdade em relação ao objeto. Se a ilusão da ciência é não ser ilusória, então ser ciência para a metafísica de Kant seria perder a ilusão de verdade como sua verdade. Não chegar à verdade almejada que a faz objetivamente como ciência, é justamente o plano prático, isto é, o inexplicável pela ciência que, enquanto a sua própria identidade, torna o seu plano prático a necessidade para uma experiência possível, ainda que ilusória.

Assim, o a priori não seria o em si meramente objetivo, ainda que iludisse sê-lo, segundo a crítica de Kant feita à metafísica dogmática e, por isso, teríamos a necessidade da separação sujeito objeto própria da *Crítica da Razão Pura* e que se põe sob os termos da dialética moderna das três críticas aqui em estudo. O problema prático teórico, entretanto, remeteria à contradição da insuficiência de ambas as formas para com o preceito de verdade meramente positiva e que torna possível, essa insuficiência, a própria existência da relação teoria e prática. Põe-se um na insuficiência como condição do outro o que fundamentaria a própria ciência e sua verdade identitária. A insuficiência da teoria para a transformação social, demandaria a prática, por outro lado, a insuficiência prática demandaria sua complementaridade através da teoria, de onde teríamos a unidade pela impossibilidade de ambas. A ilusão de ambas, do ponto de vista do apriorismo, as tornam necessária e objetivamente relacionadas enquanto o plano totalizante, arquitetônico, prático-teórico, mas como insuficiência de si perante a verdade desta arquitetônica em sua totalidade na forma de *sistema filosófico*. Assim, a negatividade kantiana, o “quê” de indeterminação considerado por Lebrun, remete, compreendemos, à negatividade da própria condição sistêmica filosófica da ciência e, assim, por dentro da ortodoxia filosófica o plano de sua própria negatividade, de sua heresia à prova de Deus, já que atingir somente a verdade do sujeito seria a confissão negativa da mesma, porque o problema do sujeito foi o objeto, “o em si” espaço temporal.

Daí a contradição entre o lógico e histórico ser um princípio estético entre tempo e espaço. Seja uma possível história da própria lógica (em Kant, por exemplo, o tempo como interno e o espaço como externo são primeiros – *a priori* –, no tempo, em relação ao empírico). A primazia temporal objetiva enquanto apriorismo, porque no tempo se

daria primeiramente, põe isto como princípio lógico, porque o interno enquanto forma de ser do tempo é o *a priori estético transcendental* kantiano, tal qual o externo (espaço).

Assim, o princípio lógico, temporalmente anterior ao tempo, enquanto tal, se faria nesta intuição sensível como condição dos fenômenos e não propriamente como o fenômeno a ser revelado. Diante desta contradição o *a priori*, temporalmente pensado, se daria antes do próprio tempo. Nesta medida, e somente nesta é que sentimo-nos a vontade em dizer que a lógica *precederia* o próprio tempo. Do ponto de vista da teoria social incorrer-se-á no problema da passagem histórica para a razão capitalista, no que os capítulos XXIV e XXV do primeiro volume de *O Capital* seriam a expressão social, se se quiser, desta contradição entre história e lógica.

Nesta medida, o aprisionamento objetivo categorial que Adorno reconhece em Kant também se comportaria como o sentido da negatividade sistêmica filosófica, isto é, de que a negatividade teria de vir como forma universal, na medida em que o próprio sistema filosófico seja reconhecido como que determinado pelos *limites da lógica* que fazem, estes limites e o sistema filosófico, o fundamento da ciência em questão. Estar sistematizado em categorias apriorísticas seria, enfim, reconhecer que a negação atingiria a negação do próprio sistema enquanto sistema fechado da verdade e sobre a verdade do ser, no que a coisa em si e o princípio de liberdade estariam na crítica pura e na crítica prática, respectivamente. Apenas de passagem, esta negatividade refletida no próprio sistema estaria na metafísica de Hegel e de Marx. Redunda que, do ponto de vista do princípio estético, a crítica estética seria a crítica à estética enquanto forma da verdade. A transcendentalidade espaço temporal do real em relação à coisa em si, embora esta já seja determinada pelo *a priori* transcendental, seria já a não transcendentalidade das formas do *a priori* para consigo mesmo. Remeter a um em si mesmo, sem o *a priori*, seria, no extremo, a necessidade de outra forma de expressão do ser em si que não a da ciência.

Na *Crítica* kantiana - para nos remetermos à Gerard Lebrun, em *Kant et le Fin de la Metaphysique* - o *a priori* apodítico tem este quê de indeterminação real. A relação entre o empírico e o prático seria a crítica à ciência como condição *sine qua non* da identidade científica, sem o que ela não seria ciência, mas dogma. O positivismo que daí devém, seria a

eliminação da crítica kantiana de determinação, isolando o pensamento da coisa pensada e, assim, não reconhecendo em Kant a inevitabilidade entre o ideal e o empírico, ou entre teoria e prática, se se quiser.

Nisto, o começo (empírico, histórico, material, em si) não coincide com o princípio (lógico, ideal, abstrato,...). Daí a história interna categorial de que o princípio lógico do apriorismo antecede o próprio começo. Na medida em que está tanto antes quanto depois como forma a priori de ser do tempo, este não é fenômeno, mas a condição de ser do fenômeno. Portanto, enquanto forma apriorística, põe tanto o em si, como a pura metafísica na forma metafísica de se apresentar ao ser cognoscente como objeto dele. O metafísico seria o universal, isto é, tanto do sujeito quanto do objeto. Esta relação, em Kant, se daria sob a forma da intuição sensível espaço-temporal (externo-interno). A universalidade a priori seria o limite a ser revelado, mas não superado e só nessa medida seria possível a ciência e sua verdade fundante. A certeza da não contradição só seria possível, no entendimento kantiano, contudo, se fosse o inverso (a revolução copernicana na filosofia), em relação ao empírico contingencial. Na crítica de Hegel a Kant, entretanto, o entendimento não teria evitado a contradição...

Se o problema, para Kant, se refere assim, portanto, à razão científica, a sua finalidade seria a crítica, como forma inerente, imanente de seu ser. A razão se daria na crise entre o racional e o irracional. Não se pode deixar de entrever, em seus próprios termos, que *o limite da razão* (Kant), seria sua razão de ser. A contradição entre teoria e prática - no que se consideram os princípios e os juízos apriorísticos, respectivamente - deviria desta contradição do racional, sistêmico e, assim, científico. No iluminismo a que isto está fundado deter-se-ia a razão científica que o iluminar de suas zonas de sombras é o mero reconhecimento sombrio desta luz iluminista. O iluminismo enquanto razão em Kant, em sua crítica, também seria *iluminismo negado*, no qual nos encontraremos também na crítica iluminista de Hegel e de Marx. A distinção da crítica considerada idealista (de Hegel) para a materialista (em Marx), seriam formas desta metafísica determinante, mas não a defesa de sua inexistência, como pressupôs a defesa do em si positivo realizando uma contradição em si mesmo independente ao se propor independente do negativo. Esta expressão do

marxismo estruturalista teórico, na Itália, por exemplo, encontra-se em Della Volpe, assumidamente estruturado em Aristóteles e Galileu, contra Kant e Hegel, em cuja defesa da estrita positividade, curiosamente, se faria para constituir-se uma crítica marxista, uma forma de marxismo dialético [!?!].

O idealismo eliminado idealizaria, à contraprova, a matéria pura, sem idealismo algum. A matéria sem a idealidade se defenderia do argumento, contra Hegel, Kant e Marx, de que seria uma contradição em si mesma, sem a necessidade do negativo, estritamente como pura positividade. Resgatar em Hegel, diante desta crítica materialista, os sentidos da insubsistência do mero positivo contra a subsistência da pura negatividade, será inevitável dada a importância da metafísica hegeliana em Marx de *O Capital* e que mostra, ao que pese toda erudição do materialista italiano, a impossibilidade de seu argumento. Não se tratará de partidarismos, mas de reconhecer, de acordo com nosso recorte (verdade, crítica, matéria, ideia, metafísica, história, dialética), os sentidos de ciência, diante da necessidade do próprio método da crítica social. Em Hegel, isto estaria sob a negatividade entre sujeito e objeto, em que a metafísica, ainda que vista negativamente em relação a Kant, se manteria como condição do lapso de razão que tornaria possível a própria crítica. Para Marx, ao mesmo tempo, a metafísica hegeliana teria a forma social, no que o tempo de trabalho se faria como tal metafísica. O que depreendemos, portanto, de Kant, seria a unidade da metafísica e da crítica, na medida em que esta não seria possível se a consciência (metafísica em suas diferentes três formas consideradas em nossos estudos) coincidissem com toda a razão do e sobre o real. Diante disso, buscar a unidade nessas diferentes críticas exigiria reconhecermos a relação entre metafísica e limites d'a razão e da prática.

A relação inequívoca disto se colocaria na crítica da razão prática que formaria a história kantiana. *À Paz Perpétua* seria o coroamento deste sentido prático, de história, que também se moveria pelo não atingível, o mesmo limite da razão a priori.

1.1.3 Suprassensível e filosofia da história. À Paz Perpétua na relação entre teoria e prática na crítica de Kant

Nisto que se apresenta, à primeira vista, como um pequeno tratado de paz entre as nações, com seis artigos preliminares, três definitivos e dois apêndices, sendo um deles o “Artigo

secreto”, podemos nos defrontar com o que se constitui senão praticamente, ao menos possivelmente, como a própria realização histórica da filosofia do direito kantiana. A determinação universal, mundial, dos sentidos de sua crítica pura seriam aqui tomados sob seus desdobramentos práticos e históricos. Estaríamos, então, diante de um dos momentos particularmente eruptivos desta filosofia, pois tratar-se-ia de apresentar a possibilidade da mediação prática entre a perspectiva suprassensível (idealista) de outra sensível (prática). Ou, em outras palavras, a aproximação entre aqueles apriorismos que se iniciam na metafísica dos costumes, incondicionais da liberdade e, portanto, assegurados pela definição de moral, para uma natureza sensível de realização desta liberdade. Se a *Crítica do Juízo* visa a elucidar este abismo do ponto de vista formal, *À Paz Perpétua*, portanto, visa a realizar esta árdua tarefa, tanto do ponto de vista formal, quanto histórico. Como nos explicita Lebrun:

Não só devemos assegurar-nos de que a liberdade possa coexistir com a natureza, mas também de que possa nela exercer-se. Daí a necessidade de mostrar que a total heterogeneidade das duas regiões (sensível e suprassensível) não impede que haja comunicação entre elas. É a este empreendimento, bastante paradoxal, que é consagrada a Crítica do Juízo, e é esta intenção que lhe confere unidade.²

A problemática exposta nas obras de Kant seria a fundamentação do que haveria de mais duvidoso em uma ciência que não abandonaria a perspectiva do a priori. Segundo Kant, citado por Lebrun em *Kant et la fin de la metaphysique*, “Como meu entendimento pode ele formar-se totalmente feito a priori dos conceitos das coisas (Digen) com as quais as coisas (Sachen) devem necessariamente se acordar?”³

O esforço levaria em consideração a metafísica que não se proponha a tomar as concepções a priori como se fossem de fato a verdade inquestionável sobre as coisas, mas, preferencialmente, elegê-la como problema próprio da razão filosófica. Não se a tomaria como fato inegável, como a própria verdade, mas também não se a desconsideraria em absoluto. Ou seja,

²LEBRUN, Gerard, *A razão prática na crítica do juízo*, In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (org.), *Sobre Kant. Lebrun*, Iluminuras, SP, 2001 (p.93)

³LEBRUN, Gerard, *Kant et la fin de la metaphysique*, Armand Colin, Paris, 1970, (p. 22)

“as metafísicas não eram falsas ciências senão na medida onde elas se situavam falsamente no interior das “teorias” que elas supunham depositárias da cientificidade, elas não eram saberes ilusórios a não ser porque elas acreditavam dever determinar ‘as coisas’ do auto...”⁴

A limitação desta metafísica, alvo da crítica kantiana, fundava-se no fato de estabelecer um juízo precoce, sem que se tomasse o cuidado para com as deformações perceptivas, além de se não admitir um *coeficiente* de indeterminação de meu conhecimento. Isto não exclusivamente pelo fato de que o juízo precoce pode estar preenchido de *erro*, dado o não conhecimento do todo, pela ausência de conhecimento de certas partes do todo, por esta ignorância, mas principalmente porque tal juízo julga-se possuidor da verdade. Desta forma, o erro é oriundo não da “...ignorância da coisa, mas da ‘indeterminidade do conhecimento e da inclinação [penchant] de julgar.’”⁵

Pela verdade ou falta de razão contida na metafísica, admite-se que pensar *aprioristicamente* seria próprio da razão humana e, como tal, eleger-se-ia esse fato como to. Por esta vereda, Kant inauguraria o pensamento metafísico como percurso para o conhecimento e não, exclusivamente, como afirmação detentora do próprio conhecimento. A metafísica, portanto, tomaria a razão pura como seu objeto, para fazer dela alvo da crítica⁶, tratar-se-ia do conhecimento da razão pela própria razão. Dizemos que se elegeria, em Kant, uma razão de segundo grau.

A discussão sobre o papel do conhecimento *a priori* não descartaria a dificuldade estabelecida entre o mentar e a coisa mentada, muito pelo contrário, seria oriunda desta relação acrescentando-se em Kant o próprio pensamento como objeto de si. Neste sentido, haveria que se desvendar a passagem necessária entre as formas do pensamento e as leis da natureza. Isto quer dizer, entre o supracensível e o sensível. Isto porque dar às formas do pensamento o estatuto das coisas pensadas equivaleria a substituir as regras lógicas com as leis da natureza, sem considerar a relação entre tais termos que possuiriam, no pensamento

⁴ LEBRUN, Gerard, Kant et la fin..., Op. Cit. (p. 37)

⁵ LEBRUN, Gerard, Kant et la fin..., Op. Cit. (p. 44)

⁶ LEBRUN, Gerard, Kant et la fin..., Op. Cit. (p. 28)

kantiano, forma e unidade próprias. A transcendência do pensamento em relação às coisas, portanto, não se estabeleceria como separação absurda do pensamento e das coisas, como autonomia do conhecimento *a priori* em relação à experiência sensível, pelo contrário, ao desenvolver-se como identidade do próprio pensamento, só faria sentido na sua relação com a experiência possível. Este “quê” de indeterminação do *a priori* efetivaria toda a diferença entre a lógica transcendental de Kant e a metafísica dos lógicos (matemática, por exemplo), dado a permanência da identidade do pensamento *a priori* e a experiência sensível. Ainda ancorado em nosso porto seguro, vale a pena citar esta passagem de Lebrun:

Em resumo, o fato de instaurar uma problemática explicitamente transcendental indica que se coloca fim à indistinção - que poderia tornar-se confusão no lógico, visto a abstração necessária de sua disciplina - entre a relação ao objeto em geral (inscrito em todo conceito puro) e a possibilidade de conhecer objetos determinados por estes conceitos puros.⁷

Identificar-se-ia uma diferença fundamental entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*, no sentido de que a diferenciação acima enunciada entre o plano especulativo e o constitutivo aponta para o primeiro apenas a função reguladora, caso contrário, atingir -se-ia a dimensão dogmática da metafísica⁸. A diferença da *Crítica da Razão Pura* não seria a evidência da pendência que se buscou resolver na Razão Prática? Isto porque a permanência da perspectiva apriorística ao longo dos escritos kantianos culminaria no desenvolvimento da filosofia da história, cujo apriorismo passaria não só a ser um regulador da prática humana, como constitui a finalidade da própria história, estabelecendo-se, portanto, a história pautada numa proposição teleológica.

Hassner parece apontar exatamente para esta problemática ao discutir *À Paz Perpétua*. Para o autor, haveria embate entre as definições abstratas com as questões empíricas às quais elas se relacionam:

Também aqui [teoria das relações entre os Estados e a Paz Perpétua], o desejo de reconciliar uma doutrina puramente legal baseada nas demandas da moral com o mecanismo das paixões, de reconciliar o ideal com o real por meio de uma teleologia da

⁷ LEBRUN, Gerard, *Kant et la fin...*, Op. Cit. (p. 59)

⁸ TERRA, Ricardo, *A arquitetura da filosofia prática kantiana*, In: *Studia Kantiana* I (1)1988, 291-305 (p. 296)

natureza exigida pela moral (a astúcia da natureza) conduz a transcendentais concessões baseadas em considerações empíricas. Ao combater o fundamento abstrato e neutro da lei, a elaboração desta doutrina faz ressurgir com toda sua dificuldade e dureza o problema da relação entre a moral e a história ⁹.

Para este objetivo diferencia-se, portanto, uma teleologia da natureza daquela vinculada à dinâmica da natureza humana. Se naquela a biologia pode estabelecer um telos na medida em que identifica os órgãos ou organismos segundo funções que se apresentam como os próprios fins da natureza, Kant apontaria para uma dupla diferenciação. Em primeiro lugar, esclarece que a finalidade existente, por exemplo, em um elemento da natureza (o cristalino tem por finalidade produzir a convergência dos raios na retina) expressa-se como um juízo do conhecimento e não um atributo de tal elemento natural. Isto porque esta causa intencional se poria para além da natureza, na medida em que é própria ao conhecimento e não à coisa conhecida. Trata-se muito mais de um *a priori* que se teria da percepção de um ser organizado. Em outras palavras, tal juízo se apresentaria muito mais como “*exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento.*” ¹⁰ Como segunda, aponta a infinidade desta postura finalista visto que entraríamos numa cadeia infinita de fins, pois cada ser ou órgão seria o fim de outro.

Desta forma a existência dos órgãos naturais não nos daria a certeza sobre a existência da suprema inteligência na ordem do mundo. Estaria em Hume, apenas “companheiro de viagem” de Kant, segundo Lebrun (p.101), a crítica a esta teleologia natural. Isto porque, já em Hume, a própria natureza é a-tética. Contudo, a crítica à teleologia natural de Hume não coincidiria com a crítica a toda teleologia, mas apenas estabelecer-se-ia como passagem a outra, à teleologia prática de Kant, algo que não poderia ser objeto da ciência de alguém que passou ao largo de toda noção de prática.

Tome-se, ao contrário, o ponto de partida de Hume no âmbito da função prática da razão pura, e o insucesso da teleologia física não mais será a última palavra: não será o sinal da impossibilidade absoluta de toda passagem para o suprassensível, mas o sinal de

⁹ HASSNER, Pierre, *Immanuel Kant (1724-1804)*, In: STRAUSS, Leo & CROPSEY, Joseph (compiladores), *história de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. (p. 572)

¹⁰ LEBRUN, Gerard, *A razão prática na...* Op. Cit. (pp.96-97)

que essa passagem não pode começar numa reflexão sobre a *phýsis*. É a razão prática que nos possibilita a ideia de um objetivo final. É porque sei de antemão que o homem, enquanto submetido à moralidade, é um fim em si, que posso ter a certeza de que sua existência não foi criada em vista de outra coisa, sendo, pois, a única que dá um conteúdo ao conceito de objetivo final. Tudo repousa sobre a consciência do fato moral.¹¹

Desenvolver-se-ia aqui um importante percurso que elucidaria o sentido da teleologia na filosofia, agora prática, de Kant. Qual o sentido de finalidade exposta por esta perspectiva *a priori*? Seria a tarefa de necessariamente realizar a lei moral o sentido da história, dinâmica própria da humanidade. Em Kant este finalismo estaria devidamente relativizado, de modo a não se aprofundar num determinismo dogmático do *a priori* como algo que já se poria como efetivação desde o princípio. Mas como nos esclarece Lebrun, o finalismo kantiano, referir-se-ia a um fim que o sujeito moral se obrigaria a visar, por isso ele teria um modo negativo “fim contra o qual nunca se deve agir.”¹²

O abismo entre o sensível e o suprassensível kantiano desembocaria, por assim dizer, numa necessária filosofia da história onde a perspectiva de progresso, dado o primado da razão, seria o mote necessário. Desta forma, o preenchimento desta lacuna entre o sensível e o suprassensível se efetivaria pela própria história que só ganharia sentido tendo como pressuposto de si esta tarefa, donde a moral apareceria como elemento que a fundamentaria. O discurso sobre o sentido necessário da história estaria em Kant antes de Hegel. “Será então Kant o fundador da filosofia da história que ficou ligado ao nome de Hegel”¹³. Desta forma, a história passaria a ser uma exigência da Razão Prática que acabaria por dar estatuto filosófico ao próprio sentido de história.¹⁴ Isto não implica dizer que necessariamente desenvolver-se-á a superação da tensão entre o suprassensível e o sensível, mas, pelo contrário, é a tensão entre ambos que propiciaria o devir.

¹¹ LEBRUN, Gerard, *A razão prática na...* Op. Cit. (101-102)

¹² Kant citado por LEBRUN, Gerard, *A razão prática na...* Op. Cit. (p. 105)

¹³ LEBRUN, Gerard, *Uma escatologia para a moral*, In: KANT, Immanuel - Ideia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita, TERRA, Ricardo (org.) - Brasiliense, SP, 1986, pp.75-102, Trad. Rodrigo Neves e Ricardo Terra, Coord. Marilena Chauí, (p. 75).

¹⁴ LEBRUN, Gerard, *Uma escatologia para...* Op. Cit. (p. 76)

Numa perspectiva mais crítica ao pensamento kantiano, Giannotti apontaria para as 3 regras através das quais os objetos vêm a ser no tempo. Para tal, teríamos a substância (matriz quantitativa de tudo o que vem a ser), a causalidade (o que começa a ser pressupõe algo que sucede) e a simultaneidade (comércio entre as substâncias fenômenos). Tais regras mostrariam como a ordem dos fenômenos naturais poderia existir ou ser apreendida sem que tenhamos que recorrer a qualquer consideração finalista. Contudo, como todas as possibilidades não seriam possíveis de se experienciar, o conjunto de todas as coisas se nos dá como ideia, uma representação, indispensável para o exercício do conteúdo e “Nesse sentido, marca (a ideia) uma regulação do saber sem participar do processo constituinte da objetividade da coisa¹⁵”.

Apesar, contudo, de a *Razão Prática* apontar-se com concepção *a priori* independente do objeto, apenas simplesmente mentado, cujo vetor real foi suspenso (111) Giannotti nos aponta que o imperativo categórico “*age como se a máxima de tua ação devesse transformar-se pela tua vontade em lei universal da natureza*”, portanto, o próprio sentido de autonomia impediria que a absoluta autonomia do inteligível não fizesse um necessário contraponto com o sensível. Isto porque:

De um lado o inteligível se arma como um tecido de regras que, tendo a lei moral como fundamento, se apresenta analogicamente como natureza. De outro, tais regras configuram paradigmas das ações conformadoras do universo percebido. Se o mundo inteligível é totalmente conhecido pela razão, a despeito das muletas do tipo, o mundo sensível informado pela finalidade natural não pode ser conhecido integralmente sem uma referência à sua contraparte suprassensível. Um é arquétipo do outro, que assim se nomeia éctipo...¹⁶

¹⁵ GIANNOTTI, José Arthur, *Kant e o Espaço de uma história Universal*, In: Ideia de uma história Universal de um, Op. Cit (p.105)

¹⁶ GIANNOTTI, José Arthur, *Kant e o Espaço de uma...* Op. Cit. (p. 113)

Ao que pese a crítica ao fato de que Kant poria as causas sem poder relacioná-las com sua efetividade, visto que a teleologia da Razão Prática exporia o efeito apenas como devir, “subordinada aos limites de uma experiência possível” (p.113), é oportuno salientar como que mesmo neste crítico de grande propriedade, admite-se a grandeza da Razão Prática kantiana, visto que sua metafísica não se resumiria ao simples pensar, mas condensar-se-ia na tensão com o conteúdo sensível. Se, como diz Giannotti, não há ponte possível entre o fim último da natureza e um fim absoluto, que se põe além do mundo visto que se põe como criador dele; a moral, como elemento condutor de regras universais, tem a vantagem de superar o mundo da contemplação para o da ação, diferenciando a ideia kantiana de uma simplesmente contemplativa.

É nesta liberdade de seguir as regras legisladas por ele, mas que por serem universais, passam a ser legisladas por todos, portanto, não se trataria de mera coerção, que o homem, a partir da inteligência superior (moral), submete-se ao dever de instalar no mundo o “Soberano Bem”. A prática, portanto, apontaria para o devir, direcionado por regras que informariam sobre a importância da história com o seu devido *status* filosófico no interior da filosofia prática de Kant. Esta deixaria de ser uma disciplina, para entrar como elemento componente da filosofia do devir.

Ao analisar a ponência da história em Kant, Ricardo Terra nos aponta dois momentos da filosofia da história onde se pode entrever uma ruptura, uma inovação no trato com a questão histórica de modo a se propor uma filosofia da história. Isto porque, tanto em um como em outro (Agostinho e Kant) a história se compreenderia segundo a dinâmica de antagonismos cujo resultado metodológico seria a ruptura em relação à perspectiva cíclica, do eterno retorno, propondo a possibilidade evolutiva da mesma. Se em Agostinho haveria antagonismo entre o Terreno e o Divino, em Kant o antagonismo se estabeleceria entre as tendências diversas em cada homem e entre os homens. Kant, portanto, inaugura a história com sentido secular¹⁷.

¹⁷ TERRA, Ricardo - *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, In: KANT, Immanuel - Ideia de uma história Universal de um ponto de vista... Op. Cit. (pp. 43-44).

A racionalidade kantiana, nesta filosofia prática, seria o fio condutor no sentido próprio de, a partir destes conceitos racionais, conduzir a história, a partir de uma ideia de como ela deveria ser. A história, portanto, adequar-se-ia a certos fins racionais¹⁸. Por isto mesmo a noção de “Direito Natural”, identificada com a de “Direito Racional”, ganharia significado no interior desta filosofia da história. A ação entre os homens deveria ser balizada pelo conjunto de regras *a priori* que possibilitassem uma sociedade, um vir a ser, fundamentada pela noção de “Liberdade”. Desta forma, a obediência à lei, sem as inclinações pessoais, adequar-se-ia ao princípio de autonomia, pois estariam garantidas pelo imperativo de que minha ação deveria ser de tal forma que se torne uma lei universal. Só assim serei autônomo na medida em que legislo a minha própria lei, pois minha ação seria o cumprimento de um dever universal, que caiba a todos. A autonomia, portanto, seria a ação que estaria não de acordo com a lei, mas determinada por esta, como um projeto próprio. Contrapondo com Lebrun temos:

Tal projeto é, antes de mais nada, o comentário do fato de que ele vive na autonomia. (...) É na medida em que vive a autonomia que o homem visa a si mesmo e a todos os seres racionais como legisladores universais. E tal visar espontâneo o que é senão os reinos dos fins?¹⁹

Sob este prisma, como nos diz Terra: “A ideia de liberdade servirá como fundamento das ideias político-jurídicas.”²⁰ O Estado, portanto, seria a Ideia desta Liberdade representada no soberano. Ideia esta que não se estabeleceria segundo o contrato originário, mas pelo próprio poder de coerção do Estado, que na sua origem estaria distante do direito natural e mesmo assim deveria ser obedecido²¹, pois seria o primeiro momento para a instituição de uma sociedade civil baseada no Direito Natural. Com nos diz Kant:

Donde resulta que, na realização dessa ideia - na prática- o estado legal há de começar pela violência, em cuja coação se funda depois o direito público. Além disso, não é possível contar com a consciência moral do legislador e crer que este, depois de ter reunido uma multidão selvagem, num povo, vá encarregá-la de instituir uma constituição

¹⁸ TERRA, Ricardo - *Algumas questões sobre a filosofia da ...* Op. Cit. (p. 58)

¹⁹ LEBRUN, Gerard, *Uma escatologia para...* Op. Cit. (p. 81)

²⁰ TERRA, Ricardo, *Algumas questões sobre a filosofia da ...* Op. Cit. (p. 64)

²¹ TERRA, Ricardo, *Algumas questões sobre a filosofia da ...* Op. Cit.(p.67)

jurídica conforme com a vontade comum. Tudo isto nos permite vaticinar com segurança que entre a ideia ou teoria e a realidade ou experiência haverá consideráveis diferenças.²²

Desta forma, o início da sociedade civil estabelecer-se-ia neste simples poder coercitivo, ou seja, pela violência que pode ser compreendida como o antagonismo entre os interesses pessoais e a sociedade civil baseada nos princípios universais da liberdade²³. De modo que, antagonicamente, o contrato originário passa a ser o fim do processo histórico de instalação da sociedade civil. Dado ser um *a priori* passa a se estabelecer como o fio condutor da história e sua própria meta.²⁴

Contudo, qual o elemento que tornaria plausível o sentido da nossa história em direção à realização do Direito segundo os pressupostos de uma moral? Coloca-se como pano de fundo desta filosofia prática de Kant a compreensão dos antagonismos como motores do próprio movimento temporal. Os homens que agem segundo suas inclinações pessoais conhecendo ou não este sentido acabam por trabalhar segundo os propósitos da natureza, o de realizar na história o próprio Direito.

²² KANT, E. A Paz Perpétua, Editora Livraria, Educação Nacional Ltda., Porto, 1941, (p. 60)

²³ Segundo Bobbio, encontramos em Kant duas noções de liberdade, aquela relativa à liberdade da doutrina liberal clássica que diz respeito à realização de ações às quais não se exerce nenhum impedimento por outros, incluindo aí o impedimento do Estado, e aquela vinculada à liberdade legal onde encontra uma limitação na medida em que eu atuo de modo a obedecer às leis legisladas por mim e as quais cada um dá a si mesmo, noção esta mais vinculada a uma concepção democrática.(p.105) Contudo, esta primeira noção, segundo a nossa compreensão, refere-se a uma liberdade primitiva, vinculada aos povos selvagem, na medida em que o meu e o teu são definidos pela supressão do outro, de modo que, embora haja sociabilidade, não se estabelece vinculada a um estado civil de direito. Desta forma, a liberdade ideal em Kant, projetada como a finalidade da história, é a civil, baseada numa sociedade de direito. Nas palavras de Bobbio:

A O ideal de paz ao qual visa Kant, ideal que é necessário atingir através da extensão da constituição legal das relações entre os indivíduos às relações entre estados, coincide com o ideal de estender e de reforçar a liberdade civil, isto quer dizer a liberdade garantida do direito, em oposição à liberdade brutal e selvagem do estado de natureza. O objetivo ao qual visa a história humana, é aquele de uma constituição legal universal, ou bem aquele da paz na liberdade.@

A L'idéal de paix auquel vise Kant, idéal qu'il faut atteindre à travers l'extension de la constitution légale des rapports entre individus aux rapports entre états, coïncide avec l'idéal d'étendre et de renforcer la liberté civile, c'est-à-dire la liberté garantie du droit, en opposition à la liberté brutale et sauvage de l'état de nature. Le but auquel vise l'histoire humaine, c'est celui d'une constitution légale universelle, ou bien celui de la paix dans la liberté. BOBBIO, Norberto, *Deux notions de la Liberté dans la pensée politique de Kant*, In: Weil L. E. e outros, La philosophie politique de Kant, Annales de philosophie politique , 4, Presses universitaires de France, (p. 117)

²⁴ TERRA, Ricardo, Política Tensa. Ideia e Realidade na filosofia da história de Kant, Iluminuras, Fapesp, SP, 1995. (p. 41)

Há como que um ardil da natureza fazendo com que os homens e os povos, mesmo procurando atingir apenas seus interesses, acabem por realizar um propósito mais amplo e elevado. Assim, a história poderá descobrir uma regularidade nas ações humanas, desde que as considere em larga escala e 'o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais²⁵.

Desta forma, a explicação do processo Histórico seria o fundamento na espécie e não no indivíduo e é esta *insociável sociabilidade* apresentada na “Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”, que propagaria o desenvolvimento das regras *a priori*. Embora os homens ajam de acordo com suas inclinações, a formação do Estado Civil, no interior de determinado território, levaria ao desenvolvimento das máximas do dever. Contudo, a formação do Estado nacional - republicano, porque este separa os poderes de modo que o próprio soberano esteja sujeito a uma legislação universal e, portanto, tenha a capacidade de representar a vontade geral - exigiria a convivência com outros Estados Nacionais que lhe são vizinhos, de modo que a instituição da sociedade civil no plano nacional não corresponderia à finitude da história, visto que os Estados nacionais, no início, estariam uns para os outros nas mesmas condições que os povos em Estado pré-civil, ou seja, em Estado de guerra. Segundo o próprio Kant:

A paz entre os homens que vivem juntos não é um estado natural; o estado natural é principalmente a guerra, quer dizer, um estado em que mesmo que as hostilidades não tenham sido declaradas existe uma ameaça constante de rompê-las²⁶.

O desenvolvimento das universais morais, portanto, deveriam estender-se no relacionamento entre as nações. A constituição republicana passaria a ser, portanto, na medida em que permite a divisão dos poderes e a vontade geral baseada na representação do soberano, um padrão de medida para os governos. Desta forma, permitiria a aproximação entre governos não republicanos de fato à letra republicana da carta constitucional. O sentido da formação dos Estados se basearia nesta contínua aproximação²⁷.

²⁵ TERRA, Ricardo - *Algumas questões sobre a filosofia da ...* Op. Cit.(p. 68)

²⁶ KANT, E. A Paz Perpétua, Op. Cit. (p. 21)

²⁷ TERRA, Ricardo - Política Tensa... Op. Cit. (p. 70)

O desenvolvimento do Estado em Kant, apontado na *Doutrina do Direito*, receberia um lugar importante, visto que se assentaria no direito à propriedade. Como nos diz Rouanet, a propriedade não se apresenta como um direito sagrado do indivíduo, mas é algo ditado pelo *a priori*, pela razão. “Essa é, talvez, a diferença principal da concepção kantiana do direito natural para as que a antecederam. A posse baseia-se sob um postulado da razão prática²⁸. ”

Desta forma, a posse seria *a priori*, o que passaria a ser, portanto, uma garantia efetivada pelo Estado que, através da constituição civil, usaria do poder de coerção.

A política, assim, teria um papel mediador, de passagem de um momento para outro da razão que, de forma lenta e reformadora, coincidiria com sua realização prática. A razão prática kantiana envolveria a abordagem da política para além da estrita técnica, ou seja, ela passaria a compor a lógica da filosofia da história kantiana porque teria este papel mediador e fundamental em sua filosofia prática. Como nos esclarece Terra, a política passa a ser problema filosófico a partir de Kant, visto fazer parte de sua doutrina do direito. Isto porque, a partir de então, a política estaria na relação com a moral e com o direito, cuja resultante seria o desenvolvimento da própria história²⁹.

Desta forma o desenvolvimento d’*À Paz Perpétua* em Kant pressuporia a harmonia entre a moral e a política, pois o desencontro destas duas esferas coincidiria com um desvio da política na sua realização da tarefa moral. Isto implica dizer que as máximas da política deveriam necessariamente ser públicas. Desta forma a frase “Reine a justiça, ainda que pereça o mundo”, de Kant, revelaria a necessária concordância entre política e moral, moral e direito.

Aquela frase proverbial significa, pois, isto: as máximas políticas não devem fundar-se na perspectiva de felicidade e ventura que o Estado espera obter da sua aplicação; não devem fundar-se, no fim que o governo se proponha conseguir; não devem fundar-se na vontade, considerada como princípio supremo - ainda que empírico - da política; devem,

²⁸ ROUANET, Luiz Paulo - A paz perpétua. Estudo sobre o pensamento político kantiano, Mestrado, Departamento de filosofia, Faculdade de filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP, 1993. (43-44)

²⁹ TERRA, Ricardo, *Juízo político e a prudência em à Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord), Kant e a instituição da Paz, Goethe Institut, Editora da UFRS, Porto Alegre, 1997 (p. 224)

pelo contrário, partir do conceito puro do direito, da ideia moral do dever, sejam quaisquer

as consequências físicas que surjam desse princípio a priori da razão pura³⁰.

Contudo, a história universal, não se poderia limitar aos Estados nacionais, como já dissemos anteriormente, o que implicaria que o desenvolvimento da liberdade, do ponto de vista universal, deveria coincidir com a realização da “paz perpétua” entre as nações. A constituição republicana seria o elemento nacional que permitiria a superação, no plano das relações internacionais, do estado pré-civil, ou seja, de guerra entre os Estados vizinhos. *À Paz Perpétua*, portanto, apareceria como este coroamento da filosofia do direito kantiana, pois

realizaria a tensão entre o a priori e o sensível. Nos termos de Rohden:

De um ponto de vista teórico essa filosofia apresenta-se como um processo de instauração progressiva do direito e, de um ponto de vista prático, como uma tarefa comprometida com cada ato de instituição do Estado. Por isso, a instituição de uma paz universal e duradoura não é apenas o objetivo último do Direito das gentes, mas é o fim terminal de toda a Doutrina do Direito, concernente à relação racional do homem com todo outro³¹.

Desta forma, ainda como nos informa Rohden, a paz estabelece-se como fundamento, característica e norma da política, diferenciando-se da simples paz, visto que em Kant deve ser perpétua, pois, uma paz que não seja perpétua não passa de um armistício, um simples tratado de paz.³²

À Paz Perpétua se evidenciaria como o projeto de realização da paz entre as nações que ao se desenvolver lentamente explicita de modo quase descritivo o desenvolvimento prático da própria história e a prática exposição da filosofia da história kantiana. Por isso mesmo, o elemento basilar desta proposta denominada *À Paz Perpétua* não é se ela pode ou não se

³⁰ KANT, E. *A Paz Perpétua*, Op. Cit. (74).

³¹ ROHDEN, Valério (coord.), *Kant e a instituição da paz*, Introdução, Instituto Goethe, UFRS, Porto Alegre, 1997 (p.11)

³² ROHDEN, Valério (coord.), *Kant e a instituição da paz*, Introdução... Op. Cit. (p. 13)

realizar, mas efetivamente, ela ganha sentido na medida em que promoveria a forma de sociabilidade em direção à paz.

A paz perpétua é uma tarefa a ser cumprida passo a passo, mesmo que nunca seja atingida; é uma ideia que se articula com outras ideias político-jurídicas que também são princípios para a direção da ação, os homens devendo agir como se fossem realizáveis³³.

Ou ainda como aponta Gerhardt, ao esclarecer que a invocação retórica do direito seria uma das mais antigas e significativas do Direito Político. Talvez, sugere o autor, poder-se-ia dizer que tal invocação já esteja posta desde o primeiro discurso político público proferido. Contudo, não se pode limitar o pensamento político prático de *À Paz Perpétua* simplesmente a esta evocação, visto que Kant extrai desta relação entre política e direito uma *reivindicação retórica do direito*. Contudo, Kant apontaria a fundamentação filosófica do Direito como demonstração da capacidade do homem satisfazer suas pretensões³⁴. E assim conclui tal avaliação:

Kant dá aqui o primeiro passo para uma reavaliação: pela primeira vez ele usa a retórica do direito ou, mais precisamente, a sua evidente imprescindibilidade na política como demonstração de uma disposição para a melhoria das relações. Isso por si só já faz com que o projeto *À paz perpétua* seja um acontecimento na literatura político-filosófica. Mesmo se o tratado não contivesse nada além desse argumento, ele mereceria uma posição hierárquica elevada ao lado das obras políticas de Platão, Aristóteles, Maquiavel e Hobbes, pois aqui a política é apreendida na sua lógica própria e ligada à autopretensão do indivíduo, que atua em público³⁵.

É sob este prisma que se interpretaria o pequeno escrito de Kant, pois, em sua aparente simplicidade, condensa-se, no mínimo, toda a sua filosofia do direito. Na assertiva de Gerhardt, a própria “*paz seria o objetivo político onde coincidiriam a experiência histórica e*

³³ TERRA, Ricardo, *Política Tensa. Ideia e Realidade na filosofia da história de Kant*, Op. Cit. (p. 73)

³⁴ GERHARDT, Volker, *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord.) *Kant e a instituição da...*, Op. Cit. (p. 48)

³⁵ GERHARDT, Volker, *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord.) *Kant e a instituição da...*, Op. Cit. (p.48-49)

*os argumentos racionais*³⁶³⁶. Daí um percurso prático exposto por Kant em seus 9 artigos, 6 preliminares e 3 definitivos. Contudo, tal coincidência, devemos bem observar, sempre consideraria a não total adequação entre o sensível e o suprassensível, de modo que observaríamos a contínua linha de ruptura entre os dois planos da realidade. Por isto mesmo, o próprio processo histórico nos daria argumentos que distem dos princípios apriorísticos. Em outras palavras, o processo histórico embora tenha como finalidade e regra a realização da ideia, a identidade de ambos os planos permite-lhes uma relação donde se possa observar a “tensão” entre um e outro. À Paz Perpétua, portanto, embora seja considerada o coroamento da filosofia do direito kantiana, não afirmaria a realização sensível da ideia, como se fosse um terceiro termo, mas exprimiria de forma importante esta “tensão”. O importante da crítica kantiana, contudo, não seriam nossas discordâncias a respeito da sociedade civil, o que se apresentará necessariamente em nosso excerto sobre Marx, mas na posição relacional entre o lógico e o histórico como resultante da problemática crítica.

A razão a priori da crítica de Kant levaria à história não conciliada aos pressupostos morais de liberdade e ao Estado civil, como consideramos, mas que ela se manteria como condição inexorável da humanidade. A metafísica kantiana, portanto, traria uma diferença mais do que significativa de sua relação para com a história, no que diz respeito à comparação para com a história do materialismo de Marx. Considere-se a importância desta comparação na medida em que a manutenção do resgate da metafísica de Kant em Marx não coincidiria com as determinações dialéticas entre metafísica/lógica e história. Na abertura do sistema, pela crítica negativa, a negatividade da crítica de Marx, justamente a partir da negação hegeliana, teria de incorrer numa negação de todos os seus termos, tanto de matéria de dialética quanto o de história. Se para Kant esta história seria inexorável, ainda que sob o critério de sua não adequação para com as determinações metafísicas e ou morais, em Marx, sob a negação hegeliana, a história seria negativa, dada a sua inerência ao tempo de trabalho, não ontológico, de modo que ela estaria circunscrita à condição da história do trabalho e só como tal poderia ser história (nossa referência a Marx, entretanto, é à crítica de O Capital...).

³⁶ GERHARDT, Volker, *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord.) *Kant e a instituição da...*, Op. Cit. (p. 41)

Aqui, teria de ser a negação da história do Estado e sua sociedade civil, não sua inexorabilidade transistórica. A negatividade do trabalho coincidiria com a forma negativa da história, aquela que não transcende seu próprio tempo, assim, como consciência própria da sociedade capitalista e auto revolucionária, na medida do desenvolvimento de suas forças produtivas. Aqui, ao contrário de Kant, o processo é o de perecimento do Estado e não de sua manutenção.

O resgate da metafísica em Marx, portanto, se traria esta permanência à crítica de Kant, ao mesmo tempo, consideraria o invólucro mercantil de toda forma de consciência e a história permaneceria fora do mesmo. Deste ponto de vista, a história teria de estar sob o invólucro das contradições categoriais da forma social capitalista, do que a transcendência histórica ao mundo presente teria de coincidir com a transcendência ao próprio histórico. A contradição do histórico apresentada na crítica de Marx se daria na unidade entre teoria e prática, já que nesta encontraríamos o limite da crítica teórica de modo que a própria superação do capital (herança da dialética de Hegel) se faria sob o prisma do invólucro daquilo que não se superou e, assim, superar guardaria um forte sentido de manutenção do não superado, pois somente nesta última condição deter-se-ia a consciência de superação. Nesta medida, a história como a passagem para outro modo de produção seria possível tão somente sob a consciência do capitalismo não superado. Esta forma da contradição entre lógica e história, entretanto, tornar-se-ia possível devido à forma da negação hegeliana que abre o sistema da crítica para a sua própria derrocada. A partir disso, a dialética de Hegel constituir-se-ia nesta metafísica do sujeito e objeto como passagem entre uma metafísica estrita do sujeito (Kant), para a metafísica do sujeito e objeto propriamente social de Marx.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto, *Deux notions de la Liberté dans la pensée politique de Kant*, In: WEILL, E. e outros, La philosophie politique de Kant, Annales de philosophie politique, 4, Presses universitaires de France, s/d..

GERHARDT, Volker, *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord.), Kant e a instituição da paz, Instituto Goethe, UFRS, Porto Alegre, 1997

GIANNOTTI, José Arthur, *Kant e o Espaço de uma história Universal*, In: KANT, Immanuel - Ideia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita, TERRA, Ricardo (org.), Trad. Rodrigo Neves e Ricardo Terra, Coord. Marilena Chauí- Brasiliense, SP, 1986.

HASSNER, Pierre, *Immanuel Kant (1724-1804)*, In: STRAUSS, Leo & CROPSEY, Joseph (compiladores), história de la filosofia política, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

KANT, E. A Paz Perpétua, Editora Livraria, Educação Nacional Ltda., Porto, 1941.

LEBRUN, Gerard, *A razão prática na crítica do juízo*, In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (org.), Sobre Kant. Lebrun, Iluminuras, SP, 2001.

LEBRUN, Gerard, Kant et la fin de la métaphysique, Armand Colin, Paris, 1970. LEBRUN,

Gerard, *Uma escatologia para a moral*, In: KANT, Immanuel - Ideia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita, TERRA, Ricardo (org.) Trad. Rodrigo Neves e Ricardo Terra, Coord. Marilena Chauí.- Brasiliense, SP, 1986, pp.75-102.

ROHDEN, Valério (coord.), Kant e a instituição da paz, *Introdução*, Instituto Goethe, UFRS, Porto Alegre, 1997.

ROUANET, Luiz Paulo - A paz perpétua. Estudo sobre o pensamento político kantiano, Mestrado, Departamento de filosofia, Faculdade de filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP, 1993.

TERRA, Ricardo, *A arquitetura da filosofia prática kantiana*, In: Studia Kantiana I (1)1988, (pp.291-305).

TERRA, Ricardo - *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, In: KANT, Immanuel - Ideia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita, TERRA, Ricardo (org.) - Brasiliense, SP, 1986, Trad. Rodrigo Neves e Ricardo Terra, Coord. Marilena Chauí..

TERRA, Ricardo, Política Tensa. Ideia e Realidade na filosofia da história de Kant, Iluminuras, Fapesp, SP, 1995.

TERRA, Ricardo, *Juízo político e a prudência em à Paz Perpétua*, In: ROHDEN, Valério (coord), Kant e a instituição da Paz, Goethe Institut, Editora da UFRS, Porto Alegre, 1997.

**TRÊS ESTUDOS CRÍTICOS: KANT, HEGEL, MARX E O RESGATE DA METAFÍSICA PARA A CRÍTICA À
ECONOMIA POLÍTICA.**

A DIALÉTICA SOCIEDADE NATUREZA PARA A CRÍTICA SOCIAL DE MARX

ANSELMO ALFREDO

**EXCERTO 2
VOL 1**

**Tese apresentada ao concurso de Livre Docência em
geografia econômica II, do Departamento de
Geografia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.**

ANOTAÇÕES SOBRE O COMEÇO.

**O PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO E O FIM DO SUJEITO NA
METAFÍSICA CRÍTICA DE HEGEL.**

EXCERTO 2

VOL. 1

Por Anselmo Alfredo

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. (Marx, L. I, v. 1, 26)

Capítulo 1

2.1. 1 O lógico e o histórico no princípio da concretude crítica de Hegel

Difícil dialogar com Hegel de *A Ciência da Lógica*, sem que seja pelo seu contraditório “começo”, ao mesmo tempo, difícil não reconhecer, se não for dizer muito, que a negação identitária desta dialética só seria possível ao se negar a dialética de Kant, discutida em nosso primeiro excerto. Para Hegel, a negação a Kant formaria o positivo do ser que estaria numa relação necessária para com o negativo, de modo que a negação não efetivaria a positividade do sujeito kantiana almejada. Não se dispensaria meramente o que se pôs como metafísica transcendental kantiana, contudo. O “entendimento”, ao contrário, seria momento da razão dialética. O que resulta desta relação entre entendimento e razão seria a forma essencial da metafísica – entretanto, já resgatada por Kant – na efetividade do real como mediação da contradição em Hegel. A mediação da dialética hegeliana, entretanto, reconheceria a universalidade do real na forma kantiana do “entendimento” como momento a ser negado pela “razão”.

O “começo” hegeliano, assim, colocar-se-ia como negação do princípio transcendental kantiano em que o tempo, como sucessão do antes e do depois, seria inexoravelmente forma de acesso (intuição sensível) ao real. A negação de Hegel a Kant, assim, negaria a verdade inatingível – a coisa em si kantiana – reconhecendo-se o inatingível como forma do real e não mera incompletude espacial ou temporal do pensamento ao real. Na “intuição sensível” de Kant, o em si ficaria para além desta e incompreensível a ela, dado o *a priori* estético transcendental. Em realidade, este inatingível da *Crítica da Razão Pura*, ao ser momento do real, redefine e limita a própria razão ao seu antípoda

positivo do entendimento. A razão, assim, e isso veremos, não seria o universo do todo cognoscível, ao contrário, seu ser deteria o incognoscível como forma universal do real. A razão, assim, embora negando a metafísica kantiana, reporia os limites de si na relação para com o real através do entendimento kantiano. Certamente, aqui estaria a forma da “crítica da razão pura” em Hegel. Contudo, o real não estaria dado, mas tê-lo como real seria já o universo da contradição real mediada pela metafísica. A totalidade do conhecimento incluiria o desconhecimento como sua totalidade e não falta dela. A simultaneidade da contradição de Hegel, ao negar o sucessivo temporal a priori e estético da *Crítica* de Kant, constituiria uma diferença dialética entre ambas as críticas.

Em Hegel, a sucessão não seria uma inexorabilidade, dado o princípio da contradição que a mesma traria para com o simultâneo. Só aí tanto uma como outro seriam colocados estritamente na relação de simultaneidade, tal qual princípio e começo. A forma desta indeterminação do real para com a verdade do mundo se manteria em ambas, mas isto não impediria que se pensasse a simultaneidade como negação da mera sucessão temporal. O sistema de Kant, ao se fechar na estrita compreensão do pensamento, não evitou sua negação da sucessão temporal que fundamenta o isolamento positivo do pensamento em relação à coisa em si, como princípio, a priori estético. A pergunta sobre o começo pressuporia, para Hegel, a contradição começo e fim. Assim, a contradição antecederia o próprio começo. O princípio lógico é o da contradição, não sucessiva..

Nesta medida, a própria metafísica da “estética transcendental”, só racional se não for contraditória, não sustentaria, na crítica de Hegel, a sua estrita determinação positiva. Não obstante, ter a total razão do sujeito, pressuposto (senão pretensão) da *Crítica* transcendental de Kant, não evitou a simultaneidade de o pensamento do sujeito ser objeto de si mesmo, ou ainda, da contradição ser o princípio do começo.

Começar, entretanto, para Hegel, pelo estrito começo, seria reconhecer o entendimento de começo, cuja identidade inexorável seria o fim. A transcendentalidade kantiana, entretanto, estaria negada em sua identidade entre “começo” e “princípio”. A distinção entre começo e princípio em Hegel marcaria essa forma negativa de ser do tempo, como gênese temporal de tudo, o de toda causa preceder o efeito. Qualquer categoria posta como real ou coisa em si estaria, nas palavras de Hegel, precedida pelo princípio da

contradição. A contradição começo-fim, ao preceder o começo - porque todo começo seria a negação de fim, e vice-versa – poria o princípio da contradição constituindo o real como mediado e assim a sucessão temporal não seguiria os preceitos ideais da metafísica estética kantiana. O tempo, assim, seria mediação contraditória de começo e fim, porém, como negação da gênese meramente temporal do ser. Dizer que a contradição precede o começo, não seria uma contradição nos termos, em Hegel, porque o tempo dessa contradição que precederia o tempo, também seria o imediato mediado da simultaneidade entre começo e fim. O tempo enquanto começo e fim, portanto, só seria possível no interior da contradição e como forma dela, jamais exterior à mesma, como identidade entre gênese e princípio.

Nesta forma negativa da crítica, resultaria, na contradição de Hegel, que o começo para a filosofia, aliás, se formaria como consciência estritamente moderna. A própria história, portanto, estaria no universo desta contradição entre começo-gênese e princípio, cuja diferença entre tais sistemas filosóficos (Kant e Hegel) se faria como a própria contradição dialética na crítica de Hegel. A importância de Kant na crítica de Hegel seria a estase do positivo na dialética deste último. O universo moderno a que ambos pensadores se encontram, diante do amplíssimo conhecimento de Hegel a todo conhecimento filosófico, científico, exotérico ou não, até o seu tempo, permitiria-lhe reconhecer os sistemas filosóficos necessariamente relacionados ao mundo moderno:

Só nos tempos modernos surgiu a consciência de que é difícil achar um começo à filosofia, e se discutiu amplamente a razão desta dificuldade, assim como a possibilidade de resolvê-la. (Ciencia de la Lógica (C.L.), 63)

Nesta medida, o problema a que se chega é se este começo do conhecimento ou razão filosófica é o da coisa mesmo, ou ele se assentaria no pensamento, no sujeito da razão. Além disso, de que materialismo a metafísica hegeliana se trataria. Seguindo a diferença de princípio, entre sujeito objeto, a imediatidade da coisa em si lá como pura externalidade seria mediação subjetiva, não como falha da aproximação do universal ao singular, mas relação necessária constitutiva de real. O começo, identidade de fim seria, no argumento de Hegel, a contradição preceder o começo, então, como princípio e não gênese. O princípio de contradição como a negação do começo. A verdade hegeliana, portanto,

estaria nesse universo entre gênese e lógica, mas não fora dele, sendo a contradição a mediação identitária do ser.

Para Hegel de *Ciência da Lógica*, o *prius* e o posterior se associariam entre si e, respectivamente, à relação sujeito objeto. Nesta medida, do ponto de vista da relação mediada e identitária do real não se trataria tão somente do “conteúdo”, na forma do “pensamento abstrato antigo”, mas da “atividade subjetiva”, isto é, a relação sujeito objeto colocar-se-ia como o universo do real. A diferença é que assim colocados os termos entre metafísica e coisa em si externa, nessa relação recíproca e inevitável, o “*prius*” seria duplamente determinado, isto é, seria tanto a contradição do começo, como a de fim, tanto sujeito quanto objeto. Tal “*prius*”, entretanto, também estaria na contradição de fim, que somente seria fim, na medida em que o primeiro (sujeito pensante, para Kant) também fosse identidade do fim, ou do último. É no interior dessa contradição que se poria a gênese temporal de Kant, já para Hegel, a contradição como crítica à crítica kantiana. Disto transcende-se para a objetividade da relação sujeito objeto, já que o “*prius*” se identificaria com o pensamento, com o “conhecer”, enfim, com a “intuição sensível” ou a “estética transcendental”, mas que em Hegel isto seria a totalidade do real que fundaria o próprio sujeito da razão (pensante) na relação com o desconhecido, ou o objeto. Nesta medida, para Hegel, não se teria a plena iluminação kantiana nem do sujeito, nem do objeto.

O sujeito, na negativa de Hegel, seria momento e forma do objeto, a partir do que a objetividade, enquanto a posteriori, se realizaria somente se este a priori fosse sua identidade. No extremo, a *Ciência da Lógica* negaria o fundamento da estrutura do sistema de Kant, a da separação entre sujeito e objeto, de modo que o tempo (mas também espaço, já discutimos isso no excerto a respeito de Kant) seria forma estrita do sujeito e transcendental ao objeto. Ao contrário, na *Ciência da Lógica*, o real não se limitaria à fenomenologia da “Estética Transcendental” de Kant, mas que deteria o pensamento como determinação de existência. O ser existir, assim, seria um vir à existência, e não algo dado, independente do pensamento, ou das determinações do começo.

A prova de Deus da “estética transcendental”, entretanto, de que não se poderia pensar a não ser pelo tempo (sucessão) e espaço (externalidade, o sentido do que é externo e me dá o entendimento do ser em si lá fora de mim, sujeito pensante) mostrar-se-ia

insubsistente, na forma negativa da contradição hegeliana. Tratar-se-ia de passar da forma positiva da fenomenologia sensível de Kant, para o negativo, enquanto forma essencial da contradição. Nesta simultaneidade do negativo, que também estaria no positivo, como sua identidade, a sucessão seria momento conceitual e, por isso, superado (negado) como identidade do ser. Aqui teríamos uma diferença de totalidade. Para Kant o começo pelo empírico permitiria vê-lo como externalidade na medida da incompletude da razão em relação à coisa em si. Para Hegel, ao contrário, o sim e o não do conhecimento a respeito do objeto universalizaria a razão dialética e isso seria o total do real, sem resto.

Se em Kant o espaço remete ao limite do pensamento, em Hegel, contudo, a determinação do objeto não seria o inatingível do pensamento, do conhecimento, mas que o real, enquanto totalidade, se faria como contradição sujeito objeto. Ter-se-ia a inescapável forma da metafísica, exatamente, mas sua unidade para com as determinações de conteúdo (sujeito *versus* objeto, concreto *versus* abstrato, por exemplo) constituir-se-iam na totalidade do real. A cisão sujeito objeto não estaria dada de forma absoluta, mas que tal cisão, em sendo entre tais termos e não outros, seria a identidade mediada, a relação da qual se busca escapar enquanto entendimento. Contudo, tal escape positivo não subsiste à forma negativa da dialética hegeliana, inclusive porque evitar ou se fechar positivamente ao negativo (“desprendimento”, nos termos de Hegel, citado mais abaixo) a crítica de Hegel teria considerado uma relação necessária entre ambos e não a ausência desta. A verdade enquanto contradição reconheceria a unidade entre os termos que, na forma transcendental kantiana, se separariam e assim constituiriam formas positivas do entendimento, o que levaria a simples imediação, tanto do sujeito, quanto do objeto.

Não existiria em Hegel a verdade inatingível, exatamente. Não chegar à verdade revelaria a inverdade como forma essencial do real. A inverdade não seria forma de incompletude, como fica em Kant. A lembrança neste momento (65) da *Fenomenologia do Espírito* se faria necessário para localizar a crítica kantiana no seu limite estético, já que determinada pela sensibilidade dos sentidos humanos. Esta localização da crítica kantiana no universo da razão se daria pela distinção entre “certeza sensível” e “verdade”. Para Hegel, entretanto, o conhecimento do objeto seria o

conhecimento da própria razão (65), porque ela seria constitutiva do objeto enquanto tal. Nesta medida, a certeza teria de ser negada pela verdade do ser, isto é, reconhecer-se-ia, pela segunda, a mediação identitária da primeira, mas também momento da simultaneidade conceitual que, assim, negaria a) a inessencialidade da inverdade; b) a mera separação entre sujeito e objeto que o entendimento buscaria provar:

(...) *A lógica é a ciência pura*, ou seja, o saber puro na amplitude total de seu desenvolvimento. Mas esta ideia se determinou em tal resultado como aquela que é a certeza convertida em verdade, a certeza que por um lado já não está frente ao objeto, senão que o converteu em interior e o conhece como a si mesma; e que por outro lado renunciou ao conhecimento de si mesma como de algo situado frente à objetividade e que é sua negação. Se desprende desta subjetividade e constitui uma unidade com este seu desprendimento. (...) (65)

A verdade seria a certeza como momento simultâneo da forma conceitual da contradição que, ao se negar enquanto certeza apodítica kantiana se identificaria à própria verdade, negação de toda determinação fixa. A negatividade desta seria conhecimento de si e, ao se reconhecer como certeza da externalidade, teve de se negar enquanto esta externalidade, na medida em que este conhecimento de si não é mais mera posição do eu frente ao objeto. A certeza se assumiria como o pensar que não é a verdade, por isso a sua negação como a sua verdade, já que na dialética de Hegel não se poderia deter a subsistência do puro positivo a que tal certeza se aproximaria.

Assim, a não verdade do ser (certeza da coisa existente fora de mim), a sua indeterminação, “o ser carente de reflexão” (75), relacionar-se-ia ao refletir-se. A sua carência, enfim, seria de reflexão e por isso deteria a verdade como negação da exatidão e da certeza apodítica do externo ao sujeito. Nesta medida, a verdade seria a identidade negativa do ser nesta passagem. No que diz respeito à verdade, enquanto razão do sujeito, seria a objetividade negativa da contradição que, assim, incluiria o sujeito na identidade do desconhecido que forma o objeto. O objeto, portanto, o desconhecido que funda o sujeito. Assim, para Hegel, a relação sujeito objeto teria de ser superada, porque, se sujeito, então o desconhecido (objeto) lhe é constituinte. Para Kant não, o sujeito pretende-se todo

esclarecido em sua crítica. O limite de sua razão, em Kant, seria o não conhecimento do objeto.

Ainda que Hegel reconheça as determinações do resgate da metafísica de Kant, a localização da mesma na efetividade do real constituiria uma diferença dialética, isto é, negativa, em relação ao entendimento kantiano. Deter a razão ou a verdade como sentido ou conteúdo do conceito seria a forma da contradição e não sua superação. Nesta medida, para Hegel, a exatidão do sujeito kantiano não coincidiria, em *Ciência da Lógica* com sua (do sujeito) verdade. A superação da verdade seria já a ilusão de sujeito, pois só na forma do que se não conhece ter-se-ia a verdade como forma do conceito e de sujeito. A essencialidade desta negatividade da crítica de Hegel não isolaria, entretanto, os termos do conceito, suas categorias, aqui, por ora, as de sujeito e objeto.

Nesta medida, ainda que se detenha aqui a impossibilidade da abrangência absoluta da lógica por sobre as determinações de seu próprio preceito de verdade, numa aproximação à metafísica kantiana da coisa em si, difere essencialmente, na medida em que a “existência” hegeliana não se independeria do pensamento que é constitutivo do objeto somente enquanto ele é o não revelado. Nesta não revelação do objeto e que é sua própria identidade de objeto, formar-se-ia o sujeito, portanto, não independente do objeto. Na crítica de Hegel, o sujeito da razão absoluta do real se negaria, tal qual na dialética de Kant, como a indeterminação, que se refere ao dogmatismo metafísico. Contudo, a radicalidade da negação de Hegel atingiria a própria forma do sujeito que, numa relação necessária, seria, ao mesmo tempo, negação do objeto, no sentido de que não seriam determinações que se manteriam como sistema filosófico ao se atingir a forma do conceito, como razão que se conhece a si mesma. Não seria, então, o caso de se ter um sistema filosófico do sujeito e outro sistema do objeto. Seria uma contradição nos termos manter, sob o princípio da contradição, o sujeito mesmo com todo esclarecimento do objeto. Aqui teríamos a radical diferença à crítica de Kant, na qual o sujeito plenamente revelado teria forma exata e indelével.

A “doutrina da subjetividade”, entretanto, seria o reconhecimento de que o sujeito da razão cognoscente, como começo seria ilusão, porque a contradição seria objetiva

e o sujeito só se faria no interior da objetividade que, enquanto tal, o negaria na forma de mero sujeito positivo ao lado do objeto. Não haveria, na crítica de Hegel, a verdade totalmente verdadeira, ou positivamente verdadeira, em que a razão tão somente não atingiria a sua completude. Mas a busca da verdade, a necessidade da verdade sobre o princípio e o começo, seria a própria forma da crítica que busca responder a essa questão. Nesta medida, se atingida a verdade assim meramente absoluta (cujo “meramente” a “idéia absoluta” da *Fenomenologia do Espírito* já criticara) tanto sujeito, quanto objeto não se fariam mais como categorias do sistema da crítica. Nesta medida, a negatividade da relação entre começo, fim e princípio, na crítica da *Ciência da Lógica*, seria a negatividade do sistema da crítica fundado na relação sujeito objeto (começo e princípio). O terceiro ou último livro, da referida obra, teria como fim o próprio sujeito, aquele que seria o começo das formas positivas do entendimento. A inverdade e a própria verdade se dissipariam como formas da existência, do ponto de vista de seu conhecer do objeto como o conhecer da própria razão, quando da relação negativa e identitária entre sujeito e objeto. O seu próprio sistema que inclui a verdade, entretanto, seria historicamente determinado, pois a verdade conceitual da razão seria “o fim do sujeito” hegeliano da razão .

O fim, nesta medida, seria momento da existência do sujeito, se revelando enquanto tal, justamente em sua doutrina. O sujeito, se começo é fim, teria o terceiro termo, justamente, como a negação de sua verdade historicamente atingível, já que ela seria negativa. O sucessivo, assim, não estaria naquilo que resgataria a eternidade ou a transcendência de seu método à sua própria crítica. O sistema da verdade lógica seria historicamente impossível. Já que a subjetividade é pressuposto da razão meramente absoluta (somatória) do objeto, estaria – como expressa Hegel no terceiro livro de *Ciência da Lógica* – negada, dada a objetividade da relação sujeito objeto que inevitavelmente fundaria o próprio critério de verdade. Nesta medida, o sujeito absoluto e cognoscente, mesmo que seja de si, seria a ilusão de sujeito que fundaria sua verdade. A negatividade de Hegel estaria na universalidade essencial de negação de seu próprio sistema filosófico de verdade. Não como contradição nos próprios termos da crítica de Hegel, mas

como revelação de sua própria verdade, assim, negativa, na medida em que o objeto é identitário da forma de sujeito.

A pergunta pela razão seria o irracional insuperável da própria razão conceitual, na qual a doutrina da subjetividade se localizaria. “Todo real é racional”, entretanto, não incluiria a forma panlógica do sistema de crítica. Ou seja, a condição subjetiva estaria inevitavelmente relacionada à consciência conceitual de que o sujeito seria o ilusório constitutivo dessa razão, dado o objeto como o desconhecido identitário da razão subjetiva. Se para Hegel, a crítica de Kant devém a partir da negação de seu princípio (transcendental), tal negação passa a se colocar como forma da dialética e de seu sistema de crítica que, entretanto, incluiria a negação do próprio sistema, já que fundado na contradição sujeito objeto.

A forma conceitual, entretanto, do universal (U), particular (P), individual\singular (I\S), reconheceria o “Eu” em que a subjetividade se faria como objetividade da contradição, de modo que ser subjetividade se faria como momento (necessidade lógica) da mesma. Assim, o individual, na forma conceitual de *Ciência da Lógica* hegeliana, conferiria a ilusão do estrito “eu” como sua identidade. Este, na forma do conceito, seria uma das determinações particulares do ser, como determinação de existência e existe por esta relação e somente nela (IPU). Sob a crítica de Hegel, Kant não teria transcendido esta dimensão ilusória do real.

A forma assim IPU (individual ou singular, particular, universal), seria a condição ilusória de UPI, visto que nesta última o indivíduo já seria o universal como seu limite identitário, diferente da primeira forma (IPU) em que a universalidade se daria pela soma das partes. Não se poderia, assim, isolar a verdade de sua ilusão:

Por causa de sua imediação estes termos [IPU], como determinações que se referem somente a si, são em conjunto um *conteúdo singular*. Portanto, a particularidade constitui primeiramente o termo médio, ao reunir de *mediato* em si os dois momentos da individualidade e da universalidade. Por causa de sua determinação, de um lado ela [a particularidade] está subsumida sob o universal, de outro lado, está subsumido sob ela o individual, frente ao qual ela tem universalidade. (587)

A negação da soma das partes põe a forma matemática de IPU como momento negado e, assim, forma particular do conceito. A certeza sensível (*Fenomenologia*) ou ser (*Ciência da Lógica*), o nível da aparência, seria retomada, agora, como simultaneidade da forma conceitual, da relação sujeito objeto, em que o primeiro, como isolamento (isolamento em si mesmo do sujeito da estética transcendental kantiana) seria a negação necessária (relação) enquanto totalidade do real, porque o sujeito é objetivo em sua relação identitária com o desconhecido e, portanto, tal objetividade seria forma da verdade do sujeito. Disto não se poderia ter a verdade estrita do sujeito. Negar o “entendimento” kantiano teria sido forma da negação dos princípios de tal sistema, no sentido de serem eternos, porque positivos, apodícticos. Aqui teríamos uma inversão do positivo kantiano para sua negação na razão hegeliana. Marx teria feito essa inversão em relação a Hegel? No seu devido momento...

A negatividade conceitual reconheceria a finitude histórica do sistema da crítica como que constitutiva – tal finitude – de sua própria lógica. O histórico, o sucessivo, o tempo meramente dado só teria sentido na forma ilusória – da certeza sensível – posto na negatividade essencial de *Ciência da Lógica*. Isto como forma da crítica e não necessariamente sua incompletude como crítica, nos termos já considerados da *Crítica* kantiana. Hegel, aliás, reconheceria a autocrítica no sentido desta negação sob as determinações do próprio conceito. Isto é, o universo da razão não poderia resultar em mera afirmação categorial.

A relação entre universal, particular e singular\individual (UPI) recobriria o real sem sujeito, dado que as formas particulares dessa relação conceitual (IPU, PUI) seriam formas do ser e do pensamento, cuja razão se constituiria pela relação entre particulares. Nesta o sujeito se poria objetivamente enquanto tal e, assim, no universo das formas particulares possíveis. Na negatividade da contradição hegeliana, o problema seria que o sujeito só seria possível no universo de tais contradições, de tais formas particulares e não isolado como um “prius” transcendental e fixado no ponto subjetivo\singular\individual. Para a crítica de Hegel, ao contrário, a condição de predicado seria tanto a de sujeito como a de predicado, o mesmo se recorrêssemos à condição do sujeito. Assim, estar no princípio

(IPU) ou no fim (UPI) seriam formas objetivas do sujeito e a verdade incluiria a unidade entre ilusão e contradição.

Em Hegel, o sujeito da razão total estaria, no mínimo, redefinido, senão negado. Embora este seja assunto relativo à forma conceitual, coloca-se aqui dupla divergência que se nos aproxima de nossa consideração relativa a Hegel. Primeiro, a forma do sistema hegeliano seria a de que no conceito ou em sua forma ideal, não se pressuporia a revelação de tudo. O idealismo como realização do real não seria nossa melhor aproximação em relação à obra de Hegel principalmente a aqui considerada mais de perto. A segunda, que está em Lukács de *História e Consciência de Classe*, seria a cobrança ao Marx de *O Capital* do terceiro termo hegeliano, o da superação histórico revolucionária. Para Lukács, este estaria em Hegel e não em Marx e, aprovada no primeiro, faltaria na crítica do segundo. Ao que pese a não exclusão do terceiro termo, na dialética de Hegel, a forma deste terceiro seria a negatividade de algo meramente dado e acabado, como se fora a verdade a que se chegaria como superação. No invólucro do conceito, enfim, o sujeito da razão, seja histórica ou individual, se mostraria na figuração da certeza sensível em que não se teria o individual como momento do universo de suas formas particulares. Assim, IPU se faria como a forma ilusória de UPI.... e a consciência revolucionária não viria do sujeito racional iluminista. A crítica de Hegel, portanto, teria de coincidir com a crítica do sujeito. Isto, certamente, funda nossa discordância a respeito da crítica de *História e consciência de classe*, tanto em relação a Hegel, quanto a Marx, no que diz respeito à crítica de Lukács.

Marx, ao contrário, seria mais hegeliano do que exigiria Lukács (que lhe cobra ortodoxia hegeliana) sobre a necessidade de preenchimento dessa lacuna na crítica de *O Capital*. O caso, entretanto, seria o da qualidade da negatividade do terceiro termo e sua não revelação e sujeição da razão aos seus próprios preceitos, de modo que a superação seria o limite a partir do qual, enquanto razão e por ser o racional, não se daria, já que assim tanto razão quanto superação fariam parte da razão de sujeito. Este último, retomemos, existente na medida da irracionalidade identitária do objeto. O superado como reconhecimento da razão só se faria sob a ilusão de sujeito e assim, o sujeito superador uma aporia, na dialética

de Hegel, porque a negatividade da crítica hegeliana teria de atingir o próprio *sujeito da razão*. Na crítica de Lukacs, ao contrário, tratou-se de reafirmá-lo.

O terceiro termo, entretanto, revelaria a finitude da lógica pressupor tudo abarcar, ou ela não seria lógica e a superação temporal a ilusão negada pela simultaneidade dos contrários, aqui, sujeito e objeto; particular e universal. O fetichismo como resultado do terceiro termo em Marx, se aproximaria da verdade hegeliana a respeito da existência. Nesta medida, ao contrário de Lukács, dizemos que Marx, em sua “crítica à economia política”, seria ortodoxamente hegeliano, no que diz respeito à forma do terceiro termo conceitual, se considerada a autocrítica panlógica que Kant permite em relação ao sujeito. A ilusão de sujeito da razão também seria a revelação do fetichismo da renda da terra que se faz como o terceiro termo social e lógico da crítica do Marx da maturidade. Pois a renda da terra, como o terceiro termo da crítica social de Marx, também não levaria à superação da razão em relação ao irracional e fetichista. Isto veremos com mais atenção no respectivo excerto – o seguinte – a respeito da metafísica social de Marx.

Para Hegel, a razão de princípio – unidade entre começo e fim - seria a verdade do começo a partir do sujeito. Este aliás só se efetivaria nessa relação que são determinações da própria existência. A existência, enfim, do sujeito e do objeto. Sua verdade seria sua determinação na constituição das formas do próprio conceito, do real, como ilusão da mera identidade entre princípio e o começo. Este, aliás, a ilusão daquele. Sem que se adentre aqui a respeito de tais determinações conceituais, o faremos no devido momento, queremos, entretanto, marcar o que consideramos uma diferença essencial da crítica de Hegel, o universo crítico, negativo do sujeito, que em Kant estaria sob o positivo ontológico do ser pensante, do ser do entendimento e que se daria pela sensibilidade de intuir o mundo pelo filtro a priori transcendental do sujeito kantiano (espaço e tempo). Colocado entre parênteses o sujeito como determinação imutável formaria a “intuição sensível” nos termos da *Crítica da Razão Pura*. Contudo, isto seria apenas o primeiro momento da razão hegeliana como “certeza sensível”. A crítica de Hegel, entretanto, colocaria tempo e espaço como momentos internos da contradição da existência e não mera externalidade ao objeto, como pressuporia a *Crítica* de Kant. Entre a *Crítica* de Kant e a de Hegel, então, teríamos a inversão: da essênciaXaparência; da relação

sujeito objeto; da relação entre o universal e o particular; do interno(tempo) e do externo (espaço); do completo e do incompleto; do começo e do fim; enfim, uma inversão entre os sistemas filosóficos...

Todavia, dada a importância da crítica kantiana, em mostrar a identidade do conceito pelo seu limite em relação à coisa em si mesma, tornar-se-ia possível levar às determinações da essência e do conceito a negatividade da própria crítica ao dogmatismo. A crítica ao dogmatismo, nesta medida, seria “momento” da crítica dialética de *Ciência da Lógica*, mas esta romperia com o sujeito e com o objeto que a forma da essencialidade negativa teria de trazer, isto é, o negativo se constituindo como negativo de si mesmo, ou a subsistência do negativo. Se tal negatividade se forma nas determinações identitárias do conceito, ou a subsistência do negativo, então o movimento conceitual não se reafirmaria como a verdade iluminada do mundo. Haveria determinações ilusórias de sujeito, portanto, que moveriam a totalidade e a verdade hegelianas.

O entendimento, entretanto, se romperia no conhecimento da razão como conhecimento de si mesma. O conceito para Hegel não seria o universo do total desvelamento, mas do reconhecimento da objetividade da contradição, na qual o sujeito seria a ilusão que efetivaria o objeto. A razão absoluta dela mesma encontraria a contradição identitária de sujeito na formação objetiva do mesmo, dada a inexorabilidade de sua relação para com o objeto.

A existência, seja do em si ou não, estaria determinada por esta relação inextricável em que sujeito está objetivamente posto como momento da identidade do real. O “Eu” hegeliano, entretanto, estaria na afirmação negativa do sujeito, do eu ou do começo da “existência” para ficarmos com os termos relacionados. Daí a simultaneidade da contradição conceitual: o espaço, na crítica de Hegel em questão, passaria da externalidade sensível, da forma do entendimento (Kant), para a forma da contradição, numa passagem, entretanto, da situação de fenômeno para a de essencialidade. Isso porque, para Hegel, o espaço detém os momentos do conceito, portanto, internos (ponto, linha, superfície).

O sujeito, assim, se moveria na forma negativa da razão em Hegel. A sua razão seria o reconhecimento do ilusório como fundamento do sujeito, de modo que não se teria, na forma conceitual, o sujeito da razão, a não ser sob a ilusão de subjetividade que moveria o sentido da dialética como princípio, não como começo. Este seria forma da ilusão da relação sujeito objeto. O princípio da contradição seria negativo, no sentido de que teria como princípio o fim de qualquer princípio positivamente situado como ponto de partida seja do sujeito, seja do objeto.

A contradição entre começo e fim, pensada pelo conceito, não dependeria do sujeito para se constituir enquanto tal e, nesta medida, ele, na *Ciência da Lógica*, seria objetividade. As determinações de pura subjetividade, aliás, constituiriam o começo como puro positivo ilusório a ser negado. Tanto pela objetividade do sujeito, como pela subjetividade do objeto. A negação do sujeito, como negação da relação sujeito objeto e que levaria à negação do próprio sistema da crítica, como modo dela, seria expressão da forma da contradição na crítica da *Ciência da Lógica*.

Somente nesta forma ilusória do próprio sujeito, o objeto se faria enquanto tal, dada a ilusão de sujeito constitutiva da própria relação que funda (tal ilusão) o objeto em sua existência. Seria na identidade ilusória entre começo e sujeito que o próprio objeto se efetivaria. Todo o problema seria a forma dessa verdade, em que a consciência dessa contradição revelaria a objetividade do sujeito, dada a contradição que, negativamente, formaria o sujeito e não necessariamente partiria dele, como pressupôs a “Estética Transcendental” de Kant. Sem nos demorarmos nessa negação da crítica de Hegel em relação à *Crítica da Razão Pura*, esta consideração a respeito da diferença da forma do negativo em Hegel traria muitos dos sentidos da crítica social, que aparecerá no nosso excerto a respeito de Marx. A forma da metafísica e o seu resgate, contudo, faria a unidade entre tais críticas, como procuramos ressaltar a respeito das três críticas a que chegaria nossos estudos.

Assim, diferentemente, de Kant, em que a verdade é positiva, mas não se a atinge; para Hegel a verdade é a negação de sua própria pertinência enquanto tal, já que fundada numa razão subjetiva ilusória e auto negativa, que leva aos limites do próprio sistema de

verdade. Deste ponto de vista, à verdade não se falta chegar, pois que a negação dela seria a totalidade do verdadeiro. O sistema da verdade, da crítica, seria fundado na ilusão do sujeito da razão crítica e, assim, somente nesse universo se faria existente. Não se poderia chegar, entretanto, na verdade a não ser negativa. A queda da razão no sujeito (69), entretanto, seria só a primeira verdade (66), a ser negada pela simultaneidade entre sujeito e objeto:

(...) O que constitui o começo, o começo mesmo, tem por fim que ser tomado como algo que não pode ser analisado; tem que ser tomado em sua simples imediação não preenchida de conteúdo, ou seja, *como ser*, como o absolutamente vazio. (69-70)

Aqui o “começo” negado pelo princípio da contradição. Da antinomia entre sujeito e objeto, entre duas verdades separadas, ter-se-ia a contradição como verdade. Não se trataria da verdade subjetiva (a esta teria pretendido chegar Kant, considerando-se a crítica fundada na impossibilidade de verdade sobre o objeto) e outra objetiva, mas esta relação seria a forma da existência verdadeira de todo real. O objeto, na relação de sujeito, ganharia em determinação na medida em que não seria mais uma relação contingente, como aparece na condição objetiva e necessária do tempo e do espaço em Kant. O objeto sendo qualquer externalidade como coisa em si apreendida pela contingência e na forma espaço temporal se negaria na dialética de Hegel através da relação entre ambos e que, ao mesmo tempo, os efetivaria. Do ponto de vista da crítica da *Ciência da Lógica*, sem tal relação, enfim, não se teria nem um nem outro. O começo como pura subjetividade temporal em Kant, seria negado pela simultaneidade da contradição sujeito objeto em Hegel.

A objetividade do sujeito em Hegel é necessária e independente da forma exclusivamente subjetiva de ser, ela já formaria o objeto, tanto que Kant não conseguira evitar a objetividade do sujeito para o próprio sujeito. Este passa a ser objeto de sua (do sujeito) própria razão que, para Kant, seria puramente subjetiva. O desconhecimento que leva ao problema da razão e sua fenomenologia (mesmo em *Ciência da Lógica*) torna o sujeito objetividade, o sujeito é o da razão porque pressupõe-se o desconhecido, o não-racional, isto é, o objeto. Por isso, a identidade de sujeito à razão é positiva e, negativamente, teria de superar a própria relação sujeito objeto como forma conceitual do sistema. A negatividade como identidade desta ilusão de sujeito, que em Kant se faz como a

crítica ao “dogmatismo da metafísica”, a que “...tem o preconceito de progredir sem a Crítica da razão pura, ...” (KANT, v. 1, 1980, 17) destituiria o sujeito como princípio do conhecimento e da existência, na lógica de Hegel. Em Hegel, a contradição é que o sujeito é o da razão verdadeira do real, por isso sua negação (do sujeito), dado o *modus operandi* da verdade na dialética hegeliana.

Para Hegel, entretanto, haveria a subjetividade do próprio objeto, de modo que este não seria mesmo a coisa em si kantiana. Não seria o universo do desconhecido deixado fora do conhecimento, da razão, do não contraditório, mas ambos – razão e desconhecimento - seriam formas do limite identitário de real como totalidade e o desconhecido não seria falta de completude do racional, mas sua identidade negativa. Nisto, a razão subjetiva jamais realizaria o seu preceito de verdade, já que a inverdade é constitutiva dela.

Em *Ciência da Lógica*, somente nesse universo, entretanto, da relação sujeito objeto, perguntar-se-ia pela verdade do ser, seja pela “primeira” ou pela “segunda” (66), cuja relação seria saber se a verdade é o *prius* ou o *a posteriori* do ser. Do ponto de vista temporal (negativo), para Hegel teríamos a simultaneidade (espaço) entre ambos.

O universo da verdade, assim, se negaria enquanto forma meramente abstrata, da verdade dada, mas que ela se constituiria pelas categorias negativas e identitárias, levando-se, entretanto, à necessidade de sua superação. A própria cisão sujeito objeto, para Hegel, seguindo o que já cotejamos, caberia como realidade dos sistemas e, ao mesmo tempo, do mundo moderno. A resposta de Hegel sobre tal princípio não poderia ser a somatória de duas positivities, mas ao aceitar os dois momentos como princípio da contradição, a unidade teria de ser negativa. A passagem da forma fenomênica para a forma essencial seria essa somatória cujo resultado é o negativo como a identidade na diferença.

Se o espaço se daria em Kant na antinomia do divisível e do indivisível, a transcendentalidade não seria suficiente para resolver a contradição como não contraditória. O sim e o não da divisibilidade do espaço seria expressão da falta de razão e, assim, ter-se-ia que resolver tal antinomia/contradição na

transcendentalidade objetiva espacial: a externalidade para Kant, assim, seria o princípio, o “*prius*” que eliminaria a contradição como a verdade do pensamento. Assim, em Kant há a distinção entre “começo” e “origem”, isto é, entre a experiência e o pensamento a priori. (KANT, 1980, v. 1, 23). O começo seria empírico, mas a origem do pensamento subjetiva. Para Hegel, o problema todo foi esse isolamento que tornou ontológica a verdade do sujeito na *Crítica* de Kant.

Em Hegel a verdade da antinomia seria a simultaneidade de seus termos e, assim, a contradição se faria como o fundamento da razão. Nesta medida, o irracional da antinomia kantiana seria a razão (contradição) para Hegel, porque negar a relação entre o divisível e o indivisível seria a verdade que a forma positiva do *a priori* kantiano não teria evitado. O espaço enquanto externalidade transcendental, tal qual o tempo, não se determinaria, na *Ciência da Lógica*, externamente ao existente, portanto, a existência interna do ser incluiria a noção de sua externalidade. A salvaguarda do sujeito estaria, na *Ciência da Lógica*, negada pela inevitabilidade da contradição que se apresentava mesmo na prova de Deus (sobre o tempo e o espaço, por exemplo) a respeito da positividade do sujeito.

(...) Assim, pois, o *princípio* tem que ser também começo e o que é *anterior (prius)* para o pensamento, tem que ser também *primeiro no curso do* pensamento. (63)

O sentido da contradição, entretanto, movida pelo mediato e pelo imediato teria como verdade do real o que Adorno, em seu ensaio a respeito do Sujeito e do Objeto, considerou como a “*intentio obliqua*”. O puro saber, entretanto, teria de ser o reconhecimento da verdade do ser, do “puro ser” que é o seu saber enquanto esta contradição entre o em si e o sujeito, como forma de ser da relação contraditória sujeito objeto e que identificaria a totalidade do ser. A verdade aqui adquire o sentido negativo, posta pela contradição sujeito objeto. O movimento da passagem da *certeza sensível* para a *contradição*, tomando a *certeza sensível* como momento da universalidade do conceito, constituir-se-ia no fundamento de sua crítica a Kant e à crítica naturalizante da verdade que, assim, não estaria dada, mas posta numa consciência negativa do sujeito para consigo mesmo enquanto sujeito da razão e da verdade. O momento ilusório superado no conceito coincidiria com a negação da razão e do sujeito da razão.

Os sentidos de “determinação”, entretanto, estariam no interior do espaço lógico da contradição identitária da existência, isto é, entre o “ser” e o “nada”. A imediação, como pura imediação seria a forma identitária de seu antípoda e, assim, já mediada. O ser se identificaria na tripartição não resolvida entre o “ser”, “o nada” e “o devir”. Neste último, entretanto, a consciência da concretude – negação da abstração do ser em si - se daria pela consciência da passagem do ser e do nada como sua verdade identitária. Nesta crítica de Hegel, o sujeito kantiano do saber se reconheceria indeterminado enquanto tal e não somente em relação ao que se pensa. A indeterminação do sujeito hegeliano seria a do próprio sujeito, enquanto detentor da razão de um objeto meramente colocado ali como as formas do pensar. Seria esta mesma forma do entendimento, para Hegel, que fundaria a existência do sujeito que, nessa medida, seria negado enquanto possibilidade de explicar a sua própria razão, já que ser sujeito demandaria a necessidade do objeto que não se conhece, por ser justamente objeto. Ao ser objeto de si (sujeito) próprio, a verdade positiva do sujeito kantiano estaria questionada. A identidade do sujeito seria a negação de si enquanto forma racional do próprio sistema hegeliano, portanto, da negatividade que, hodiernamente, se reconheceria com a “radicalidade” de negar o próprio sistema da crítica, dada a indeterminação do sujeito para com suas próprias categorias, a crítica do entendimento de Kant, o sujeito é verdadeiro porque imutável e, assim, conhecido completamente.

O caminhar da relação sujeito objeto (método), do ponto de vista da dialética aqui em questão, se efetivaria pela perda da unilateralidade (positiva) do conhecimento, daquele sujeito que deteria o conhecimento total de sua própria razão (transcendental).

A unidade de princípio pela contradição que o positivo resguarda em si, mas esconde nas representações do conceito, unificaria o imediato e mediato, de modo que o começo como puro positivo seria o em si a ser negado no plano da identidade contraditória a que o conhecimento se permite compreender como consciência de si.

A universalidade como contradição seria a superação da mera contingência do diverso para a diferença determinada, de modo que tal contingência, como o ser em si que quer se argumentar pela noção de materialidade em si da ‘coisa’, seria o abstracionismo que a dialética de *A Ciência da Lógica* buscaria negar. A concretude hegeliana enquanto aquilo que

está no plano da “algoidade”, da contradição sujeito objeto, remeteria à compreensão da universalidade da relação, então, contraditória do ser. Posto o ser e sua existência na relação de princípio (sujeito objeto) a determinação teria de ser objetiva, dada sua forma dupla, ou seja, da objetividade tanto de sujeito, como de objeto.

A determinação, a contradição ou a razão hegeliana, não seria fundada, como quer Adorno, na conciliação dos termos. A racionalidade aqui não resolveria a identidade contraditória do existente, mas a negação do sujeito da razão. Esta como sendo a forma pela qual o próprio sistema se negaria logicamente e enquanto devir, já que fundado [o sistema] na contradição da subjetividade (sujeitoXobjeto). O devir como passagem dos termos, como unidade do “ser” e do “nada”, seria ilusão de conciliação, pois os termos em sua passagem, não se superam enquanto contradição e enquanto negatividade. Em última instância, o devir não seria a solução do terceiro termo nem da contradição, mas a consciência sobre ela que só é possível sob a crise do sujeito da razão, sob seu sentido duplo de finitude: finalidade (meio) e superação.

Enquanto tal, o próprio devir como o que é após o “devir” não realiza a sua verdade enquanto tal. Ao contrário, só é após se estiver na efetividade presente da contradição cujo preceito enquanto devir seria superar os seus termos. O terceiro termo, em Hegel, portanto, não se coadunaria à tese da conciliação:

O puro ser e o puro nada são, portanto, a mesma coisa. O que constitui a verdade não é nem o ser nem o nada, senão aquilo que não supera [no traspasa], senão o que superou , ou seja, o ser superado [superado] e o nada [superado [traspasado]] no ser. Mas ao mesmo tempo, a verdade não é a sua indistinção, senão o que eles não são o mesmo, senão que são absolutamente diferentes, são ao mesmo tempo inseparáveis e imediatamente cada um desaparece em seu oposto. Sua verdade, pois, consiste neste movimento do imediato desaparecer de um no outro: o devir; um movimento onde os dois são diferentes, mas por via de uma diferença que ao mesmo tempo se resolveu imediatamente. (77-8)

A resolução do terceiro termo, entretanto, ao reafirmar os dois precedentes, poria o devir como negativo da contradição, pois ele seria o movimento da contradição presente expressa no “imediatamente” hegeliano, forma da essência. A chegada no conceito (ser-nada), contudo, põe o princípio subjetivo como objetividade da contradição. Aí um

sentido determinante da negação da subjetividade (forma conceitual, “doutrina da subjetividade”). A razão a respeito da “conciliação” é a negação do sujeito (pela objetividade da contradição) que é o detentor da razão verdadeira que lhe identifica enquanto sujeito. Nesta forma da contradição da subjetividade, não há conciliação exatamente.

A terceira forma conceitual do ser seria o infinito do pensamento, cuja finitude identitária, como tal “devir”, limitaria o próprio sistema na pretensão de totalidade meramente afirmativa. Fim e infinito, assim, seriam, ao mesmo tempo o limite do sistema lógico hegeliano, de modo que a conservação dos termos da contradição não coincidiria com a conservação do próprio sistema. Nisto a conservação de Adorno estaria questionada.

A realização na *Ciência da Lógica* desta pretensão seria a negação de totalidade (de tudo abarcar), momento que realizaria a “boa infinitude” e não a falta dela, forma de totalidade. O negativo universalizaria o possível da consciência, na qual “o devir” estaria como unidade do ser pela contradição. O devir - nem começo, nem fim - não poderia, contudo, estar fora do princípio de contradição, pois na crítica de Hegel a positividade de começo e fim se negaria pelo princípio de contradição começo-fim X fim-começo. O devir como terceiro termo não superaria, como resolução, a diferença entre devir e não resolução, porque está posta a crise da subjetividade como revelação conceitual. A manutenção dos termos da contradição não permitiria que se realizasse uma dialética reafirmativa do sistema, justamente por afirmar seus termos – o que Adorno não teria reconhecido - no universo lógico desta verdade simultânea da contradição sujeito objeto.

A diferença do devir se faria só na noção de tempo da fenomenologia da razão, pois, a forma conceitual e, assim, a forma dos termos no devir estaria já no começo e retroagiria na forma simples de começo e de fim. Aliás, é só por isso mesmo que o começo subjetivo poderia se negar. A forma conceitual, entretanto, mostraria o que sempre esteve lá e, assim, o devir como mero futuro formaria a ilusão constituinte da contradição e da totalidade do conhecimento do sistema da crítica de Hegel. Assim, o que se “resolveu” na reflexão de Hegel acima foi a exposição dos termos à diferença dialética, que é simultânea (imediatamente”). Esta “resolução” hegeliana, portanto, é negativa: negação do sujeito em sua “doutrina da subjetividade”. Com isto, perguntamos: o que se conserva?

Nesta medida, como princípio, o devir estaria no começo e no fim, assim, ele não seria o nada determinado do ser, além da revelação do que está posto. A resolução, ao ser dentro dos termos, levaria à negatividade lógica aos termos do próprio sistema, na medida em que o devir, reposição negativa dos termos precedentes seria, justamente por essa reposição, sua autonegação. O devir como futuro, portanto, se possibilitaria desde que negado pela contradição presente e, assim, o próprio futuro da crítica dialética estaria limitado ao princípio da contradição... .

Do ponto de vista da relação desta crítica de Hegel com a crítica à economia política de Marx – assunto de nosso excerto a respeito de *O Capital* – haveria ortodoxia hegeliana em Marx. A ilusão de sujeito em Hegel seria a forma da relação sujeito objeto (já colocada por nós) mediada pela fantasmagoria subjetiva do dinheiro em Marx, de modo que a negatividade neste coincidiria com a negatividade do sistema da crítica em Hegel. Evidentemente, em Marx reconheceríamos essa lógica no universo da totalidade como crítica social. Nesta medida, também o sujeito da razão histórica não poderia se constituir teleologicamente. Para a crítica de *O Capital*, entretanto, a superação também se faria no invólucro do sistema não superado da crítica.

Não seria o caso de ler Hegel por Marx, mas reconhecer a forma da negatividade de Hegel em Marx. Obviamente, com a diferença de a crítica de *O Capital* deter as determinações sociais do universal que, então, seria *forma social capital*. A dialética de Marx, incluindo o histórico social, no plano do devir, como categoria de seu sistema de crítica, incluiria a crítica sistêmica, ou seja, a negação sob as determinações do conceito na medida em que o sujeito da superação (seja prática ou teórica, já que o histórico expõe esta contradição) só teria sentido sob as determinações sociais que são coincidentes com trabalho social, cuja finitude – tanto lógica como historicamente – o próprio capital conteria. O universo social, enquanto consciência, incluiria a superação, o devir, como ilusão necessária do próprio desenvolvimento das forças produtivas, como forma de consciência de algo estritamente social, ou “puramente social”, que seria o trabalho social. Assim, este sistema da crítica não poderia ser o eterno natural que justificaria a crítica, o ontológico, mas modo de ser estrito da forma social moderna, no sentido de que só o moderno seria social (o antípoda é o comunal, para Marx). A crítica, a sua forma negativa em Marx, também

determinaria pelo conceito a negatividade do sistema da crítica, então, localizada no tempo e como tempo. No entanto, na contradição entre o ontológico e a crítica à ontologia, a que isso necessariamente conduz, o próprio sujeito não seria a possibilidade do devir e este, entretanto, seria a ilusão da contradição entre crise e acumulação ou valorização e desvalorização do capital. O sujeito (sujeito do valor, a verdade do valor contido nas mercadorias) só sob a consciência social moderna seria possível, também em Marx. Aqui teríamos o devir como tempo, forma antitética da simultaneidade da contradição. Nesta medida, portanto, o devir como mero tempo seria a consciência fetichista de sujeito.

Nestes termos, a forma do que Marx chamaria de fetichismo, incluiria os sentidos dessa ilusão hegeliana do sujeito da contradição e esta negação do sujeito, nos mesmos termos, romperia o sistema da crítica, no sentido da crítica dada. A “boa infinitude” de Hegel seria tão boa, nesse sentido, quanto a de Marx. A infinitude em ambos não se determinaria de forma teleológica, seja histórica, seja lógica. Tanto em Hegel, como em Marx, não se tratou da proposição de nova constelação categorial como devir. Nesta medida, o próprio devir tornou-se inerente às categorias que transcenderia para realizar-se em devir. Assim, somente negando-se enquanto esta forma de consciência e razão poder-se-ia superar. A própria totalidade, no entanto, estaria circunscrita no universo de suas categorias e o devir não se colocaria como transcendência a elas, embora este fosse o seu pressuposto.

A coincidência na forma da conciliação e da resolução entre termos contraditórios (começo e fim, por exemplo), é que teriam ambos esta determinação negativa. Isto, no ilusório identitário de sujeito, seria a consciência de seu devir. A resolução da contradição também negaria seu pressuposto temporal futuro, que coincidiria com as determinações da própria contradição de que partia para superá-las, contudo, seria a simultaneidade da contradição, pelo negativo, em cada um dos seus termos o que poria o mero devir temporal como forma de consciência superada como contradição. A diferença de Hegel para Marx, entretanto, se daria na ampliação do universo lógico e não exatamente na forma da dialética, ou da negatividade em que finitude (devir) seria, logicamente, a mesma, contudo sob forma social, ainda que e porque na obscuridade do devir.²

Nesta medida, também Hegel se autocritica, ou seja, não haveria um sistema da razão crítica nem um sujeito da razão crítica existindo indeterminadamente, pois o sujeito

estaria criticado na objetividade negativa de seu ser para com o objeto e como objeto. O sistema filosófico, enquanto estrutura da ciência, estaria no plano de sua objetividade categorial, como reconhece Adorno em Kant, cuja universalidade seria a negatividade enquanto princípio filosófico de sua condição científica. O sujeito, assim, estaria no universo negativo do que se pretende chegar enquanto “superação”. Se em Kant seria o não superado e totalmente esclarecido, em Hegel e Marx o sujeito da relação com o objeto determinar-se-ia pelo ilusório de que a contradição seria determinada através da posição dos termos pela subjetividade (princípio e começo), do que sujeito se tornaria um princípio inquestionável. Era essa questão, justamente, que a dialética de Hegel e Marx colocariam como centro de sua problematização. O sujeito kantiano negado filosófica (lógica) e socialmente...

Em última instância, o sistema filosófico, longe de um panlogismo, teria um espaço lógico autorreferente porque no limite negativo de si mesmo. Ele, enquanto sistema, estaria sob a universalidade do princípio da contradição. Daí, talvez, a nossa pequena discordância do ponto de vista da dialética positiva no conceito de Hegel, como observou Adorno. O plano da negatividade hegeliana, como este princípio negativo, seria o fim de todos os princípios, ou seja, o princípio não seria um começo a partir do qual se parte. A contradição como esta identidade tanto de gênese como de fim, tanto de início e de fim, certamente recorrerá ao problema das contradições entre lógica e história, com o que a crítica marxista terá de se ver dado o seu compromisso com o problema da revolução, da superação, numa crítica ao ceticismo.

Na autocrítica hegeliana, a razão se autocriticaria na medida em que a própria contradição se perderia no universo empírico como condição de sua própria reafirmação lógica. O empírico, aliás, como tudo o que à razão não se chegou, como natureza, isto é, o em si. Talvez, numa autocrítica, encontrássemos a negação do iluminismo estrito, ainda que e porque necessariamente mediados pela razão iluminista. Reconheço que em Kant, como mostramos, mas também em Hegel, a crítica ao iluminismo enquanto razão não estava ausente. Para Kant, o limite da razão do sujeito, separada do objeto, poderia ser apoditicamente verdadeira e conhecida em sua totalidade, mas isso não permitiria a razão

conhecer o objeto, ainda que do sujeito sim e foi o que sua *Crítica* buscaria provar. O sentido de negatividade a Kant, em Hegel, incluiria certamente a crítica ao sujeito, porque este seria forma da razão sob um princípio inquestionável, a razão do sujeito, a forma negada disto foi este sujeito não evitar ser objeto de si mesmo.

A contradição da razão, superada no conceito, seria a consciência subjetiva, que fundaria a filosofia e sua forma científica da *Ciência da Lógica*, mas que, enquanto tal, incluiria sua indeterminação subjetiva e desta em relação ao sistema, já que este último se fundaria na contradição sujeito objeto. A consciência da objetividade do sujeito enquanto superação se limitaria entre o racional e irracional que poria em questão (nesta negação do sujeito) uma de suas próprias condições do sistema científico de crítica e do real, qual seja, o próprio sujeito da razão superadora (conceito). A história posta como a negação da subjetividade conceitual.

A autodenominada, por Marx, inversão da dialética idealista (hegeliana) para a materialista (marxiana), quando da intenção de colocar de ponta cabeça Hegel, talvez não se tenha realizado tão convincentemente para o próprio Marx, do ponto de vista da forma do negativo. Aqui, a totalidade incluiria a finitude identitária da própria crítica, dado o universo contraditório dos termos da forma social em que o sujeito seria personificação da objetividade do modo de acumular do capital. Na dialética de Marx mudam-se os termos, porém não a forma da negação já que se desdobrariam (Hegel e Marx), ambas dialéticas, em formas ilusórias como conceito. Tanto em uma como em outra a razão subjetiva é ilusória (mesmo que o sujeito da luta de classes).

A diferença entre Marx e Hegel, do ponto de vista dos termos considerados na dialética, seria o social em Marx. O sentido da história para Hegel constituiria o civil, já para Marx, a crise do sistema da crítica seria a crise da forma social. Contudo, a história e a lógica hegelianas não são coincidente. A lógica de *Ciência da Lógica* destitui o sujeito, a história da razão hegeliana o põe como Estado Civil.

Deste ponto de vista, a diferença de Marx estaria no sentido deste devir histórico, do sujeito da razão na história de Hegel. Ainda que no invólucro das contradições presentes (o devir) as determinações sociais do universo dialético de Marx demandariam a leitura

negativa das categorias que são sociais. E nisto uma coincidência com o fim do sujeito da *Lógica de Hegel*. Por quê? Porque, sob o preceito da crítica social de Marx, a *Ciência da Lógica*, de Hegel, personificaria cientificamente a consciência social. O movimento negativo lógico da “ciência” hegeliana teria de ser uma coincidência social para Marx e a crítica social deste coincidiria com a negatividade do sistema da crítica, sendo isto, portanto, igual a Hegel. Ainda que em Hegel o social fosse estrita coincidência com a lógica (do ponto de vista da história), e porque coincidente, o movimento do devir teria de implicar a ruptura para com o sistema da crítica em termos de superação categorial. Nesta medida, se para Hegel a dialética social se firmaria como sociedade civil, ao mesmo tempo, em sua *Ciência da Lógica*, a forma conceitual teria de coincidir com o “fim do sujeito” (Hegel), condição da própria forma conceitual, onde o sujeito se poria como ilusão de definição dos termos da contradição, sem reconhecer-se como momento, ou um dos termos dela. O sujeito positivo kantiano, fora da contradição, como razão subjetiva superada em Hegel. Disto, a crítica de Marx não teria se desvinculado. Não teria invertido...

Para Giannotti (1999) a diferença entre as duas dialéticas implicaria na forma da *fenomenologia do espírito social* de MARX. Nesta, o desdobramento da medida, como mediação universal, elo social, se daria na simultaneidade entre anterior e posterior. Os processos de trabalhos seriam determinados se válidos ou não, cuja medida de validação, o tempo social de trabalho, formar-se-ia a posteriori da produção individual de cada capital. Assim, os trabalhos individuais se fariam às cegas, do ponto de vista de serem ou não capital e a medida social – a acumulação pelo tempo médio social de trabalho – retroagiria na crise de capitais individuais. A inversão da fenomenologia hegeliana, entretanto, seria, para Giannotti de *Certa Herança Marxista*, o universo do fetichismo na forma do conceito, ou fetichismo(s) do capital. Esta inversão estaria sob as determinações do que seria racional e irracional, para Hegel e Marx, na crítica de Giannotti. Assim, o conceito em Hegel, no plano da racionalidade, seria o irracional para Marx, mediado pelo fetichismo do capital, de acumulação. Do nosso ponto de vista, contudo, teríamos aqui uma ortodoxia hegeliana em Marx, e não inversão. A diferença de Marx seria a coincidência (para respeitar a contradição) entre forma lógica e forma social, cuja diferença estaria na

superação social de seus termos e, portanto, a realização conceitual coincidiria com crise da forma social. Em Hegel... a crise do sujeito e de seu sistema.

Os sentidos revolucionários vinculados à crítica de Marx responderiam a essa determinação lógica e negativa do tempo, mas como história da forma social, sendo história forma de consciência estrita da sociedade moderna (isso abordaremos mais detidamente no *Excerto III*, sobre Marx. Em Marx também teríamos o espaço (simultaneidade) como forma essencial do real. A essencialidade da contradição e, assim, da negatividade hegeliana seria plenamente atual na crítica negativa de Marx e, insistimos, a diferença seria a coincidência entre lógica negativa (de Hegel) e forma social, em Marx. Deste ponto de vista, a crítica de Marx se faria análoga entre a negação de Hegel e a de Marx e esta incluiria a forma da negatividade essencial hegeliana como negatividade social. Neste sentido, a forma da crítica social de Marx não se constituiria numa inversão, ao menos na forma do conceito, em relação a Hegel.

Assim, a negatividade da crítica de Marx teria a diferença em coincidir a lógica e a história de modo que a crise sistêmica – da lógica negativa de Hegel – fosse ao mesmo tempo, crise da forma social. A diferença, aqui, seria a coincidência crítica entre lógica e formação social. A mera identidade entre Hegel com o idealismo e Marx com a materialidade, entretanto, reduziria as determinações das formas da metafísica de Hegel na crítica negativa de Marx. É sob a negatividade do tempo social do trabalho que a metafísica é matéria histórica.

A noção de materialidade em Marx, como algo “puramente social”, ou metafísica, coincidiria com a forma de concretude de Hegel, fundada na contradição lógica. O “substrato material” hegeliano, como a passagem do negativo para o positivo (na doutrina da essencialidade, por exemplo), seria o mesmíssimo que “substância social”, em Marx, de *O Capital*. A contradição constituída não estaria, exatamente, nas distinções entre o *modus operandi* da contradição, até mesmo porque a forma ilusória como condição da contradição também seria coincidente em Hegel e Marx. Afirmar a inversão da forma da contradição de Hegel em Marx só seria pertinente pressupondo que a dialética hegeliana fosse idealista, do ponto de vista da verdade positiva que o conceito teria. Contudo, foi

justamente deste princípio e desde o princípio que discordamos em relação ao que seria a forma da negatividade e da contradição em Hegel.

Aliás, do ponto de vista dos sistemas modernos de crítica que nos são objeto, o resgate da metafísica reconheceria a forma negativa da verdade, como apresentamos desde o nosso excerto sobre Kant e que tal negatividade não seria superada. Tão somente isto tornaria possível a crítica e, por isso mesmo, tal negatividade seria a identidade da crítica, portanto, de Kant, Hegel e Marx. Nesta medida, não haveria o idealismo em Hegel de tudo desvendar no conceito. A concretude de Hegel, tal qual a de Marx, estaria na contradição entre o físico e o metafísico, mediados pela ilusão de subjetividade. Aqui, a transcender Kant, não se limitou à materialidade sensitiva estética.

Na medida em que para Hegel o sistema se nega no invólucro de sua própria contradição histórica, ocorreria um desnível entre história e lógica. O eterno estaria dado como presentemente pensado em Hegel o que negaria a eternidade do próprio sistema. Situar Hegel nas contradições sociais, para Marx, seria o reconhecimento da lógica hegeliana como personificação da forma social, o que corresponderia, aliás, a toda a dificuldade de realizar o que Marx mesmo denominaria de “inversão” da dialética de Hegel. A negatividade sistêmica hegeliana em Marx teria o problema relativo à forma social no sentido da coincidência entre ambas, mas sem negar negatividade do sujeito em Hegel. Isto, aliás, faria de Hegel a forma lógica da crítica de Marx. A herança crítica de *O Capital*, entretanto, poderia mesmo ser mais uma hortodoxia da dialética hegeliana, do que uma forma realmente heterodoxa de crítica dialética. As formas ilusórias do real também seriam constitutivas do conceito hegeliano. Por isso mesmo, coincidências entre a forma do negativo em ambas críticas, não havendo, assim, uma solução de verdade no conceito hegeliano.

Em última instância, a lógica de Hegel e Marx não constituiria uma contradição entre sistemas da crítica e a negatividade seria momento social na crítica de *O Capital*. Nesta medida, as contradições no universo da totalidade negativa de *O Capital* se relacionariam com os fenômenos propriamente sociais. A concretude dessa sociedade seria, nos termos de Hegel, a contradição tal qual posta na “substância” de Marx como contradição “puramente social”, isto é, não natural. A noção de irracionalidade da crítica de *O Capital*

coincidiria com a contradição entre razão e irracionalidade em Hegel, no sentido de ser este momento da razão conceitual. A “certeza sensível”, hegeliana, na forma do conceito, reconhecer-se-ia como contradição e não mera certeza. Assim, a certeza seria a forma ilusória, inclusive, que fundaria a necessidade lógica do próprio conceito que não a supera, porque nela se funda enquanto conceito.. Se estamos no universo da necessidade da ciência, no real não conhecido, o problema se remeteria à questão a respeito de que ciência se trataria. A da verdade da adequação entre os termos ou a da negatividade que fosse a identidade universal de todos os termos – categorias – de sua própria crítica, da própria forma social, para Marx? A negação crítica dialética negaria a forma da crítica, a diferença em Marx, contudo, seria isto coincidir com a negação da própria forma social. Nesta medida, a ilusão, tanto em Hegel quanto em Marx, estaria presente como forma e conteúdo da contradição.

Para Ruy Fausto (1987), a contradição em Marx apareceria sob a capa do racional e do ilusório, da razão e do irracional. O fetichismo de capital, portanto, se daria sob a contradição entre “circulação simples” e “reprodução ampliada”, em que a primeira seria a forma de consciência ilusória da segunda que se desdobraria pelas diferentes formas da forma equivalente (simples, acidental ou singular, desdobrada, geral e a forma dinheiro).

Assim, essa ilusão seria, em Marx, na crítica de Ruy Fausto, ilusão da acumulação ou de acumulação. Nesta medida, também aqui, estaríamos sob as determinações do fetiche do capital. Não há dúvidas de que se considera a contradição entre Marx e Hegel, na contraposição entre as fenomenologias lógicas de Hegel e social de Marx. A unidade entre subjetividade e existência defendida por Ruy Fausto nos contribuiria nesse argumento. Nossa divergência aqui é que o ilusório não seria o resultado somente na crítica negativa de Marx, como os sentidos do que seria a inversão de uma para outra dialética. Reconhecemos que a crítica de Marx seria ortodoxamente hegeliana nesse sentido, qual seja, a da relação entre conceito e processos ilusórios, ainda que concordemos com a passagem diferenciada, em Marx, entre forma e conteúdo, quantidade e qualidade, dentre outras diferenças, em relação à dialética de Hegel, apresentadas por Ruy Fausto. A chegada na subjetividade conceitual da Ciência da Lógica de Hegel seria a

negação da racionalidade do sujeito sobre o real e sobre si mesmo. Neste plano conceitual, haveria coincidência na contradição entre Hegel e Marx.

A afirmação do ser e do nada no devir, constituiria a ilusão de sujeito em Hegel, conduzindo a contradição sujeito e objeto n“o fim do sujeito” hegeliano. Daí ser absolutamente lógico e histórico que o sistema da crítica de Marx não pudesse ter se completado. Não se trataria do tempo biológico da vida de Marx, mas sim da vivacidade de sua crítica que, na forma de ser de seu próprio tempo, só seria crítica se fundada pelo fetiche, sem, no entanto, superá-lo. Enquanto tal, não poderia jamais concluir-se, a não ser negativamente, já que a verdade não se realizaria a partir de uma clareza sem obscuridade alguma. Ao contrário esta última seria forma da verdade e não falta dela. Assim, chega-se à não conclusão como forma de sua completude, e não como falta de finalização...

Como argumentaremos no excerto sobre Marx (capítulo 3), o terceiro volume não teria sido mero enfeixar dos escritos de Marx na edição levada a cabo por Engels e Eleanor Marx. O projeto pelo fim da renda da terra, já se anunciara no volume II, de *O Capital*, onde a distribuição (renda) só se faria fundada após a produção de valor. Ao final, a redução da produção de valor negaria a renda. O importante, entretanto, seriam as determinações de negatividade como identidade do ser. A forma da crítica hegeliana comporia em seu universo conceitual o momento ilusório, de modo que a razão não se faria de forma afirmativa no conceito, como pressuporia a noção de inversão de Marx em relação a Hegel, em que mesmo a crítica de *O Capital* teria tido dificuldades para realizá-la explícita e definitivamente.

Na forma das determinações do ser, na primeira doutrina de *Ciência da Lógica*, a infinitude estaria na eternidade afirmativa da contradição entre finito e infinito. Neste último, entretanto, não se esperaria o devir, a não ser como a ilusão temporal constitutiva e fundante do sujeito da razão. A infinitude do ser, entretanto, conteria a ilusão de devir como a totalidade ou infinitude do ser, mas na inexorabilidade do presente.

A contradição identitária do ser incluiria, assim, a sua existência finita e infinita, isto é, a consciência da existência do ser estaria no universo do sistema da crítica, sendo que o seu devir seria restrito à constelação lógica do mesmo. A totalidade negativa, entretanto,

universalizaria a existência do ser no sentido de que existir demandaria a contradição aparência e essência. Esta identificaria o fenômeno a pressupor o sujeito do conhecimento, da verdade, da razão, etc. que, por fim, só seria efetividade, realidade, real ou conceito, se o universo não fosse totalmente encampado por uma razão meramente afirmativa. O sujeito, neste sentido, também poria o objeto como condição e forma de consciência que a crítica negativa incluiria e cuja relação (sujeito objeto) teria o não verdadeiro também como resultado conceitual.

Para Hegel, o finito, mantendo-se em sua positividade de finito ensimesmado já seria o infinitamente finito, isto é, o finito que fica infinitamente na forma finita e, assim, a infinitude negaria a positividade finita, ao mesmo tempo em que identificaria ambos, tanto o fim como o não fim. (126) A identidade do ser para Hegel, entretanto, dar-se-ia na “determinação recíproca do finito e infinito”, na relação de necessidade, sendo “a relação recíproca”, a identidade do ser. A consciência chegar a este conhecimento de si mesma também seria negação da conciliação do terceiro termo e da própria “superação” enquanto devir, porque a mera reposição de suas formas (finitoXinfinito) na forma de conceito – as formas particulares dos universais (UPS)- continuaria negando a eterna finitude do finito. A resolução da dialética hegeliana não seria, assim, algo a se resolver na forma temporalmente positiva e, por isso mesmo, não resolveria dialeticamente a contradição do real, ou a contradição real. A resolução se daria como apresentação da contradição e não sua resolução, o que daria o positivo como momento ilusório da identidade do ser mediado pela contradição sujeito objeto.

A sua crítica a Kant cobraria a necessidade de se transcender, na doutrina do ser, o limite da identidade antinômica. Em primeiro lugar, Hegel funda sua crítica ao entendimento kantiano, ao abstrato pelo concreto. Sendo que, do ponto de vista da doutrina do ser, a concretude daria o conteúdo da passagem para o outro de si mesmo, isto é, os dois momentos que mesmo Kant não pôde evitar. Pois ao defender a simplicidade dos termos teve de estar argumentando do ponto de vista da diferença entre contínuo e descontínuo. A antinomia kantiana revelaria o oposto do que pretenderia, isto é, a inexorabilidade entre finito e infinito e, assim, a impossibilidade de separação entre os mesmos. Do ponto de vista do espaço, a questão transcorreria entre divisível e indivisível.

Para Hegel, a contradição que Kant não pôde evitar foi a da simplicidade *versus* complexidade do ser, dado que o composto não desfaria o simples de seus termos. Contudo, tal composição seria apreendida pela intuição sensível espacial, o que seria uma contradição nos próprios termos a respeito da exterioridade e da contiguidade espacial de Kant. Partindo-se do composto para se chegar na verdade simples do ser, não se poderia, espacialmente, deter a própria consciência da composição, dada a condição a priori do espaço, como continuidade simples. Nesta, todo divisível seria uma parte indivisível e isto, então, seria o espaço, contudo, como apreensão externa ao próprio ser. Assim, a crítica a Kant se faria sob o preceito de um idealismo subjetivo (168-169) em que a contradição é negada subjetiva e abstratamente, isto é, de modo puramente “ideal”. A crítica ao idealismo kantiano, por Hegel, relacionada às antinomias, afirmaria que as mesmas não evitaram a contradição, pretensão do entendimento, mas a revelariam, pondo o problema da exterioridade como mera continuidade independente do ser em si. Nesta medida, o contínuo e o descontínuo espacial não se fariam, no entendimento kantiano, sem relação recíproca, por isso mesmo Kant teria de se referir a ambos momentos espaciais para, abstratamente, afirmar apenas a continuidade. Aqui teríamos uma falsa tese apagógica, uma falsa afirmação apodítica, na medida em que a retirada de tudo do espaço, mas não do espaço, não evitaria a unidade entre o divisível e o indivisível e, na exterioridade espacial, ter-se-iam os termos internos e exclusivos do espaço (ponto, linha e superfície) o que traria ao mesmo a unidade pela contradição. Nesta medida, entre o divisível e o indivisível, entre o interno e o externo, o espaço não subsistiria, na crítica de Hegel a Kant, à unidade pela contradição, que a *Crítica* kantiana mais revelaria do que negaria.

Hegel reclamaria da separação dos termos nas teses do entendimento, de modo a eliminá-los da relação de necessidade e cuja composição se tornaria contingencialidade. Contudo, a contraposição entre finito/infinito, contínuo e descontínuo levaria a uma relação de necessidade que apenas como identidade do idealismo poderiam ser separadas.

A composição se faria, assim, sob a contradição entre simples e composto. A crítica às antinomias seria, justamente, a perda das referências de espelhamentos [*espejismos*] que

assim, se fariam como abstração, isto é, forma da representação (positiva) do conceito. Ao chegar aos termos, caberia reconhecer a identidade da relação ao invés de evitar a contradição como critério da prova apodítica da positividade do simples em relação ao composto. A crítica à abstração kantiana por Hegel, assim, reconheceria o concreto só se fosse a contradição, isto é, os dois momentos que por mais que Kant quisesse separá-los, só poderia dizer de um se falasse de seu oposto. A positividade da materialidade kantiana se assentaria no idealismo ilusório de sujeito, que Hegel, então, criticou pela simultaneidade da contradição.

2. 1. 2 A inversão espaço-temporal de Hegel a Kant. A pura externalidade espacial como essência do real.

O concreto para Hegel, entretanto, não deixaria de deter a abstração, dada a forma do pensamento que negaria o pressuposto espacial de Kant, aquele do ser-em- si separado pela externalidade (espacial) do sujeito. A crítica ao abstracionismo de Kant seria, justamente, negar o argumento da positividade de cada momento, o que significaria reconhecer a abstração da forma da “estética”, que tudo separa (por isso abstrato), um momento do ser (abstrato). Contudo, na relação para com seu outro termo (o espaço passa a ser a forma da contradição/simultaneidade) e numa relação de necessidade detém um conteúdo, uma relação de alteridade necessária, o seu “outro de si mesmo”, isto é, o antípoda de cada termo, cuja relação é a identidade de ambos.

Já expressamos algumas vezes, o quanto o movimento da contradição em Hegel, só seria possível na forma de relações necessárias através da negatividade. Só negativamente algo se afirma, isto é, só em relação ao seu antípoda é o que se é, seja lá o que for, desde que constituinte da forma categorial. A externalidade espacial de Kant, como “estética transcendental” estaria justamente negada na medida em que todas as formas simples, de mera contiguidade no espaço, seriam a consciência da composição. O pressuposto da condição sensível, como limite e forma do ser em si, se superaria dentro do próprio pressuposto espacial kantiano, pela simultaneidade entre o simples e o complexo, tanto o simples e quanto o composto. A quantidade do ser, na sua unidade simples teria de passar das formas da contingência, para as relações de necessidade. Nesta ruptura, portanto, da forma espacial de Kant, haver-se-ia de transcender o mero simples. Este, enquanto

singularidade numérica de 1, 2, 3..., teria de ser o universo da contradição, pois só seria simples como determinação da totalidade. O simples, assim, seria a contradição em relação ao universal. A forma espacial negada de Kant, entretanto, teria de permitir-se chegar à essência do ser e transcender as determinações da mera aparência como o ser-em-si, por onde movimentaria a crítica ao abstracionismo de Kant, por Hegel. A passagem para a essencialidade do ser, entretanto, daria nova posição às determinações espaciais.

Para Hegel, tal crítica necessariamente reporia o espaço no nível da essencialidade, já que esta identificaria todos os momentos do ser, do real, do objeto, etc. ... evidenciada na forma conceitual do ser, como simultaneidade pelo negativo. A forma espacial, entretanto, teria de expressar-se como forma da essencialidade do ser e não exclusivamente ser o seu aspecto fenomênico, como defende a “estética” de Kant. O externo como intuição do sujeito que, então, é apodítico, isento de contradição. A externalidade kantiana pura, sem nada de interno...

Em Hegel, entretanto, o espaço passaria ao plano da essencialidade porque determinado pela relação necessária entre sua forma simples e complexa e, do ponto de vista da “quantidade”, entre continuidade e descontinuidade. A forma espacial, assim, seria a forma da contradição, a forma que, ao mesmo tempo, seria a ruptura para com a mera contiguidade sucessiva do tempo kantiano no espaço, pois a essencialidade, espacial, do ser seria a simultaneidade dos termos contraditórios⁴. O espaço em Hegel, compondo-se pelo ponto, linha e figura tem, em cada uma a negação de outras duas. Aqui uma relação unicamente *interna* ao espaço que, então, não é, este último, puramente externo, fenômeno. Ao contrário, é conceito, enquanto tal, tem seus momentos *internos*...

Nesta medida, para Hegel, não pensaríamos as coisas no espaço, como contiguidade simples, mas reconheceríamos que o espaço levaria, necessariamente, à simultaneidade dos termos contrários, justamente devido à contradição entre simples e composto. A mera contiguidade, indivisibilidade, estaria na identidade do divisível. Nesta medida, o ser assim se constituiria como aparência fenomênica, de unidade simples, mas como momento de sua essencialidade. Para Hegel o espaço enquanto externalidade, no sentido da

fenomenologia da “estética transcendental”, se negaria na crítica da *Ciência da Lógica*. No entanto, resultaria daí a consideração das determinações do espaço enquanto forma interna do objeto e não mera exclusividade do sujeito, kantiano. A passagem dialética das formas positivas para as negativas, dada a simultaneidade de seus termos é, assim, espacial. Em outras palavras, a essência para Hegel deteria a forma da simultaneidade espacial, como negatividade da sequência temporal.

A forma da simultaneidade corresponderia não somente a esta passagem da condição meramente fenomênica, “abstrata” do espaço, como também incluiria a ruptura do tempo sucessivo kantiano de modo que tempo e espaço seriam termos correlacionados. A superação hegeliana da estética transcendental teria de ser mesmo a forma da passagem do fenomênico para o essencial do ser, possível pela dupla negação a Kant, isto é, tanto espacial, quanto temporal.

O espaço em Hegel passar-se-ia da forma kantiana, apenas como “condição da possibilidade de todas as aparências exteriores” (KANT, 1980,173), para a forma da essencialidade, que seria a contradição pela simultaneidade. Lembremos que as dimensões espaciais – ponto, linha, figura – são simultaneidades cuja passagem se faria como a forma conceitual negativa do espaço, para Hegel. O espaço externo, como um ao lado do outro, como algo posto no espaço, só seria possível como negação da simultaneidade interna do espaço e seus momentos (ponto, linha, superfície) e, entretanto, a determinação essencial e negativa deteria o espaço como forma da essencialidade e não mera aparência do real. A partir daí, negativamente, o tempo não mais seria subsistente em sua afirmação de eterna sucessão.

Assim, se o espaço kantiano se resolve geometricamente, como forma do ser, em suas dimensões matemáticas, isto, para Hegel, teria de estar sob o momento da aparência, cuja negação a Kant teria de ser a transcendência para a forma da essência negativa que estaria, contudo, na razão do sujeito e que a arquitetura da *Estética transcendental* busca negar. Assim, incorporar no sujeito e no objeto a contradição seria superar as determinações estritamente sensíveis, que fundavam a “estética transcendental” de Kant. A contradição não estaria na relação sujeito objeto somente, mas no próprio sujeito a

contradição se faria presente e identitária de sujeito. Nesta medida, tempo e espaço, como o *a priori* do sujeito e destituído de contradição, seriam aparência negada pela dialética da essencialidade de Hegel.

Nesta dupla negação - espacial e temporal - de *Ciência da Lógica*, a crítica de Hegel romperia o fundamento da sensibilidade física e biológica para o eliminar da contradição, no entendimento kantiano. Dado que a contradição no sujeito não seria restrita às determinações fenomênicas do ser, a posição positiva da razão do sujeito não subsistiria à contradição, mas seria momento dela:

A solução kantiana da antinomia consiste igualmente só nisto: que a razão não deve *eleva-se por cima da representação sensível* e deve tomar o fenômeno tal como está. Esta solução deixa de lado o conteúdo mesmo da antinomia; não chega à natureza dos conceitos de suas determinações, cada uma das quais, isolada por si é nula e em si mesmo é só o superar [*traspassar*] a outra, e tem a quantidade como sua unidade e nesta tem sua verdade (175).

Nesta medida, a crítica de Hegel a Kant se daria na passagem da antinomia para a contradição, de modo que esta poderia estar plenamente no sujeito kantiano, aquele de razão não contraditória (entendimento). O que Hegel apresentaria, nesta passagem da aparência para a essência, seria a desnecessidade das determinações sensíveis para deter a contradição como erro ou não do pensamento. Ao contrário, para Hegel, toda a positividade do sujeito só seria possível negando o objeto e, como todo positivo em si, recairia na crítica da “insubsistência do [puro] positivo”. O resultado é que a contradição poderia se ver no interior do próprio sujeito e o apoio ao real sensível, da sensibilidade, se colocando, entretanto, como momento superado do entendimento na simultaneidade – *espacial* – da contradição. Não seria uma questão de começo, ou de gênese histórica, mas que estas já se viam sob o princípio da contradição sujeito objeto.

O ser teria de ser superado de suas antinomias individuais que se encerrassem em sua “magnitude descontínua” criticada por Hegel, ao reconhecer a contradição desta com a “magnitude contínua”. Nesta última ter-se-ia na quantidade do ser, uma relação do singular com o universal:

Toda a antinomia [de Kant] se reduz, pois, à separação e afirmação direta dos dois momentos da quantidade [contínuo e descontínuo] e, sem dúvida, deles como absolutamente separados. (...). Como cada um de seus lados opostos contém, cada um o seu outro e nenhum pode ser pensado sem o outro, disto segue que nenhuma destas relações tomadas por si só tem verdade, senão que se a tem só sua unidade. Esta é a verdadeira consideração dialética delas, tomada como seu verdadeiro resultado. (174)

A mera quantidade singular numérica seria a simultaneidade do universo, do todo numérico (a que espaço em Kant se refere, seria a exterioridade da unidade e da soma, como quantidade), contudo, posto que isto se faria nas determinações do ser, abstratas e genéricas ou mesmo só fenomênicas, haveria, pela própria crítica, de se passar às determinações de essência que, como tais, são a negação subsistente. Isto porque ao se negar como negativo, mantém-se, “subsiste” como negativo, já que a afirmação da negatividade é uma negação. O que o positivo não teria, a negatividade essencial e identitária do ser deteria, ou seja, a sua subsistência negativa, que poria o outro numa relação de necessidade, superando a contingencialidade kantiana do singular ocasionalmente posto no espaço da contiguidade. O espaço como receptáculo dos singulares, entretanto, estaria superado na crítica de Hegel. Tal subsistência se daria numa relação do negativo para consigo mesmo cujo resultado seria a negatividade como identidade do ser.

Nesta medida, todas as determinações do ser teriam sido negadas, afinal, esta seria a determinação da essencialidade, identidade de todo ser, cuja identidade universal seria a negação. O negativo, enfim, daria o sentido de essencialidade como identidade do ser. Nesta medida, as dimensões meramente espaciais e temporais, que definissem esse começo, ou princípio de tudo, teriam se constituído na forma da simultaneidade identitária dos momentos de sua própria antinomia. A consciência da contradição do sujeito levaria à negação da não contradição como razão das antinomias, reconhecendo a simultaneidade dos termos como a forma espacial/essencial do real.

Os termos espaciais (ponto, linha, superfície...), portanto, seriam a contiguidade geométrica em que a dimensão numérica teria de dizer sobre sua medida. Esta a determinar a variação numérica dentro da identidade deste ou daquele ser, que definiria, portanto, a sua qualidade de ser esta ou aquela figura. Do ponto de vista espacial geométrico

a que se dirige a crítica de Hegel, a forma geométrica teria de apresentar-se sob a determinação numérica do ser que fosse a sua identidade (quadrado, o círculo, o triângulo para ficarmos nos seres matemáticos espaciais, geométricos, mais conhecidos), a partir de variação própria. Para além desta variação correlacionada, para Hegel, a qualidade mudaria e, assim, as suas determinações de medida.

Assim, Hegel consideraria a forma específica de cada ser (quadrado, círculo, triângulo, etc...) desde que as mesmas fossem medidas pela contradição entre a quantidade (a variação da magnitude numérica) e a qualidade (de manter-se ou não como a forma geométrica em questão, qualquer que fosse). Diante das determinações do ser⁵, a contradição entre a qualidade de ser este ou aquele estaria na forma da contradição entre quantidade e qualidade, sendo a medida a “medida real” (305), determinação da quantidade e da qualidade que existiriam, na crítica de Hegel, tão somente sob dada medida, isto é, não seriam aleatórias, como pressupõe o múltiplo como mera unidade de muitos simples. A medida do ser, portanto, seria o universo de relações proporcionais e, assim, logicamente necessárias e que seriam absolutamente internas à sua lógica, superando as determinações sensitivas (estéticas), para além do em si positivo sensibilizado (em Kant este em si esteve lá presente, mas captado como espacial). Esta forma da crítica interna do ser, aliás, esteve em Marx, quando da mesma forma que Hegel, superaria as determinações sensíveis da materialidade de Feuerbach. A partir daí Marx também pôde, em *O Capital*, constituir uma crítica interna ao capital, a crítica do valor, em que as determinações naturais e, assim, relativas à sensibilidade, determinar-se-iam como fetichismo, ou o pólo ilusório, fundante da relação sujeito objeto.

A extensão da quantidade, entretanto, não seria independente da medida, a partir da qual mudar-se-ia a qualidade do ser. Assim, mais uma vez, Hegel separa a razão concreta da materialidade puramente natural ou “corpórea” (305) dado que, a partir de sua crítica pela essência, mas também da essência – veremos adiante – a contradição é interna à própria matéria, em cuja contradição a matéria se colocaria como forma da razão. Lembremos que, para Hegel de *Filosofia da Natureza*, o conteúdo se daria no “substrato material”, o qual seria justamente a unidade entre dois momentos contraditórios do ser. Ali, aliás, Hegel, contra Newton, defenderia “a porosidade da matéria”, pela “interpenetração dos

contrários”.⁶ Em Hegel a crítica dialética teria de ser em relação à física natural, positiva, que Newton certamente era o maior representante do século XVI. Em Marx esta crítica de Hegel, se constitui a crítica à fisiocracia, objeto da crítica à economia política d’O Capital, para não escapar este paralelo...

A medida real, entretanto, teria de estar neste universo superado da necessidade de dimensões da sensibilidade estética para se constituir a contradição. A negatividade como contradição de si mesma, resultando em sua afirmação negativa, seria a identidade do ser para além de suas determinidades, isto é, características aleatórias e sem relações de necessidade, como a cor, por exemplo. A aferibilidade física, já para Hegel, seria o universo da externalidade kantiana não superada, tomada como toda a verdade (positiva) do real, diluindo-se nesta forma de verdade (física ou ciência física), a relação sujeito objeto.

A medida única do ser se daria imediatamente numa “série de medidas”, já que quadrado estaria pelo menos oposto a triângulo e outras medidas espaciais, geométricas. A concretude se faria, assim, em reconhecer que dada medida estaria na referência do universo de medidas e, no entanto, superaria as relações de contingência. A unidade mediadora de diferentes quantidades e qualidades, seria a medida do ser ou a contradição entre quantidade e qualidade. “As medidas independentes”, portanto, seriam momento da dependência para com o universo de medidas e figurações espaciais, como forma do ser (como dissemos, a partir de Kant, negando a crítica de Kant). A tomada de visão sob único ponto de vista da contradição, para Hegel, é “momento” da contradição, não a verdade positiva e acabada.

Em Hegel, entretanto, busca-se explicitar que o espaço não seria a exterioridade de inúmeras medidas convivendo lado a lado, mas que tais determinações espaciais se fariam como relações de necessidade e internas a cada ser. Não haveria a casualidade de encontros de positivities espaciais distintas, mas a unidade espacial da contradição entre quantidade e qualidade, determinada pela medida e que estaria essencialmente em todo ser. O “quanto”, portanto, só poderia constituir qualitativamente um ser se a relação entre diferentes quantidades estivesse determinada por sua medida, portanto, não seriam quantidades aleatórias.

Assim, a qualidade de ser seria a proporção de suas partes constituintes que independente de qualquer pressuposto estritamente material formava-se (o ser) na contradição quantidade e qualidade. Mas resguardemos deste momento, a determinação essencial do espaço enquanto internalidade já que é a forma da contradição:

Discorrendo sobre o problema do ser espacial geométrico temos:

“(...) Mas este mudar-se [*trastocarse*] da forma unilateral da magnitude extensiva também na outra, a intensiva, não muda em nada a natureza da determinação fundamental, que é o único e mesmo quanto. De modo que, em efeito, não se acharia posto com isso nenhum excluir, senão que poderia verificar-se, indiferente ou somente, uma única combinação, ou bem igualmente uma combinação indeterminada com relação à questão de quantos [tenham que ser] seus membros, só de tal maneira que as proporções que entraram deles, fossem correspondentes ao quanto requerido em conformidade a suas relações recíprocas. (311-312)

A medida do ser, portanto, se poria naquilo que Hegel denominou de “Linha nodal das relações [ou razões] de medida” (320) isto é, num conjunto de medidas que formaria o ser de acordo com sua passagem qualitativa (a outro algo) pela variação quantitativa. A dimensão crítica de Hegel à formação nodal estaria na forma *in fieri* da formação dos seres que, assim, manter-se-iam em positivities independentes, com razões de medida e proporcionalidade independentes entre si e sem relação necessária para com a medida. A transcendência a este universo seria considerá-lo, mesmo que sob o ponto de vista do ser, como momento da negatividade essencial, mas representada como mera positividade. Nesta inversão de Kant em Hegel teria de ser, entretanto, uma diferença do sujeito. Em Hegel, assim, o fundamento do sujeito é a ilusão, em Kant o sujeito é “apodítico” verdadeiro sobre ele mesmo, sem inverdades.

Pontuemos aqui a diferença contraditória entre a medida de Hegel e Marx. Para Hegel, a extensão numérica, independente de relações, seria “o ser carente de medida”, mera variação quantitativa do mesmo. Para Marx, a desmedida, do puramente quantitativo, seria a medida do ser social capital, cuja forma conceitual aumentaria cada vez mais a produção de valor. A passagem da forma lógica para a forma social teria implicações que, entretanto, nos referiremos melhor em nosso estudo sobre Marx. O caso é que,

hegelianamente Marx anuncia, do ponto de vista lógico, a “monstruosidade” que é hegeliana: a desmedida do ser ser sua medida é a “...monstruosa (ungeheure) coleção de mercadorias...” Se o monstro lógico é hegeliano, porque a razão, forma constitutiva do primeiro, seria o contrário? Só sob a lógica hegeliana poderíamos chegar a esta noção de “monstruosa coleção de mercadorias”.

Assim, isto não seria contraditório ao que afirmamos mais acima a respeito da ortodoxia de Marx em relação a Hegel. Do ponto de vista lógico, a resultante da contradição seria a negatividade atingir o sistema da crítica, já em Marx, atingiria o sistema da crítica social. Contudo, não obstante a desmedida como medida ser ou não uma diferença lógica de Marx em relação à dialética de Hegel, consideremos que as determinações da medida estão na doutrina do ser em *Ciência da Lógica*. Tal medida superada levaria a identidade do ser à negatividade do conceito, do sistema e, assim, negaria a medida para Hegel como identidade do ser. A essencialidade seria, assim, a negação das determinações do ser em que a medida é momento. Não sem motivos, a própria medida seria a contradição essencial do ser que, negada, tornar-se-ia essência. Nesta, assim, teríamos a unidade do fenômeno na contradição entre (aparência matemática numérica, espaço contínuo, etc.) e essência (aparência-essência). A aparência, portanto, só poderia ser uma relação de essencialidade, já que é aparência da essência, e não de qualquer outra coisa. A contradição entre Hegel e Marx estaria entre a razão e o irracional, a medida e a desmedida, o ser e a monstruosidade lógica/social? Teria O Capital de Marx constituído uma inversão na dialética de Hegel, tal com os mesmos sentidos que se deu a inversão da Crítica da Razão Pura de Kant na Ciência da Lógica?

Assim, não estamos tomando definitivamente a posição de que houve ou não a inversão em Marx da dialética hegeliana. A questão seria, justamente, ver isto como algo não definitivamente posicionado no desenvolvimento lógico da crítica de Marx, na medida em que, a partir de Marx, chegar-se-ia na mesma forma do negativo hegeliano que estaria na crítica à natureza, na crítica ao positivo, na forma da medida e nos problemas relativos à superação. Essas coincidências lógicas mostrariam, entretanto, a dificuldade de se ver a lógica negativa de Hegel como expressão da negatividade social, já que determinado – o social – também de forma interna e, portanto, independente de processos outros

que não estritamente sociais. A crítica interna do valor de Marx tornou-se possível devido à negação do natural, do físico, explicitamente expresso por Marx (como veremos no seu respectivo excerto), de modo que a essencialidade da contradição lógica e histórica é espacial, a simultaneidade dos contrários. A crítica essencial de Hegel, entretanto, estaria destituída das condicionantes intuitivas – da sensibilidade estética kantiana – que, então, tornou defensável a contradição como algo determinado pelo pensamento, e não porque há algo fora dele, então torna a contradição um erro.

O racional de Hegel, portanto, levaria esta condicionante contraditória não como explicação cabal do real, mas o objeto do sujeito da razão ao se constituir, isto é, o inexplicável, este seria momento da razão e não o externo ou aquilo que faltaria razão de ser. Nesta medida, mesmo o objeto, ao ser constitutivo da razão, teria o seu fundamento no sujeito. A não superação da razão pela própria razão em Hegel, portanto, seria constitutiva do que permanece (o positivo ilusório do em si, como ser, e certeza de si) e do que se nega de Kant (o objeto fora da razão, ou o que ainda - no tempo).

Teríamos em Hegel, então, a crise da lógica dialética como forma de sua verdade. Assim, também em Hegel, na dialética fundada na relação sujeito objeto (começo e princípio), o racional só seria possível na não superação de sua irracionalidade, o objeto posto, contudo pelo sujeito! O que nos traria a diferença (talvez não dialética, aqui) entre as formas da crítica seria a lógica dialética da boa infinitude coincidir com a finitude social do capital. A crise dialética, entretanto, seria tanto lógica quanto histórica, portanto, reconhecida por Hegel e por Marx, pois que se lógica, não careceria vivenciarem toda a história para reconhecer as suas determinações críticas. O limite do finito à infinitude seria, assim, em Hegel, uma crítica ao próprio sistema que se forma. Os problemas do devir da lógica, portanto, não seriam exteriores ao próprio movimento interno e de contradição desta mesma lógica.

Já comentados, reconheçamos o que Ruy Fausto e José Arthur Giannotti elaboraram a respeito dessa inversão lógica entre Hegel e Marx, fundamentados no pressuposto de que a dialética de Marx realizaria tal inversão. Em Giannotti a inversão da fenomenologia do espírito capital em relação à fenomenologia do espírito de Hegel, se daria na forma

conceitual de tal inversão, em que o capital, como conceito, seria o fetiche de acumulação. Para Ruy Fausto, o processo ilusório como momento identitário de todas as formas capital, inclusive no conceito, seria a forma invertida – “intersversão” – da consciência moderna na qual a crítica de Marx se moveria, ao contrário de Hegel, onde a razão conceitual superaria qualquer irracionalidade e, Marx, diferentemente faria a passagem do fetiche para o fetiche, em que a circulação simples seria o fetiche de capital e, portanto, da reprodução ampliada.

Desta forma, buscamos reconhecer que o pressuposto da inversão pudesse se problematizar na forma da exposição de *O Capital* mesmo, visto justamente a crítica ao próprio sistema que a dialética de Hegel faria a si mesma, enquanto sistema da razão⁷. Se Hegel, aliás, faz a crítica a Kant, seria justamente a essa razão acabada como exatamente certa, mas não verdadeira, que tal crítica se dirigiria. Nesta medida, a contradição, sendo a ruptura à subsistência positiva espacial e temporal de Kant, estaria posta como forma do sujeito, da própria razão e, assim, não poderia ser destituída dela a ilusão de totalidade de conhecimento, dado o objeto (desconhecido) estar numa relação necessária para com o sujeito. Ainda considerado que a própria totalidade devém como necessidade da parte desconhecida: o objeto do sujeito. O positivo de cada lado da antinomia kantiana seria forma da ilusão subjetiva, ou de sujeito independente do objeto.

O espaço, para Hegel, estaria sob as determinações de essencialidade porque suas dimensões mudam, numa relação de proporcionalidade, já que estão sempre em relação para formar a respectiva figura. A forma da essencialidade espacial, entretanto, seria mostrar a simultaneidade das relações estabelecidas entre seus termos.

Em seu excerto a respeito do espaço, tempo e lugar, em *Filosofia da Natureza*, Hegel definiria a relação negativa e necessária entre tempo e espaço, cujo conteúdo seria o espaço como simultaneidade da passagem entre ambos. O espaço, entretanto, seria a forma negativa do tempo que já estaria neste último como princípio. O universo temporal nesta crítica de Hegel, estaria na tridimensionalidade da figura geométrica, portanto, espacial e formada pelo ponto, linha e superfície. O processo temporal seria a sequência do primeiro ao último, primeiro o ponto, em seguida a linha e, por último, a superfície. Assim, o espaço, externalidade sensível, estaria superado na relação necessária entre suas dimensões. Nesta forma (ponto, linha e superfície) teria os momentos do conceito espacial, na crítica de

Hegel, de modo que o interno também seria constitutivo do espaço, ou seja, os seus momentos se refeririam estritamente ao espaço, pondo o interno como momento espacial. Assim, a exclusividade externa do espaço se superaria na crítica de *Filosofia da Natureza*. A forma da passagem, em que o ponto seria a negação de outras duas e só assim ponto e o mesmo para linha e superfície, seria forma da totalidade negativa do espaço. Nesta medida, a contradição enquanto espacial torna-o não algo extrínseco ao sujeito, ao pensamento como mera intuição, mas também forma conceitual da contradição e da negatividade essencial que funda o próprio conceito, sendo a ilusão temporal a consciência fundante de sujeito.

A crítica pelo espaço, nessa medida, se daria, para Hegel, seguindo-se a crítica ao tempo, como momento (o tempo) espacialmente superado. O “lugar” hegeliano realizaria a forma conceitual da passagem, simultânea, entre espaço e tempo, já que, nesta crítica, o espaço, em sua simultaneidade identitária, negaria o tempo (sucessão, antes e depois). Se os momentos espaciais (ponto, linha e superfície) comporiam, na crítica de Hegel, a forma conceitual, dada a simultaneidade das relações (negativas) entre eles, o mesmo não se daria com as dimensões temporais (passado, presente e futuro) que, assim, seriam a forma superada espacialmente dado que no tempo haveria a simultaneidade do presente em cada uma das suas dimensões. Nesta medida, o presente seria a forma mediadora de passado e futuro e a mera sucessão, identidade do tempo kantiano, estaria superada. Ao mesmo tempo, na crítica a Kant, o espaço ganharia a forma da contradição interna, dada a relação de cada momento espacial (já considerado isso por nós) não sendo, portanto estrita forma externa defendida na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo.

Quanto ao tempo, estaríamos no universo de dimensões de relações não conceituais. Da “indiferença para com a justaposição imóvel. A negatividade assim posta é tempo.” (HEGEL, 1936, 243). As dimensões, enfim, de presente, futuro e passado, seriam aquilo que não se realizaria como determinação, dada a inexorabilidade da simultaneidade e, assim, do presente. O passado como “recordação” e o futuro como “temor” e “esperança”, na crítica de Hegel de *Filosofia da Natureza*, seriam possíveis na indeterminação de um tempo meramente natural, sem sujeito. A forma conceitual do tempo, portanto, teria de ser a unidade presente da contradição de suas dimensões. Isto porque, tal qual o espaço e qualquer

contradição, o tempo também teria de ser retirado de suas determinações naturais (1936, 245), físicas e ou sensitivas. Contudo, ao ser a simultaneidade de suas dimensões, o tempo é já a passagem para espaço e, assim, só espacialmente mover-se-ia na forma conceitual. Para Hegel, portanto, tempo e espaço passariam a ser constitutivos do movimento da essencialidade, dada a simultaneidade das relações contrárias e simultâneas (espaciais) entre o sucessivo e o simultâneo. Ao mesmo tempo, colocariam o objeto como contradição inscrita na própria razão estritamente subjetiva, tornando a contradição possível estritamente sob a consciência subjetiva, ao mesmo tempo em que o subjetivo seria forma possível só como contradição sujeito objeto.

A verdade conceitual do ser estaria no universo da temporalidade negada. No ser não teríamos o tempo de sua duração... como algo identitário de si e sim reconhecer-se-ia que a forma da relação entre suas dimensões temporais seria espacial, dada a simultaneidade negativa das mesmas para constituir o tempo na forma propriamente conceitual. Nesta medida, a condição conceitual do tempo se daria sob a negação de sua própria identidade. Na afirmação de si enquanto tempo da pura continuidade, as suas dimensões se fariam como memória e temor, sentimentos que não comporiam a necessidade categorial que o conceito exigiria. Assim, somente mediante a determinação espacial o tempo teria efetividade, pois, futuro e passado só presentemente poderiam ser efetivos. As suas dimensões positivas de continuidade seriam negadas pelo ponto de vista espacial.

A forma espacial conceitual, portanto, da simultaneidade, teria de ser a negação temporal que se daria pela simultaneidade da passagem entre tempo e espaço. Não só pela negação do sucessivo como simultaneidade do espaço, mas porque no próprio tempo as relações entre suas dimensões seriam espaciais. “O movimento” do ser, entretanto, seria esta absoluta passagem do tempo no espaço (ponto, linha, superfície) que negaria o tempo pela simultaneidade das relações entre os termos, o que tornaria possível realizar como determinações as dimensões temporais. Isto somente se postas em relações simultâneas que seriam a própria negação do tempo como sua identidade, porque tal simultaneidade ou necessidade lógica seria já a forma espacial.

“O lugar”, assim, forma do movimento desta passagem conceitual e essencial do tempo ao espaço e vice-versa, tornaria espaço e tempo momentos essenciais (na contradição entre essencialidade e inessencialidade) e não exteriores ao ser. A exterioridade espacial de Kant, portanto, seria forma da aparência, contudo, da aparência essencial do ser. A negação de Hegel a Kant seria a inversão deste último, na medida em que o externo para Hegel tornar-se-ia a forma essencial que o entendimento de Kant não teria atingido, mesmo aceitando a impossibilidade de atingi-la. Na crítica de Hegel, invertidamente, o espaço seria forma interna do ser, e não mera externalidade, como defenderia a crítica de Kant. Deste ponto de vista, se como expressa Hegel “... o espaço é em si mesmo a contradição da exterioridade indiferente e da continuidade indiferenciada (...) é a passagem para tempo” (1936: 247), “o lugar” seria a passagem como eterno presente identitário do ser, o “*instante presente espacial*” (1936:247). Assim, a identidade do ser deteria a ilusão de pura temporalidade contínua como momento da simultaneidade, isto é, da sempre presente passagem entre espaço e tempo. Não seria, assim, uma questão de começo ou de fim, novamente, mas de que o começo e fim estariam já no princípio da contradição que, na negação de Hegel em relação ao entendimento de Kant, seria a forma espacial da essencialidade do ser, não mera exterioridade ao ser-em-si, sempre fenômeno. O espaço, assim, para Hegel – forma tanto do tempo como do espaço – seria a forma da contradição, da essencialidade e, portanto, da identidade do ser. Como dissemos, a negação de Hegel a Kant teria de coincidir com a passagem da condição exterior do espaço para a de interior, isto é, o espaço em suas determinações de essencialidade, da negatividade e, assim, conceito. Afinal, ponto, linha e superfície seriam formas internas de algo que busca ser, no entendimento, só a externalidade. Kant, portanto, teria visto no espaço apenas uma de suas formas (o externo) e, assim, o tornaria mera positividade.

A negação da contradição como possível no tempo, já seria, para a crítica hegeliana, a relação de simultaneidade espacial dos termos. O lugar seria, assim, a presentificação espacial, pela simultaneidade dos termos e pela passagem de um em outro, isto como o eterno presente identitário do ser. A simultaneidade, portanto, almejaria a relação entre espaço e tempo, sendo assim, negativa e espacialmente postos um em relação a outro. A negatividade em Hegel, na negação à positividade espacial e temporal de Kant,

teria que alçar o espaço à sua forma negativa e, para a crítica à Crítica de Kant, pensá-lo negativamente seria a relação contraditória entre espaço e tempo. Daí o terceiro termo entre espaço e tempo ser o “lugar”:

O lugar é *pôr-se* a identidade do espaço e do tempo e é, além disso, pôr-se a *contradição* constituída pelo tempo e pelo espaço, cada um considerado em si mesmo. (1936:247)

Na forma em si de cada um, espaço e tempo seriam negados por serem relações necessárias entre contínuo e descontínuo; sucessivo e simultaneidade; começo, fim e princípio... O lugar, entretanto, para Hegel, seria a consciência da simultaneidade dos termos no sentido da, no mínimo, duplicidade do real e, portanto, o universo como consciência da “passagem” como identidade do ser. A crítica de Hegel à “má infinitude” do ser, em *Ciência da Lógica*, demonstraria que sobre a passagem do finito ao infinito já se constituiria na má infinitude perguntar: por que o infinito passa ao finito? Tratar-se-ia, antes, de reconhecer um no outro, de modo que a forma da contradição, como simultaneidade, seria a crítica à inexorabilidade do tempo do entendimento kantiano. Essa crítica, como argumentaremos, ganharia outro sentido no interior do e ao próprio sistema da crítica de Hegel.

“O lugar” hegeliano, entretanto, seria a forma negativa da relação entre o contínuo temporal e sua ruptura (simultaneidade) espacial. Neste universo, a afirmação hegeliana a respeito do espaço seria uma negação porque, na simultaneidade, a afirmação seria sempre existente, contudo, como momento superado. A forma espacial, entretanto, da contradição - nesta negação a Kant em *Ciência da Lógica* -, seria forma da própria crítica de Hegel ao seu sistema de crítica, constituindo-se isto o universal da crítica dialética e não um auto reconhecimento de erro (por conta da contradição), ou um *mea culpa*.

A negação de Kant em Hegel, não seria uma afirmação do sistema, nem, contudo, uma eliminação. Porém, na forma da contradição entre os termos teria de ser negação categorial. Na contraposição a si mesmo, a crítica de *Ciência da Lógica*, por exemplo, onde esta questão (espaço e tempo) se retoma, não se poderia, entretanto,

apoiar-se, positivamente, no tempo, para dizer da intemporalidade de seu próprio sistema de crítica. Esta contradição à forma do entendimento kantiano se constituiria numa crítica negativa a si mesma. As categorias fundantes (espaço e tempo), entretanto, não se reafirmariam se a crítica detivesse a forma da simultaneidade como momento da essencialidade do ser, visto que tal reafirmação das categorias, novamente, entrariam na continuidade do tempo kantiano. Se, entretanto, as categorias se mantivessem na continuidade do tempo, não faria sentido a crítica ao tempo da continuidade, que se constituiria na própria crítica de *Ciência da Lógica*.

A “porosidade da matéria” em Hegel de *Filosofia da Natureza*, entretanto, mesmo no estritamente natural, deteria a contradição no objeto porque o momento lógico de toda *Ciência da Lógica* estaria na identidade dessa natureza física de Newton. Implicaria compreender a crítica da lógica ao estritamente natural e, assim, a crítica à natureza seria dialética, porque contradição entre natural e racional. Como a crítica da *Ciência da Lógica* estaria fundada na contradição simultânea entre sujeito e objeto, a natureza como coisa em si seria o positivo superado, mesmo se pensada no estritamente natural. A revelação do lugar como superação reconheceria o momento lógico da contradição que se daria nessa contínua passagem como identidade do ser, sendo isto o fundamento de matéria que, então, não é física, pois a contradição se daria na relação sujeito objeto, interno externo. A geometria espacial, ou a forma espacial (enquanto suas dimensões) não seria exatamente imóvel, mas na própria geometria negaria os seus preceitos de pura igualdade dado ponto, linha e superfície serem momentos conceituais do espaço. O espaço seria a simultaneidade de suas dimensões, em que o tempo, momento da exatidão, estaria superado na forma conceitual da simultaneidade espacial, isto é, pela consciência dos termos “tempo e espaço” como identidade negativa, simultânea e, como dissemos, espacial.

Quanto ao lugar, seria a “individualidade espacial”, isto é, indiferente, e é tal somente enquanto é o “instante presente espacial”, isto é o tempo; de modo que o lugar seria imediatamente indiferente em relação a si mesmo; na medida em que existe neste ou naquele lugar determinado é exterior a si, é a negação de si e é um *outro lugar*. Esta pura individualidade já se negaria no conjunto de relações estabelecidas ao ser a positividade simples do mecanismo de uma bola de bilhar. Esta seria a forma criticada, negada de

consciência como momento da contradição, princípio, não gênese. A diferença de Hegel, para Kant, entretanto, teria de ser uma diferença essencial. A passagem que não se passa estaria nas determinações de princípio e não de gênese. Isto comporia uma diferença dialética entre Kant e Hegel. Toda a crítica ao tempo, entretanto, fundar-se-ia na diferença, essencial, entre aparência e essência, como simultaneidade do fenômeno. Portanto, a negação interna estaria posta como identidade do ser, seja natural, ou da própria razão, posto que *natureza* se faria como forma da razão e não sua ausência - momento positivo a se negar - só porque estaria na externalidade espacial kantiana.

A simultaneidade espacial, entretanto, se constituiria, na crítica de *Ciência da Lógica*, como relação necessária e negativa entre espaço e tempo e não na separação meramente absoluta entre ambos. Não se teria um acontecimento na linha do tempo, enfim, como pressupôs a física de Newton, cuja contradição estaria na representação espacial (linha) a absolutidade de tempo. Ao contrário, a “linha” do tempo para a existência do ser físico (o evento) seria já negação de outras formas espaciais (o ponto e a superfície). O tempo compreendido no extremo dessa simultaneidade seria o conceito de espaço, o lugar. A externalidade espacial de Kant, na medida em que o espaço deteria suas determinações de conceito e, portanto, internas a ele. Nesta medida, a pura externalidade espacial kantiana, tomaria o sentido interno e de essência na crítica de Hegel.

Contudo, ressalte-se que Hegel teria de sair das determinações do ser, de suas formas geométricas, de sua aparência meramente espacial, para os termos da lógica espacial –da simultaneidade – como determinações da essencialidade. O espaço, assim, como forma da contradição, seria a identidade essencial do ser. Neste sentido, ao que pese a importância da obra de Henri Lefebvre - aqui só tocaremos *A Produção do Espaço* - pensamos que a crítica deste a Hegel precisaria ser problematizada. Na *Produção do Espaço*, o conteúdo dessa crítica seria o reconhecimento de que todas as dialéticas até então teriam se realizado a partir da lógica temporal, no que Hegel estaria aí incluído como o grande expoente da dialética temporal. Assim, o problema seria a constituição da lógica dialética espacial. A contradição seria – a nossa crítica ao problema relativo à obra – que os pressupostos espaciais de Henri Lefebvre teriam de ser o tempo não superado que sua dialética – espacial – pressuporia superar. Isso porque o tempo em Hegel, ao contrário do

que defenderia Henri Lefebvre, seria – de acordo com o que argumentamos acima - a forma espacial da essencialidade simultânea, “intemporal” (Hegel), negativa do espaço e do tempo. Na inversão de Hegel, em Henri Lefebvre, o que se propõe como lógica espacial teria se dado como dialética temporal.

Contudo, n’*A Produção do Espaço*, o espaço estaria submergido na lógica temporal, da acumulação primitiva espacial do século XI e XII, dada a inversão temporal de Hegel na *Produção do Espaço*, de Henri Lefebvre. Assim, os pressupostos espaciais são explicitados tanto pelo antes como pelo depois do capital. Contudo, a possibilidade desta unidade histórica (do tempo afirmativo kantiano, mas histórico social) só uniria o pré e o moderno nessa linha do tempo devido ao princípio ontológico que igualava os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* e *O Capital*, na crítica social de Henri Lefebvre...

O argumento da “fonte da crítica”, por exemplo, em *Problèmes Actuels du Marxisme*, seria, exatamente aplastar a crítica de *O Capital* para com a crítica do Marx da fonte da juventude crítica lefebvriana. Nesta medida, o que seria o problema reconhecido e criticado por Marx mesmo em *O Capital*, isto é, o universo contraditório da própria crítica entre o ontológico e a negação à ontologia, na crítica de Henri Lefebvre, reunir-se-ia como se fosse a única forma de crítica, a ontológica. Retomaremos isso em outro trabalho, reconhecendo inclusive a importância da crítica de Henri Lefebvre no sentido de relacionar o problema espacial (que são de sistemas filosóficos da modernidade e do que nos aproximamos de Kant, Hegel e Marx) sob o ponto de vista das determinações sociais. A relação entre espaço e sociedade, certamente, constitui o que pensamos ser uma das contribuições de Henri Lefebvre, no interior da teoria social crítica, não a única.

Para retomarmos Hegel, a determinação espacial, entretanto, seria o passar-se e o reproduzir-se do espaço no tempo e do tempo no espaço, posto espacialmente como “lugar” e “movimento”. Nesta medida, não seria um movimento temporal histórico do puro devir teleológico. Não, seria esta teleologia negada, e tal simultaneidade, a forma do movimento. Negar o entendimento do contínuo apriorístico temporal seria

condição da dialética de *Ciência da Lógica*. É como se pudéssemos visualizar duas posições de um objeto ao mesmo tempo, de formas contrárias, daí o sentido do espelhamento colocado na dialética de Hegel.

Esta espacialidade indiferente posta imediatamente como *temporal* seria o movimento de passagem entre espaço e tempo. Tal devir é, todavia, o coincidir de si com a contradição da passagem que nunca passa porque passar seria a identidade do ser, isto é, sempre na simultaneidade da contradição. A negação do devir, como pura continuidade, teria de ser, afirmativamente, a negação de sua própria forma categorial, ou o espaço se manteria na linha do tempo, tal qual o evento da matemática newtoniana, reconhecida por Kant na “Introdução” de *Crítica da Razão Pura*. Mas, como já argumentamos, era justamente a negação disso que se fazia como a crítica de *Ciência da Lógica* e, portanto, a forma categorial do sistema da crítica estaria negada. Não haveria em Hegel, portanto, uma ontologia espaço temporal o que, portanto, circunscreveria o limite temporal do próprio sistema da crítica.

Nesta medida, as determinações exteriores de tempo e espaço se negariam como desmedidas do ser. O meramente quantitativo, assim, seria momento do substrato material, isto é, da passagem da quantidade pela qualidade e vice-versa e esta seria a unidade ou “indiferença absoluta” do ser, qual seja, ser a forma isolada do quantitativo e do qualitativo, mas como *relações* inexoráveis de sua medida que o faz existir. A forma da simultaneidade, pela contradição espaço temporal, seria a interiorização do espaço como determinação da essência de todo ser. Por isso mesmo, tal absolutez da indiferença (o igual para consigo mesmo detém a diferença de todos para ser tal igualdade e, assim, é a simultaneidade do igual e da diferença) teria de ser a “passagem” [*traspasso*] para a essência, isto é, a indiferença do negativo como puro negativo. Esta simultaneidade da essência, como a negatividade subsistente, torna a forma espacial uma determinação de essência. No externo do espaço kantiano, ter-se-iam os termos internos do espaço (ponto, linha e superfície). A negação do mero contínuo externo espacial seria, necessariamente, a posição do espaço como conceito e assim, sob as determinações de essência e não estritamente do fenomênico, como defendeu o espaço Kant. Os termos internos ao espaço, expressão da negação do mero contínuo, teriam a forma essencial na crítica de Hegel a Kant.

Nessa negatividade pura, a essência contraditória do ser, a essencialidade espaço temporal na dialética de Hegel, em sua negação ao espaço tempo transcendental kantiano também seria negação de si, diferenciação de si para consigo mesmo, desde que mantivesse a sua igualdade como negativo. Somente assim seria a negação de si enquanto negativo, isto é, positivo e negativo ao mesmo tempo. A afirmação negativa, portanto, se diferenciaria da afirmação positiva. Tomado do ponto de vista de sua forma negativa, o ser seria uma simultaneidade tríplice: positivo, negativo e positivo-negativo. Contudo, isto incluiria uma fenomenologia do espírito, já que a forma conceitual se forma se e somente se detiver um momento ilusório – representado até no estrito estético do voo de Minerva. Nesta tridimensionalidade conceitual estaria consciente, na crítica de Hegel, em não tê-lo superado, o obscuro em seu voo universal. O devir seria, por isso mesmo, a contradição do próprio sistema de crítica que faria a autocrítica objetiva enquanto sistema.

Para a crítica negativa de Hegel de *Ciência da Lógica*, a afirmação do negativo, de sua igualdade para consigo mesmo seria uma diferença, dada a negação que deve ser para identificar-se como negativo. Ao negar-se como negativo, permanece a sua negatividade ou autonegatividade. A forma absoluta da identidade da diferença do negativo, meramente afirmando a si mesmo, seria o outro de si, porque enquanto negativo nega-se a si mesmo, subsistindo como negativo, portanto. É nesta forma que se daria a relação identitária do ser para Hegel, qualquer que fosse o seu ser, evidentemente para além das determinidades positivas e qualitativas do ser - neste último caso não haveria ser ou contradição-. O sujeito, neste sentido, seria a contradição entre sujeito e predicado: ser e nada; ser é não ser. Só nesta identidade dupla e contraditória do negativo seria possível a relação identitária da contradição, isto é, de termos contraditórios na ruptura da contingencialidade das relações colocadas no tempo e no espaço, ou como tempo e espaço. Não se trataria de ver a contradição como inquestionável, mas, do ponto de vista da crítica a Kant, observar que a afirmação positiva de sujeito e de fenômeno era forma da contradição. O modo apodítico da consciência kantiana, assim, não subsistiria em seu argumento, seja de sujeito ou de objeto.

A ilusão hegeliana, entretanto, se reconhece como ilusão de sujeito, isto é, de que a forma de pensamento do sujeito mesmo se faria objetivamente, ela mesmo pondo o objeto como sua forma, ao mesmo tempo em que o sujeito para sê-lo deveria negar o objeto, dada a condição de sujeito da razão do sujeito kantiano. Neste, só a verdade sobre si mesmo. Na objetividade da contradição, o sujeito seria a ilusão racional, daí o movimento do e para o conceito. Todo real é racional, argumentamos, não seria a razão independente do irracional para Hegel. Isto, aliás, teria de chegar na “doutrina da subjetividade” ou do “conceito”, cuja realização para Hegel seria a negação do sujeito da razão ou da razão do sujeito!

Quanto à afirmação positiva unilateral, a insubsistência se daria porque não seria possível afirmar-se unilateralmente se tal afirmação não fosse a negação do negativo. Nesta independência positiva, seria a falta de relação com o universo a forma de tal relação. Nesta medida, o positivo se negaria e, assim, não subsistiria como o argumento lógico pretendido: existir sem a contradição para com o negativo. Como dissemos, o negativo se afirmando, “subsiste” como negativo e, assim, teria de pôr, negativamente a sua relação para com o positivo, porque negar é relação. O isolamento da positividade, assim, não evitaria o negativo. O negativo definindo-se pela sua relação para com o positivo – a afirmação negativa – subsistiria, por isso mesmo, como negativo.

A posição de Hegel, entretanto, seria reconhecer séries de razões identitárias do ser, desde que houvesse o espelhamento de razões contrárias a cada uma, mostrando-as como relações necessárias, na forma da contradição espaço-temporal. O desmesurado e o “carente de medida”, entretanto, seria momento da totalidade que, somente em sua forma negativa, poderia ser a superação do isolamento estritamente temporal – do antes e do depois – ou dos termos da relação quantidade e qualidade, por exemplo. Ou ainda, da mera sucessão numérica que diria de sua magnitude independente de uma medida (o universo numérico, as relações proporcionais). A transcendência seria da forma trigonométrica para a lógica contraditória do conceito, mas que a própria trigonometria seria “momento” da contradição. O caso é que conceitualmente ela não se explicaria como tal e, por isso mesmo, estaria no limite da trigonometria, não seria crítica, nem filosofia. A crítica, entretanto, teria de ser a transcendência ou negação à trigonometria espacial que, assim

vista, seria a lógica do tempo absoluto. A questão dialética posta, entretanto, seria a de que o princípio positivo matemático e trigonométrico seria momento não conceitual do real (relação sujeito objeto) só visto, contudo, a partir da forma do conceito. Primeiro ponto, depois linha e depois superfície. A unidade entre tais momentos teria de ser aparência (da intuição kantiana), mas como a contradição entre “aparência” e “essência” no que o fenômeno kantiano não admitiria chegar.

O fenômeno, para Hegel, seria a contradição entre a aparência meramente espacial e temporal do ser (no sentido trigonométrico) e a essencialidade de que ambos estariam negativamente relacionados, por isso mesmo apareceriam como separados e independentes em si. A razão do sujeito colocaria, para Hegel, as antinomias de espaço e tempo como momento relacionados do ser que deteriam, como fenômeno, as determinações essenciais do real. A negação espaço temporal de Hegel a Kant, determinaria a inversão do espaço como externo/fenômeno (Kant), a interno/essência Hegel. A simultaneidade (negativa) da contradição, que em Kant não levaria a metafísica à condição de um pensamento científico.

A posição estritamente positiva do ser seria a determinação racional do objeto posto por um sujeito da razão kantiana, porém negado. Nesta medida, na forma conceitual do ser não haveria superação do irracional, posto que a unidade entre sujeito e objeto não resolveria a objetividade da contradição. A forma ilusória da aparência, assim, seria razão de sujeito que formaria o objeto, o desconhecido do sujeito da razão. Nesta contradição, a aparência espacial seria a aparência de sujeito e objeto, espaço e tempo e, portanto, teria a forma da essência, da “intemporalidade” hegeliana do negativo identitário do ser. Justamente por isso seria essência como negação das determinações do ser. A unidade negativa teria de ser relação entre aparência e essência que constituiria a unidade do fenômeno. Nesta medida, o mero fenomênico do espaço e tempo kantiano se superaria na crítica de Hegel como essencialidade.

A contradição identitária da essência se daria entre o essencial e o inessencial. Se a este último se reconheceriam as determinações fenomênicas do real estas seriam o inessencial da essência e não de outra coisa. A autodiferenciação do ser, em Hegel, portanto,

não seria a diferença de duas formas isoladas, mas da unidade entre essência e fenômeno, de modo a constituir a multiformalidade do ser ou simultaneidade de suas formas. Na essencialidade, portanto, o mediato e o imediato se medeiam como identidade recíproca. O que se teria aqui é que o mais imediato do ser seria já mediação e não haveria identidade do ser que não fosse “a reflexão do ser em si mesmo”. O ser refletido, entretanto, seria a identidade mediada por termos em contradição. Nos termos de Hegel:

A essência é *em primeiro lugar* reflexão. A reflexão se determina, suas determinações são um ser posto que ao mesmo tempo é reflexão em si.

Em segundo lugar, há que considerar estas *determinações de reflexão, ou seja, as essencialidades*.

Em terceiro lugar, a essência como reflexão do determinar em si mesmo, se converte em *fundamento* e traspassa na *existência* e na *aparência*. (343)

Na forma da reflexão, o ser seria a identidade contraditória entre “reflexão determinante” e “determinação reflexiva”. “O ser carente de essência” seria o ser de carência determinada, essencial, daí a relação essencial que a aparência deteria, sendo ela mesma refletida em si mesma. Na essência, enfim, o puro imediato seria superado. O ser imediato como inessencial, a aparência, se faria como negação da mediação que assim esta (mediação) tornar-se-ia identidade do imediato aparente. Em Hegel, negativamente à *Crítica* de Kant, a aparência só se identificaria na negação, determinada, da essência e, assim, a separação entre ambas seria a ilusão de sujeito kantiano, aquele da absoluta razão, em que se poderia pensar o sujeito independente do objeto.

O caso é que nesta contradição entre aparência e essência em sua forma de fenômeno, se realizaria a própria existência. O momento da apreensão fenomênica do ser em sendo a relação sujeito objeto, constituiria a existência, desde que a aparência do ser fosse determinação essencial e, assim, de sujeito da razão como momento do ser, ou do real. Este sujeito fundado, portanto, no momento ilusório do fenômeno como totalidade simples. O

fenômeno, entretanto, determinando-se essencialmente, teria de ser a igualdade essencial como negação do ser, negação das determinações do ser, identidade, aliás, da essência, ser o negativo de si mesma. Nos termos de Hegel, “A essência é o *ser superado*. É a simples igualdade consigo mesma, mas é tal por quanto é, em geral, a negação da esfera do ser”, universo das determinidades, cuja essência superaria o ser... (345)

Assim, após a estasis dos momentos como forma positiva, a relação de necessidade estabelecida, portanto, seria entre o essencial e o inessencial. Se não se chega à essência para o entendimento, isto seria o momento ilusório da razão Hegeliana, porque não chegar à essência seria determinação essencial, e não outra, do fenômeno. O resgate por Hegel da metafísica ganharia outra determinação. Seria o reconhecimento de que a busca da totalidade (verdade) pela mesmidade essencial se faria como questão interna ao próprio sistema da crítica e, assim, buscar cientificamente a verdade seria o invólucro da objetividade de que o sujeito buscaria superar. Nesta medida, o sujeito da superação só se faria como não superado, negando-se, entretanto, a positividade kantiana das tábuas da razão, da formação positiva do sujeito da razão. A aparência, entretanto, posta em sua relação essencial, teria de ser, necessariamente, a negação ou “nulidade” (346) do ser.

A cisão posta na forma de exposição de *A Ciência da Lógica*, cuja primeira se faz pela doutrina do ser e, a segunda, pela doutrina da essência, estaria já fundada na contradição entre o em si e o para si, ou, se se preferir, numa crítica ao puro ensimesmado do ser, objeto separado do sujeito para Kant. A crítica que a essência faria às determinações estritas do ser se colocaria por Hegel, na medida em que o mesmo consideraria idealismo filosófico, aliás, representado por Leibniz, Fichte e Kant (347). Na crítica materialista de Hegel, entretanto, a esfera do ser de Kant, equivaleria às mônadas de Leibniz, no que certamente, derivaria para a forma ontológica da relação sujeito objeto, criticada como idealismo por Hegel. As determinações do ser para este “idealismo” ou “ceticismo” seriam exclusivamente determinações do fenômeno e, assim, seriam o ser como pura imediação. Para a crítica de *Ciência da Lógica* o sujeito kantiano se colocaria sob a crítica da insubsistência do positivo.

A mônada de Leibniz desenvolve a partir de si mesma as suas representações; mas não é ela a força que cria e coliga, senão que aquelas representações se formam nela como bolhas de sabão; são indiferentes, imediatas reciprocamente e, por fim, frente à mônada mesma. Da mesma maneira, o fenômeno *kantiano* é um conteúdo *dado* da percepção;... (347)

Pertencer ou estar nesta ou em outra esfera do ser (ser, essência e conceito) não se faz definido pelo isolamento de cada uma das esferas, mas pelo significado em que ser uma é, necessariamente, não ser a outra. Assim, o resultado a que se chegaria, do ponto de vista da ideia absoluta, seria - num salto de nosso próprio argumento a respeito de Hegel - que a compreensão em esferas do real negaria, pela simultaneidade negativa desse isolamento, a relação que pretende evitar. Isolar-se em esferas seria já uma relação entre elas, na medida em que isola-se em relação a algo. O isolamento negado, entretanto, seria o movimento identitário da essência do ser. O que nos fará problema mais adiante – quando do nosso diálogo a respeito do conceito – será a compreensão da forma dessa revelação hegeliana que, segundo nossa perspectiva, não seria exatamente iluminista. A revelação essencial, entretanto, não se faria como mera eliminação do desconhecido, ou do obscuro, do objeto.

Assim, como não se trataria de isolar o positivo em si, a pura imediatidade, o ser pressuposto (como esta imediatidade) seria forma da essência, do que resulta a existência do ser se e somente se numa relação essencial entre aparência e essência. Assim, as determinações da aparência, que a distinguem da essência, “... são determinações da essência mesma”. A aparência seria nulidade, enquanto expressão da negatividade essencial em todos os momentos do ser. A identidade essencial, entretanto, como o negativo, seria *a* mediação da existência. Por isso mesmo, a aparência só seria aparência da essência e não de outro. A identidade universal do ser seria esta negatividade como pura negatividade que seria assim, a absoluta eliminação da determinação mesma da mera esfera do ser enquanto um ente, esta vinculada ao ser meramente posto, como isto ou aquilo. A essência,

portanto, teria como determinação eliminar as determinações do ser, porque somente assim seria o ser refletido, ou a determinação reflexiva, isto é, de essência.

A “determinação reflexiva” se faria como a forma da relação necessária estabelecida pela identidade do negativo como puro negativo, forma universal de todo ser. Tal determinação seria a forma negativa da “reflexão determinante”. Esta última, como pura exterioridade (forma “extrínseca”) seria relação, justamente por estar como determinação de essencialidade. O fio condutor da dialética entre sujeito e objeto em Hegel, o que se revelaria na forma do conceito, se daria pelo sujeito não ser ponente da forma da contradição, como quis Kant pelo sujeito negar a contradição pelas certezas apodíticas. A contradição, ao contrário, se estabeleceria inevitavelmente e, entretanto, a afirmação do sujeito seria ilusória e necessária para a efetividade da contradição enquanto “existência” do ser.

A contradição identitária seria, assim, na forma essencial, afirmação negativa. Sob as formas da reflexão, a aparência, a essência e o fenômeno, se refletiriam. A “reflexão que põe” relacionaria o negativo para consigo mesmo, como eliminação das imediações. A negatividade, já que negando o positivo, mas na forma essencial que ela é, nega a si mesma e seria a contradição da insubsistência do positivo pela subsistência da negatividade. Esta última, ao ser afirmada, resultaria no negativo, já que afirmação da negação. A não subsistência do positivo, coincidiria com a subsistência do negativo que ao negar-se como negativo, mantém-se numa negação do negativo para consigo mesmo. A afirmação positiva, ao contrário, não evitaria o *não* do 1 é 1 porque para ser a indiferença pretendida relacionar-se-ia com o universo numérico todo já que 1 o é se *não* for o outro. Assim, a diferença entre o entendimento do sujeito da razão e a razão essencial negativa de Hegel seria a subsistência do negativo como negativo, cuja determinação (subsistir) o positivo do entendimento não teria.

Na identidade negativa, entretanto, a relação entre termos contrários estaria dada inexoravelmente. Contudo, mesmo para Hegel, este “retorno do negativo a si mesmo” como negativo (350-351) se constituiria nos limites da razão em relação a suas próprias pretensões em relação ao objeto, no sentido da razão purificada de toda irracionalidade

(desentendimento que a *Crítica da Razão Pura* buscou evitar em relação ao sujeito, por isso considerado independente do objeto). O ser posto, isto é, a reflexão que põe, entretanto, posicionaria a si mesma como seu pressuposto, visto que o ser seria a relação simultânea entre momentos contraditórios, aqui o pôr e o pressupor. A resultante, se daria na noção de “momentos” do ser. A forma tríplice do ser, assim, se constituiria em formas do ser, isto é, formas que, na diferença entre as mesmas, constituiria, esta diferenciação, a totalidade da identidade do ser. Cada forma, assim, teria de ser simultaneamente outras negadas. Por isso, a essência, ou identidade do ser, estaria na intemporalidade da contradição na forma de “momento”. O “momento” hegeliano, entretanto, teria o sentido determinante de essência como negação do entendimento do tempo dada pela simultaneidade essencial dos seus “momentos”. A estes, entretanto, a negação temporal seria a identidade necessária:

Estes dois momentos, a nulidade, mas considerada como subsistência e o ser, mas considerado como momento, ou seja, a negatividade que existe, em si e na imediação refletida que constituem os *momentos da aparência*, são, por tanto, os *momentos da essência mesma*. Não existe uma aparência do ser *na* essência ou uma aparência da essência *no* ser; a aparência na essência não é a aparência de um outro, senão é a *aparência da essência mesma*. (348)

As determinações da essência, reflexão, estariam sob os termos posto e pressuposto. O ser posto é pressuposto de si mesmo para ser e não ser o que é. Sob esta dupla determinação da simultaneidade, a pergunta sobre o que se passa é temporal e referir-se-ia ao problema do começo, desconsiderando-se o princípio da contradição, crítica da dialética de Hegel ao entendimento do sujeito kantiano.

A negatividade crítica de Hegel à metafísica de Kant se tem como continuidade o salvaguardar da metafísica, isto se faria como crítica na medida em que lutaria contra o sujeito e não somente contra a afirmação da razão de sujeito que formaria propriamente o entendimento. O sujeito, entretanto, estaria no universo dessa afirmação do negativo como negação categorial, daquele que não realizaria a razão de sujeito da *Crítica da Razão Pura*, sendo isto sua forma, e não sua incompletude, como posicionou-se a negatividade do entendimento do sujeito kantiano, em relação à coisa em si.

Do ponto de vista da forma da crítica, a dialética de *Ciência da Lógica* negaria o sujeito, não o afirmaria. Nesta medida, a reflexão relacionar-se-ia com a externalidade da relação determinada e a própria relação da qual se quer externar. A “reflexão extrínseca” (352), portanto, já seria “reflexão” e, assim, relação, entretanto, determinações da essencialidade do ser. No extremo, o fenômeno deteria determinações de essência. Por isso mesmo, ainda que na forma exterior (de fenômeno), realizar-se-ia como reflexão, relação interna, isto é, essencial. O pôr e o pressupor, entretanto, seriam formas lógicas, “momentos” necessários que se realizam como conhecimento conceitual sob as determinações da essência que, entretanto, se daria sob a forma dessa multiplicidade do uno, isto é, do ser e não ser, pela mediação da reflexão essencial.

A existência, assim, jamais seria o ente, o em si puro, a não ser numa pureza determinada em relação a que ela mesma (a pureza) identificar-se-ia e, somente a partir disso seria a sua pureza, portanto, negada. A pureza e o mero simples não se confirmariam na sua simplicidade, quando das determinações da essência identitária do ser (a negatividade). A expressão “puramente” ou “meramente”, em Hegel de *Ciência da Lógica*, recorreria para expressar a unilateralidade positiva dos termos, portanto, já criticada como “puro” ou “mero”, abstração criticada pela concretude da dialética de Hegel, a contradição. Isto já relacionaria a mera pureza e a mesma não saberia se argumentar como independente de qualquer relação.

Em Hegel, a crítica se daria na negação entre razão e natureza, ou entre “filosofia” e “natureza”, já quando d’*A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*. Em Marx, sob o critério de inversão em relação a Hegel, pesariam as determinações da dialética social. Nesta, se reconheceria a forma negativa – e não positiva – da relação entre natureza e sociedade. No entanto, do ponto de vista da contradição, a forma reconheceria o em si natural do trabalho negado pelas determinações “puramente sociais”. Assim, Marx levaria as contradições ao universo social se e somente se fossem a negação do natural, tal qual a relação entre filosofia e natureza que constituiria o cerne da crítica hegeliana ao entendimento da coisa em si. A materialidade de Hegel aqui seria analógica à social de Marx. Ao mesmo tempo que isto daria pertinência à crítica social

de Marx, limitaria a realização das intenções de sua inversão em relação à dialética de Hegel. As determinações do pensamento como forma do ser, seriam, para Hegel, a consciência superada do em si objetivo, o tão somente lado de lá do sujeito.

Desde Kant, contudo, a unidade entre tais relações problematizariam a coisa em si e que, necessariamente, levaria à relação sujeito objeto. O em si em Hegel e Marx, coincidem, do ponto de vista da natureza e da naturalização inerente à forma do sujeito e põem a matéria na relação forma conteúdo. Como já argumentamos, o sujeito seria objetivamente a consciência daquele que tudo deve saber. O sujeito da questão coincidiria com o sujeito da razão. Para Hegel, esse devir como conceito do ser seria ilusório na medida em que a forma do sujeito existiria somente no universo objetivo e, assim, insuperável enquanto sujeito, já que objeto se identificaria pelo que faltaria razão, pelo desconhecido e, o sujeito, aquele que eliminaria todo o objeto, todo o desconhecido. Para Hegel, entretanto, a posição do sujeito, no sentido de realizar a razão total eludiria seus termos pela a ilusão de sujeito.

A mera afirmação do sujeito que a doutrina kantiana apresentava como irrefutável, e por isso verdadeira, também se destituiria de suas determinações de sensibilidade, porque, mesmo nesse universo estritamente mentado, as contradições não foram evitadas, cuja demonstração se encarregaria de realizar a negatividade hegeliana. Nesta medida, a contradição em Hegel seria interna ao sujeito, de sua identidade e não somente em relação ao objeto como esferas independentes, na forma do entendimento da *Crítica da Razão Pura*. Esta seria a materialidade hegeliana crítica ao abstracionismo do entendimento. Como Hegel superaria a sensibilidade estética transcendental (pelos sentidos) a que espaço e tempo remeteria, a estética transcendental kantiana seria a forma negada da essência, sua negação levaria tal forma à crítica necessária, já que insubsistente como não contraditória. Como tal, a sua positividade em si seria ilusória, mas ilusão da e de essência. Não seria o caso de chegar ou não ao fim dessa verdade, questão que funda o sistema de Kant. A verdade da razão hegeliana seria negativa, no sentido de que a própria verdade enquanto critério de mundo teria de ser negada, por pressupor o sujeito da razão que, contudo, não determina a contradição e, assim, não teria a razão que o fundaria como o sujeito não ilusório.

Se o seu sentido fosse o de determinar o real, para além do puro ceticismo, explicando-o transcendentemente, compreender-se-ia a forma do em si do sujeito, contradição nos termos, pois o sujeito não seria em si – porque sob a razão irrefutável que o identificaria, enquanto sujeito, seria o plenamente esclarecido de si mesmo como razão e, sob os preceitos de Kant, não se poderia aí haver contradição, a qual não se evitaria, dada a forma do sujeito se pôr como objeto de si mesmo. Ser sujeito como posição para além de qualquer em si, entretanto, resultaria no que a crítica de Kant, embora pretensiosa de tal demonstração, não teria chegado. Como a contradição para Hegel pressupõe o momento ilusório constitutivo do conceito, então, a pureza da razão conceitual de Kant seria este ilusório na crítica de *Ciência da Lógica*.

Em Hegel, o momento ilusório do em si não se resolveria no terceiro termo conceitual, na medida em que *Ciência da Lógica* seria, na esfera do conceito, negação da consciência subjetiva, negação do sujeito da pura ou mera razão. O esclarecimento total do objeto no conceito confirmaria, assim, a pureza subjetiva do sujeito da razão, cuja negação seria o princípio da crítica de *Ciência da Lógica*. A subjetividade se indeterminaria a respeito da contradição, no sentido de ser ou não ela um momento da contradição. A subjetividade seria necessariamente seu momento e, assim, enquanto subjetividade não decidiria estar ou não na contradição, porque estaria necessariamente, inevitavelmente. Esta objetividade do sujeito, impediria o isolamento pretendido pela crítica de Kant.

A contradição objetivamente formaria a consciência subjetiva, mesmo sob as determinações universais do conceito. A determinação UPS (Universal, Particular, Singular), portanto, revelaria ao sujeito a impossibilidade de evitar a contradição, enquanto sujeito e, nesta medida, ser sujeito se determinaria objetivamente. A ação do sujeito da razão, de tornar o todo racional, estaria negada na própria condição sistêmica da crítica de Hegel em que objeto se poria como objetividade tanto de sujeito quanto de objeto. A razão ou o racional do todo teria de se fazer no universo de seus termos em que a irracionalidade (objetividade) não se superaria. Se objetividade e irracionalidade se identificam nestas dialéticas do sujeito (S) e do objeto, ser o singular subjetivo estaria na objetividade da relação UPS. Por isso mesmo sujeito é também predicado, o universal e o particular.

A necessidade de se ir ao universo empírico, destacada por Hegel, seria expressiva deste sentido de totalidade racional, porém contraditória e também irracional. A “Doutrina do conceito ou da subjetividade”, entretanto, negaria o sujeito e sua própria razão. O sujeito, em Hegel, se desnaturalizaria, já que a contradição se internaria nas determinações do pensamento, que constituiriam a relação sujeito objeto. Pelo lado oposto, a natureza seria forma da consciência subjetiva, o positivo em si do objeto, como momento conceitual do ser e do real e só assim daria a materialidade, sob a contradição de suas formas (sujeitoXobjeto).

Nesta medida, somente no interregno da dialética o sujeito se colocaria. Mas se o problema fosse o de superação, logicamente, a dialética se identificaria no limite negativo de sua razão para não se limitar ao racionalismo, objeto de sua própria crítica. Caso a dialética de *Ciência da Lógica* estivesse no racionalismo estrito, a crítica de Marx não teria a importância que tem, e o fetichismo chegaria ao desvendamento absolutamente positivo das determinações da dialética social. Por correspondência, teríamos de falar o mesmo do marxismo, ou ainda identificar todos os marxismos meramente como marxismo.

Essa contradição em Marx se daria nos mesmos termos como forma valor “puramente social” – veremos isso em seu respectivo *Excerto* (III). Reconheceríamos aqui natureza como forma de consciência social e a verdade inalcançada do valor constituiria tal reconhecimento. O que adere em Marx as mesmas determinações de matéria e materialidade de Hegel. A matéria como o meramente natural seria tanto para Marx como para Hegel, uma abstracionismo, especialmente do sujeito que ficaria fora desta noção de materialidade. Enquanto forma valor, o problema da verdade seria moderno e só nesse universo se faria questão. A desnaturalização de Hegel, neste caso, desnaturalizaria necessariamente, em Marx de *O Capital*, a crítica da forma social. O fetichismo de Marx, entretanto, operaria na mesma medida que a forma ilusória de sujeito nas determinações do conceito de *Ciência da Lógica*. A crítica da razão em Hegel, coincidiria com a mesma crítica do sujeito em Marx. A diferença entre ambos e Kant, já comentada por nós, estaria na coincidência, nos dois primeiros, da crítica metafísica com negação do próprio sistema da crítica. Para Kant, a verdade afirmativa da razão do sujeito reconheceria que a verdade existiria independente do mesmo e, assim, o sistema da crítica se salvaguardaria no

tempo, como verdade acabada. Ainda que o caso fosse o de jamais completa-la, inerência de sua estética transcendental e da unilateralidade do fenômeno e, ao mesmo tempo, fundamento da crítica kantiana. As contradições de Marx e do marxismo entre teoria e prática expressariam os sentidos (vários) do que a crítica reconheceria como necessidade de superar-se como crítica. Como aproximaremos em nosso *excerto* sobre Marx, as relações dos termos dessa dialética na crítica social de *O Capital* - evidentemente estaremos em alguns, sem pretensão de relacionar o todo disso - estariam na forma ou formas de contradição entre matéria, história e lógica (dialética).

A forma hegeliana da contradição, entretanto, seria o problema a se colocar, dada ser a forma da dialética de Marx de *O Capital*, tenha ele a invertido ou não. O ponto é que a matéria hegeliana, do ponto de vista da lógica, é coincidente com a matéria da crítica do capital, qual seja, a contradição entre o estritamente natural e o metafísico. Contudo, o estritamente natural e ou físico estaria relacionado à forma metafísica da consciência. Daí o seu em si de natural estaria superado. A essência do ser reconheceria que o em si do ser meramente existente negaria a relação com a essência e, assim, enquanto imediatidade, esfera do em si, seria a aparência, mediada pela essencialidade negativa que o faz enquanto puro imediato: o ser.

Recolher a metafísica, numa herança kantiana das mais importantes em Hegel, ainda que em sua dialética pelo negativo determinante, implicou reconhecer a criticidade de todo o real, o que tornou possível a apreensão de que tudo é criticável, visto que o princípio da contradição se reconheceria como o fim de todos os princípios e, assim, um princípio negativo. Neste aspecto, a materialidade ou a concretude da contradição levaria a essência à relação fundamental de realização do outro de si mesmo.

Capítulo 2

Fundamento e matéria no resgate metafísico de ciência da lógica

2.2.1. Fundamento e matéria

O fundamento negaria a essência como puro negativo. Isto é, a indeterminação, como determinação essencial, negar-se-ia na medida em que tal negatividade poria termos em contradição. A essência, portanto, teria de se relacionar com suas formas, negando-se como esta pura negatividade. Justamente por isso, “*A essência se determina por si mesma como fundamento*” (394). A pura e subsistente negatividade essencial teria de pôr relação de necessidade “fundamental”, como “razão suficiente” (393), que se fariam com a diferença (dialética) da própria essência. Ou seja, a identidade essencial de tudo relacionar, sob as determinações de necessidades, isto é, de termos necessariamente (negativamente) relacionados, seria determinação da essência. A “verdadeira determinação da essência” (391), portanto, destituiria esta negatividade que não se identificaria em termos necessários, sendo este *não* a relação necessária entre tais termos. O fundamento, entretanto, na crítica de Hegel de *Ciência da Lógica*, enquanto determinação da essência, relacionaria o essencial a si mesmo expresso em suas formas, que dependeriam de quais termos estivessem em relação. Nesta medida, a concretude essencial teria de (enquanto matéria dialética) ter formas (positivo X negativo, por exemplo) e, conseqüentemente, conteúdos.

Na forma fundamental, entretanto, estaríamos no indeterminado como forma do determinado. O universo negativo, da essencialidade identitária do ser, seria a relação dos termos nessa identidade negativa. O fundamento como determinação da essência, negaria de modo identitário a essência que em sua pura negatividade estaria indeterminada. Contudo, na forma do fundamento (o de pôr termos em relação) o indeterminado (posto) seria determinação. A essência em suas “formas” tornar-se-ia fundamento, isto é, os seus termos (determinado/indeterminado, positivo/negativo, posto/pressuposto, determinações reflexivas/reflexões determinantes...) sob relações de “razão suficiente”, isto quer dizer, necessárias, exclusivas e inevitáveis, quanto à

subjetividade, se determinaria por essa inevitabilidade da relação. Aqui, cada termo é fundamento do outro de si mesmo.

Na forma da razão de *Ciência da Lógica*, todo real deteria sua “razão suficiente”. O reconhecimento essencial disso na forma do fundamento, entretanto, contradiria a individuação subjetiva do ser (a formação de sua própria lógica identitária) e incluiria relações de objetividades ao mesmo, nas quais o sujeito da razão não formaria uma constelação lógica à parte disso. O fundamento, assim, colocar-se-ia na forma da razão que levaria o real a sua própria existência (relação positiva de um só termo – fenômeno – e sua negação necessária – essência –). Sob tal determinação fundamental, negar-se-ia o sujeito da razão, pois que se forma na contradição da existência do ser (fenômeno essência) e isto exigiria relacionar o encontro do conceito com a forma da subjetividade. A forma conceitual não se constituiria, entretanto, numa elevação do sujeito como detentor da razão do ser, dada 1) a inevitabilidade (por parte do sujeito) da contradição e; 2) O sujeito só se faria objetivamente no universo de um real indesvendável, enquanto subjetividade (mero começo, origem). Nesta medida, a consciência total do sujeito, seria a de sua indeterminação na participação definidora dos termos da contradição. A exemplo, sujeito se formaria na medida da relação necessária e inevitável para com o objeto (desconhecido e constituinte da razão de sujeito).

As formas do juízo, assim, seriam superadas, negadas, dada a condição particular de tais formas na relação inevitável para com o universal. A singularidade, mesmo objetiva, estaria na relação entre o fundamento que põe o outro de si e que se faz para o outro de si, sempre como forma particular entre as dimensões do real ou da realidade [*wirklichkeit*] e que estariam necessariamente no universo das determinações do conceito (UPS) e suas formas. A particularidade se constituindo, assim, segundo as formas dessa relação universal: SPU, PSU e SUP...

A questão, portanto, para Hegel, seria a composição formal dessa razão e dessa verdade fundamentada que se permitiria elaborar-se enquanto ser e real, sob a forma conceitual, isto é, da exposição da razão para si mesma como sujeito e objeto, de realização do conhecimento do objeto como um conhece-te a ti mesmo da própria razão. As

determinações conceituais, nesse universo, negariam esse sujeito racional. O irracional categorial de Hegel, forma do entendimento e momento positivo do ser, que inclusive vai ao fundamento (positivo e negativo) se faria como o ilusório dos juízos de certeza, do juízo positivo na forma de “a rosa é vermelha”, porque apareceria como determinações do sujeito, da razão transcendental subjetiva. Por isso, a revelação da razão retiraria, na crítica de Hegel, o lugar do racional positivo – isto é, sem irracionalidade nenhuma –, do sujeito positivamente existente. A contradição continuaria o universo abstrato, porém, admitido e problematizado na esfera do conceito, por isso, digamos, a manutenção da empiria. A unidade contraditória entre o universal, o particular e o singular, entretanto, demonstraria suas relações, contudo, sem expor o conhecimento do universo de singularidades todas sabidas.

As formas particulares dessas relações teriam de se ver com outra dimensão abstrata: o empírico, revelação da ilusão do sujeito da razão, e da verdade científica. Este se revelaria numa razão não superada. Assim, *aufhebung* só poderia ser a reposição dos termos da contradição, contudo, na forma lógica da pura positividade superada como existência do ser. Tal superação, ao conservar os termos mobiliza-se na finitude dessa razão e não em sua transcendência ao real em que habita como superação. O que se supera pela razão contraditória é a relação negativa como totalidade dos momentos particulares do real (silogismos). A inescapabilidade categorial de Kant seria a mesma de Hegel. Nesta medida, a “*aufhebung*” jamais poderia ser a proposição de novas categorias ou de outra constelação lógica.

Na forma conceitual, entretanto, não só objeto como sujeito – ao estarem em relações fundamentais – permitem compreender o próprio sujeito como objetivamente posto, isto é, posto por determinações do próprio objeto e identificados, portanto, na relação entre ambos. As dimensões, por exemplo, do ser, seriam o universo do desconhecido como condição, fundamento do sujeito da razão. Na forma do fundamento, que se daria pela relação essencial de termos, o sujeito seria o objeto não superado, tanto como sujeito, quanto como objeto. Só na forma de sujeito teríamos o objeto, contudo, como o desconhecido do sujeito, sem cujo desconhecimento o próprio sujeito não existiria. Assim, ser sujeito da razão sem a contradição irracional – do desconhecido, objeto - seria ilusório. Nesta medida, o

conceito revelaria a ilusão subjetiva e não a razão subjetiva destituída de todo véu. Isto especialmente porque o pressuposto da razão e do racional, nestes sistemas da crítica autodenominada científica, seria a verdade como fundamento do sujeito.

A identidade e a diferença seriam assim momentos universais das reflexões determinantes a ponto de que todo em si seria já ser refletido da contradição. O posto do ser em si estaria na relação para com o pressuposto, seu negativo intemporal. A condição fundamental, entretanto, constitui a unidade negativa do posto e do pressuposto em cuja simultaneidade se fariam como “condição”. Esta condição contradiria “fundado” e “fundamento”, no sentido de que este funda a existência do ser que, mesmo em sua forma mais positiva, de puro “posto”, seria refletido em si mesmo. Assim, a existência do ser seria justamente essa “reflexão determinante” que se põe como momento da consciência. Em última instância, o ser em si como o existente independente de qualquer pensamento e/ou relação subjetiva se identificaria com o ilusório fenomênico, mas como reflexão da essência (negativa – fenômeno nega a essência) que põe (ser posto) a existência, portanto, a partir da relação fundamental. A essência como pura negatividade seria o ser carente de forma. O fundamento como relação necessária da própria essência poria formas no interior de tais relações. Por isso mesmo, a forma do fundamento se definiria como “fundamento absoluto”, isto é, superaria o sentido de “matéria” estrita. Na relação fundamental, a matéria como o carente de forma poria, ela mesma (a matéria), a necessidade formal, isto é, de formas numa relação necessária. Por isso mesmo, a crítica de Hegel consideraria que “a essência detém formas e determinações de tais formas.” (395)

No fundamento, o positivo estaria em sua relação necessária para com o negativo que, em sua mera positividade já estaria na forma essencial. Não faltaria a essência, mas o inessencial deteria a relação de essencialidade. A existência do ser seria a sua forma estritamente positiva negada (contradição entre fenômeno e essência como existência) e, como momento, se tornaria algo posto:

A determinação da essência como fundamento se torna, portanto, dupla, ou seja, determinação do fundamento e do fundado. Em primeiro lugar, é a essência como fundamento, determinada para ser, frente ao ser-posto, a essência, como

*não ser posto. Em segundo lugar, é o fundado, o imediato, que, então, não existe em si e por si, vale dizer, que é o ser-posto como ser-posto. Este é assim, ao mesmo tempo, idêntico consigo mesmo, mas representa a identidade do negativo para consigo mesmo. O negativo, idêntico consigo mesmo e o positivo idêntico consigo mesmo constituem agora uma só e a mesma identidade. De fato, o fundamento é identidade do positivo, ou também do ser-posto, consigo mesmo o fundado é ser-posto como ser posto; mas esta reflexão sua em si é a identidade do fundamento. - Esta simples identidade não é, portanto, ela mesma o fundamento, pois, este fundamento é a essência *posta* e se acha como o que não está posto, *frente ao ser-posto*. Essa identidade, como unidade desta identidade determinada (a do fundamento) e da identidade negativa (a do fundado), é a *essência em geral*, diferente de sua *mediação*. (393)*

A essência para Hegel não teria a determinação formal, já que seria a mediação negativa do ser. Como mediação, seria o negativo como puro negativo, que poria termos em relação, mas não seria os termos. Estes seriam apresentados como forma fundamental pela negatividade. Seria, assim, na relação entre “forma e essência” que se passaria da essência para a “razão suficiente”, o fundamento, aquele que se faz para o outro de si mesmo. A reflexão determinante do fundamento, entretanto, formaria as determinações da existência, no sentido de que todo existir estivesse, como posto, pressuposto por seu espelhamento de reflexo, no sentido da inversão (negativa, contrária) que tal espelhamento funda. A posição, entretanto, seria o reflexo, a exigência de contradição como pressuposição. Nestes termos, a existência só seria possível se fundada, caso contrário, estaríamos na forma da pura representação estética que, aliás, o conceito hegeliano buscaria superar pela dialética do ser, da essência e do conceito. O fundamento como “razão suficiente do ser” constituiria o apresentar das distintas formas em relações contrárias que, na forma de fundamento, seriam o “fundamento” (a forma que se faz para outra) e o “fundado” (unidade destas formas contrárias). Toda existência como fundamento estaria no universo objetivo da identidade essencial.

O positivo/negativo, o imediato/mediação (superando-se esta), fundamento e fundado, seriam termos relacionados sob as determinações do fundamento. Por isso mesmo, o fundamento seria “a determinação reflexiva superada”, isto é, aquela do isolamento dos termos em relação. A passagem da forma essencial para a forma do fundamento estaria

sob a contradição entre “reflexões determinantes” e “determinações reflexivas”. A essência, assim, se colocaria como a pura reflexão, contudo, refletindo o ser e por isso diferente do puro e do mero positivo que tal dialética critica. Aqui, como “determinações reflexivas”, a essência põe a necessidade da relação entre os termos contrários que, na forma do posto e do pressuposto seriam o fundamento, isto é, a relação de uma diferença de si para consigo mesmo, como “reflexão determinante” (394-5). A essência “como base” (397) seria o subsistir da forma, isto é, da relação necessária, cujos termos a “reflexão determinante” colocaria em relação. A essência em sua relação fundamental constituir-se-ia no jogo de espelhamento da reflexão. A forma seria a superação fundamental da essência que romperia com a mesmidade da matéria, a carente de forma. A matéria, como a abstração informe, seria, assim, a essência como carência de forma e, nesses termos, se faria como a exigência de relações de forma. Não seria a carência de qualquer coisa. Teríamos a objetividade da relação entre matéria e forma porque contraditória. A matéria, entretanto, tornar-se-ia “a base” de uma relação formal, isto é, a duplicidade formal que, enquanto matéria e forma já a seria. A forma seria a “atividade da matéria”, isto é, a passagem por seus termos e assim, a forma se estabeleceria como o movimento da matéria. Para Hegel “... a atividade da forma e o movimento da matéria são o mesmo...” (400) numa diferença entre negatividade posta e pressuposta (forma) e movimento (matéria) e que assim chegaria à relação entre “forma” e “conteúdo”.

Se forma e matéria estabelecem relações necessárias, essenciais (negativas) e fundamentais (termos necessariamente em relação), o conteúdo dessa matéria torna-se a forma negativa do que se efetivaria como existente. A relação necessária entre forma e matéria definiria “o conteúdo”, no sentido da passagem de uma necessariamente à outra. São as formas constitutivas da matéria, vistas na determinação extrínseca ao conteúdo, que fariam a negatividade de tal exterioridade e, então, conteúdo. O conteúdo, assim, se daria na relação entre matéria e forma em determinações identitárias de todo ser colocado na forma fundamental da relação intrínseca. Formas relacionadas realizariam o conteúdo e este (relação entre formas negativas) a matéria. Nesta medida, o conteúdo seria conteúdo do fundamento no sentido de que “... o fundamento tem um conteúdo...” (401), qual seja, a própria relação fundamental e suas determinações formais (forma, matéria, essência,

aparência...). Para Hegel, o conteúdo do fundamento subsistiria o próprio fundamento e, assim, o seu retorno de si para si mesmo. Neste retorno identitário fundaria a existência. Superando, entretanto, a mediação essencial, o fundamento seria o ser para o outro de si mesmo e, nesta contradição identitária, funda a existência como ser posto e pressuposto: “ (...) Aquela [a forma] constitui a sua determinação, ou seja, a de ser extrínseca em geral, ao conteúdo, que é indiferente contra esta relação. Esta é a determinação do fundamento possuída pelo conteúdo. ” (401-2) Assim, o fundamento que põe em relação, sempre o faz independente das formas que se relacionam como conteúdo de si mesmos.

Por isso mesmo, “o fundamento absoluto” de determinação meramente positiva teria de ter como forma identitária, o “fundamento determinado”, o seu negativo. Neste último, a unidade entre ambos faria a verdade do real. O que constituiria a determinação do fundamento, portanto, seria o pôr do ser à existência, porque esta estaria na duplicidade entre forma e conteúdo, isto é, na duplicidade entre formas negativas e, assim, inevitavelmente relacionadas. A partir de tais formas tornar-se-ia possível o fenômeno, a relação sujeito objeto e, assim, a existência.

A relação entre forma e conteúdo para Hegel realizaria uma relação determinada, justamente pela posição positiva, de mero ser posto da forma como carência de conteúdo. Estaríamos sob as determinações das relações extrínsecas da forma em relação ao conteúdo que, assim, seriam a negação do próprio conteúdo, isto é, da relação de necessidade, a forma como mera forma. A relação, entretanto, posta pelo conteúdo, formaria a triplicidade do movimento do fundamento como fundamento. O “fundamento formal” se negaria pelo “fundamento real” em cuja contradição necessária expressar-se-iam como “fundamento integral”. A relação necessária entre os mesmos estaria na determinação dos termos contrários, lógicos que, inclusive, fundaria a compreensão cósmica da física. A crítica à coisa em si pressuporia a inevitável duplicidade do ser, dada a inevitabilidade da forma sujeito objeto. Nesta medida, a coisa em si da física, como algo dado a que o pensamento recai sobre o mesmo, como se fora uma rede, a posteriori, e obtendo a sua verdade matemática, estaria negada (enquanto coisa em si) sob as determinações fundamentais da existência.

Assim, Hegel teria de recorrer ao conhecimento crítico como que comprovando as limitações da coisa em si de Isaac Newton (404). A força de atração, enfim, que seria o fundamento do sistema newtoniano, dada a relação entre os planetas e o sistema solar como um todo, também seria (essa força) a forma da contradição que Newton não teria evitado, ainda que evitá-la constitua todo argumento dos *Princípios* ou *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, a física de Newton. Contudo, a negação e a superação da física são condição da própria dialética e da crítica filosófica de Hegel. Sob esta negação, seria inerente ao ser e à sua existência a forma de consciência enquanto subjetividade o que levaria, inevitavelmente, à contradição sujeito objeto, fundante de todo sistema da crítica de Hegel. Não como a ontologia da razão ou o que quer que seja. Ao contrário, reconhecendo na contradição sujeito objeto o limite categorial que poria a contradição entre razão (contradição) e existência (fenômeno e essência), a forma inexorável do sujeito, ou seja, a própria existência se efetivaria numa forma de consciência necessária e, portanto, não disposta no tempo da coisa em si física.

A existência, portanto, teria a mesma negatividade que qualquer outra categoria do pensamento e do real, isto é, não seria uma existência incondicionada, aquela que existisse e pronto. Nesta, como totalidade do real, a forma ilusória da coisa em si da física estaria limitado pelo “nariz” ou “perante o olho” (426). A transcendência da positividade da coisa em si de Newton, pela dialética hegeliana, também transcenderia a negatividade da *Estética Transcendental* de Kant – a qual reconheceria que não se trataria de verdade entre a matemática da física e a coisa em si – na medida em que a própria existência da coisa estaria limitada às categorias lógicas de sua revelação. Assim, negativamente aos dois argumentos (física e transcendentalidade kantiana) a existência não estaria dada nem no tempo nem no espaço. Pela categoria temporal, na dialética de Hegel, não seria possível a defesa da existência no tempo do mau infinito, justamente porque negar isso se constituiria a forma necessária da crítica de Hegel. Espaço e tempo assim, seriam constitutivos do ser, do real, na forma da contradição. A matéria dialética da crítica de Hegel, levaria tempo e espaço ao nível conceitual. Nesta medida, a força de atração de Newton, como fundamento da relação entre os planetas, estaria no plano do que Hegel mesmo reconheceu como “força oculta”, no sentido da forma ocultista de explicação

científica. O fundamento que põe em relação são coisas absolutamente em si e por isso mesmo seria o argumento tautológico na crítica de *Ciência da Lógica*.

Para Hegel, a força física seria tal qual dizer que as plantas crescem porque haveria “uma força que produz planta” como fundamento. Nesta medida, “por clara que seja esta proposição, portanto, pode-se chamá-la uma maneira de explicar muito *oculta*.” (404) Aqui, certamente, estará a crítica de Hegel à matéria natural, porque a crítica dialética seria a crítica ao natural, físico, já que a contradição sujeito objeto quem poria a existência do ser, do real. A matéria, assim, daria a metafísica, sem o que seria abstracionismo, ainda que chamada de matéria.

O fundamento formal da física e da matemática superado levaria à integralidade dos termos da contradição, numa crítica da coisa em si da física, cuja existência, pela negatividade da forma absoluta deste fundamento, requeriria, nos mesmos termos, a relatividade que tal absoluto estaria negando. Negar a relação que se pretende como absoluto já se põe como relação inevitável. Certamente isto, na doutrina do conceito e da subjetividade, criticaria o sujeito da razão, na medida em que – como já dissemos – a contradição se efetivaria sem que o sujeito não contraditório kantiano a evite, pelos seus próprios termos. Por isso mesmo, ainda que absoluto e coisificado, estaria na forma do fundamento. A necessidade de diálogo para com Kant e Newton, em sua crítica, seria justamente a negação lógica de qualquer positividade pressuposta como independente da forma de consciência, da relação fundamental entre fundamento e fundado, dada a relação sujeito objeto. Isto tanto pelo lado da natureza, coisa em si, objeto, quanto pelo lado da razão. Para Hegel, entretanto, criticar o natural seria o fundamento de sua dialética. Na *fenomenologia do espírito*, por exemplo, a contradição, material, do espírito se daria entre o orgânico e o inorgânico. Esta contradição da dialética de Hegel, na verdade, fundaria o seu pensamento desde os princípios em seus estudos sobre a filosofia da natureza nos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling. Já se tratava da questão relativa à natureza em si ou de ser ela relação sujeito objeto.

O fundamento de Newton como “força física”, estaria superado sob a lógica de Kant como forma limitada de acesso ao em si, dadas as determinações intuitivas de tempo e de espaço. Contudo, esta superação da física pela metafísica se negaria na dialética de *Ciência*

da *Lógica*. Isto quer dizer que, em Kant, o universo lógico do sujeito não teria sido aplastado, como se o faria na leitura do real enquanto universo estritamente físico. Ainda que houvesse a necessidade de superação da verdade em si do sujeito kantiano, esta superação se daria para com a abstração física do mundo externo. Resgatar a metafísica, no entanto, significaria pôr em questão o inquestionável da coisa em si existente lá. Para ambas críticas, reconhecer a física seria superá-la pelas determinações da metafísica (fundamento da crítica dialética) o que colocaria a questão da crítica ao mero natural do universal (Universo) estritamente físico e de positividades matemáticas (o matemático da filosofia da natureza newtoniana).

A contradição lógica como fundamento do real, entretanto, na forma da negação da coisa em si como estritamente física, daria determinações negativas de mesma ordem, no que diz respeito à existência, posição da relação fundamental. O fundamento integral faria da existência forma do ser que, entretanto, não estaria limitada aos “olhos” e ao “nariz” (426), dada a metafísica como transcendência à materialidade sensível, em *Ciência da Lógica*. As determinações do sujeito fariam da contradição a forma da existência.

Nesta medida, para não ser uma contradição nos próprios termos, o sistema de Hegel teria de reconhecer a contradição como verdade não afirmativa de si nem da ciência que a exporia. A verdade ou a totalidade, entretanto, incluiria o imediato como momento ilusório e identitário da própria verdade. A existência careceria do fenomênico para existir. O preceito da razão sob os pressupostos do vir à existência estaria inevitavelmente relacionado com o momento ilusório. A contradição imediato e mediato poria na mediação o ilusório como momento superado, ou seja, o ser posto como imediato e mediato, simultaneamente. Nesta medida, ser posto e fundado seriam uma única forma do ser, cuja consciência (como momento) se determinaria como mediação, não o imediato. A existência, portanto, não sairia do invólucro do ilusório que a crítica procuraria, na forma do sujeito da razão, superar. Em Hegel, isto não se faria como crítica idealista, mas localizaria o idealismo da consciência subjetiva, como constitutiva do real em sua verve categorial, isto é, como universo de relações necessárias e negativas.

A incondicionalidade do ser em si posto seria a condição para a relação fundamental, como contradição entre condição e fundamento. A condição como existir imediato que

assim, ao ser idêntica consigo mesmo, estabelece a relação fundamental da diferença e da forma. Enquanto pura exterioridade da coisa em si, isto já seria a relação fundamental como condição fundamental, isto é, o ser posto é momento da relação necessária de sua existência. Toda forma de existência, entretanto, estaria *condicionada* por essa relação. A contradição do em si, por exemplo, estaria sob as determinações entre o natural e o lógico, constitutivos da crítica da verdade filosófica e da crítica da verdade científica. Nesta contradição, a terceira determinação do fundamento seria justamente o “surgir da coisa na existência”, que existiria determinada pela ilusão do imediato.

A existência, entretanto, seria “o desaparecer da aparência da mediação” (419), isto é, da negatividade que não se colocaria sob diferentes formas necessariamente relacionadas. A existência como mero imediato, ou pura imediação, teria como mediação, contudo, “o desaparecimento da mediação” (420). A unidade entre o imediato e o mediato seria o inescapável de toda existência em que o primeiro posicionar-se-ia como forma ilusória (representação) do conceito, da razão e de seu sujeito respectivo, dado que a mediação do pensamento seria determinação do objeto, e de toda necessidade de superação do mesmo. Na imediação da existência, Hegel considera “(...). Por conseguinte, o surgir à existência é tão imediato, que está mediado só pelo desaparecimento da mediação.” (420)

Neste sentido, “a coisa”, coisificada enquanto puro ser em si ali, lá ou acolá, na medida espacial matemática, se poria pelo fundamento, por isso mesmo, nega-se enquanto “coisa”, pelo que buscou evitar relacionar-se, sendo, portanto, (“a existência”) relação fundamental. A noção de matéria negativa dá a forma da crítica da dialética de Hegel. A negação espaço temporal, crítica à natureza, e o resgate da metafísica, enfim, fundamentam toda perspectiva crítica da dialética de Hegel. Só nessa medida, o imediato poderia ser momento do existir, porque neste as formas do pensar seriam simultaneamente determinações objetivas da existência. A efetividade teria de incluir a contradição constituída pelo ilusório da mera positividade. da “coisa”, da “condição” que, sob as determinações fundamentais, seriam momentos negados (necessários) da existência. A existência, portanto, teria de incluir o movimento de seu vir à existência como forma de sua verdade o que exigiria fundamentá-la. Nos termos de Hegel: “Esta imediação,

mediada pelo fundamento e pela condição, idêntica consigo mesma por via da superação da mediação, é *a existência*. (420)

2.2.2 O resgate da metafísica na materialidade hegeliana

O fenômeno da existência somente devido à sua relação fundamental poderia aparecer como superação constitutiva do próprio fundamento em relação à essência, esta, portanto, sob as determinações de formas, isto é, fundada e constituindo a existência em sua forma fenomênica. O fenômeno para Hegel, entretanto, ou a aparência (439), teria de ser a expressão da essência do real objetivamente colocado no universo da contradição. Assim, a existência essencial da aparência como “isto” (437) ou “posto” (437), no sentido da aparência ou do fenômeno seria existência fundamentada, visto que ser sujeito da razão implicaria no objeto, isto é, no irracional. A forma sujeito de consciência seria fundada na contradição. As determinações do real para Hegel, entretanto, teriam de considerar a crítica material, dada a contradição identitária do ser.

A materialidade se realizaria pela contradição entre a metafísica e a física, entre material e imaterial. Todo o problema seria, justamente ao contrário da física, considerar a matéria nos seus interstícios lógicos do espírito, inevitáveis em sua constituição de matéria, seja positiva ou negativa. “A coisa”, assim, se diluiria na “porosidade da matéria”, visto que esta deteria, em sua existência, a determinação do espírito, para ser a materialidade, mesmo que a estrita materialidade. A unidade negativa dessa relação se constituiria como a “porosidade da matéria”. A passagem é a de suas “propriedades”, de sua “*extensão espacial*” (436), para a forma do “isto” da determinação espiritual do ser, como sua, portanto, “posição”, pois que a *matéria* só o seria se tivesse formas cuja relação estabeleceria o conteúdo da contradição. Assim, as múltiplas propriedades materiais, seriam intersticiais, pelo próprio ponto, que deteria, ao mesmo tempo, “cor”, “calor”, eletricidade, etc. Nesta medida, o que há em uma matéria existiria em outra e assim, se interpenetrariam. Hegel consideraria o quanto o raciocínio da física das matérias ocuparia espaços diferentes e não se confirmariam como único de cada matéria, no interior de seus próprios argumentos. A matéria em sua interpenetrabilidade seria o subsistir da contradição como sua condição inextricável, inclusive para se pensar a matéria pura de outra

materialidade que não a sua própria. A crítica da dialética de Hegel se posicionaria contra a positividade matemática que chegaria no expediente de dissimular a contradição pela medida do tamanho do poro.

“O expediente com que a *representação* dissimula a *contradição* do subsistir *independente* das *múltiplas* matérias em uma *única*, ou seja, em sua *indiferença* recíproca em sua mútua *penetração* é, como todos sabem, o recurso da pequenez das partes e dos poros. Onde entra a diferença em si a contradição e a negação da negação, isto é, em geral, onde há que *conceber*, a representação se deixa cair na diferença extrínseca, *quantitativa*. Com relação ao surgir e perecer se refugia no *paulatino* e, com relação ao ser, na *pequenez* onde o que vai desaparecendo se rebaixa a um *imperceptível*, a contradição a uma confusão e a verdadeira relação se rebaixa a uma representação indeterminada, cuja turbidez salva o que está eliminando. (436)

Nesta medida, a porosidade da matéria é o que, pela própria matemática, não permitiria chegar à consciência da contradição da matéria pura, uma ao lado da outra. Seus interstícios entre uma e outra matéria seria a sua porosidade lógica que a matemática não teria conseguido evitar. Isto porque a “recíproca compenetrabilidade” da matéria seria inevitável, dado que a evitar seria uma relação. Assim, dizer das matérias espacialmente lado a lado e independentes entre si seria a matéria sem conteúdo, mas que nesta ausência seria o conteúdo de relações determinadas, seria a requisição de conteúdo e não de outra coisa. As suas propriedades, portanto, iguais, as mesmas, em diferentes matérias, seria a contradição pela física e pela química. Diferentes matérias compõem a matéria seria o que não se deveria concluir por estes argumentos físico/químicos e matemáticos, retomados por Hegel.

Logicamente, portanto, defender o isolamento da matéria traria a confissão de sua relação, de que este evitar, este não relacionar com o seu oposto seria sua relação inexorável. Nesta medida, a matéria só seria possível com o conteúdo determinado, que implicaria no espírito como momento de sua existência material. A expressão fenomênica da existência, já como determinação da essência e do fundamento, levaria à posição objetiva do sujeito. Nesta medida, o espírito não poderia ser meramente a forma lógica material, isolada da matéria e da materialidade, como algo simples, isto é, como pura materialidade

“que, como simples, teria que ser *imaterial*” (437) Nesta medida, a contradição como a absoluta unidade da coisa seria a forma espiritual da existência, isto é, a existência sob a consciência de seus termos contrários, que aqui materialidade, espiritualidade e imaterialidade fariam a forma da relação entre sujeito e objeto.

A diferença, entretanto, da matéria física e da materialidade dialética, que Hegel estaria se propondo a colocar se posicionaria, justamente, nesta espiritualidade como o sujeito da relação constitutiva do próprio objeto. Mas de que forma de sujeito se trataria? As formas do real como aparência, entretanto, seriam a contradição entre aparência e essência de modo que a espiritualidade, ou razão subjetiva, reconheceria esta contradição como necessidade inexorável do que se chamaria de real. Este reconhecimento seria o que diferenciaria o objeto do sujeito, ainda que o todo objetivo fosse tão somente esta relação mesmo. O que se revelaria aqui, entretanto, seria a objetividade do indivíduo enquanto determinação se e somente se estiver na relação com o objeto. Como dissemos, a forma de sujeito da razão estaria determinada pelo obscuro, o objeto.

Deste ponto de vista, o princípio da contradição se faria como negação do próprio começo, pondo o ponto de partida da formação do objeto tanto no objeto como no sujeito. Para tanto, a objetividade do sujeito teria de revelar a ilusão de sua razão, caso contrário, o próprio sujeito se faria como coisa em si:

Mas o espírito não é aquela contradição que é a coisa que se dissolve e traspassa à aparência, senão que é já em si mesmo a contradição que se tornou absoluta unidade, ou seja, o conceito, onde as diferenças não têm já que serem pensadas como independentes, senão só como particulares momentos no sujeito, ou seja, na simples *individualidade*. (438)

Sob a metáfora iluminista, diríamos que a iluminação conceitual da razão subjetiva sobre os momentos do ser, seria a revelação do claro e do escuro, mas não a iluminação deste último. Para tal, como se realizaria a negatividade de Hegel, a subjetividade (forma do conceito) teria de ser negada. Hegel estaria consciente desta determinação da esfera conceitual de sua crítica. Para Hegel, a aparência teria de se transformar em relação, de modo que o fenômeno sempre seria uma independência essencial e, nesta medida, relação entre essência e aparência. Esta relação negativa de unidade simultânea entre os

lados da existência (essência e fenômeno) seria a própria “lei do fenômeno”, o sujeito colocado nesta contradição se poria como forma dela e não determinação genética que, enquanto tal, *a priori*, permitiria revelar alguma verdade absoluta, seja do sujeito, seja do objeto. Toda verdade seria uma relação em que a aparência se faria como momento do existente e que, ao mesmo tempo, fundaria o próprio sujeito e, assim, a sua condição de *sujeito da razão e da verdade do mundo* se interiorizaria na aparência como momento da contradição posta. A lei do fenômeno, portanto, seria a insubsistência do positivo existir como pura e imediata aparência, porque ser este positivo inevitavelmente efetivaria uma relação.

Nas determinações do ser, Hegel já atentava à identidade pura do positivo que, para ser igual a ele mesmo teria de ser diferente de tudo. A mesmidade pura e simples seria, assim, insubsistente na sua relação essencial da contradição (entre o relativo e o não relativo ou puro absoluto), assim como haveria “o não subsistir desse outro” que teria negado o positivo (442). “A lei do fenômeno” entretanto, seria este “movimento” de passagem da aparência para a essência como formas da existência, na qual o próprio sujeito se faria. Afinal, também estaria no diálogo a condição puramente subjetiva do sujeito, isto como positividade do ser posto, absoluto, ainda numa relação não fundamentada. Em última instância, o sujeito, seria tão positivo quanto a positividade do objeto. A posição positiva de ambos, para Hegel, seria o negar da relação.

Do ponto de vista lógico, entretanto, a positividade do sujeito seria insubsistente, como algo dado e em si e, assim, enquanto sujeito, teríamos uma objetividade. A relação sujeito objeto, entretanto, precederia a gênese do conhecimento na contradição sujeito objeto como forma da verdade. Nesta medida, a lei fenomênica: “(...) É a lei como existência negativa, existência absolutamente mutável, *movimento* do traspasar ao oposto, do eliminar-se e do voltar-se à unidade (...)” (443). O fenômeno se faria, entretanto, mais do que a lei, já que seria a lei em suas formas de existência. A lei do fenômeno se fundaria na “negatividade”: “A unidade essencial dos dois lados da lei seria a sua negatividade, ou seja, que um desses lados contivesse nele mesmo o seu outro.” (444) A lei do fenômeno para Hegel, entretanto, não se realizaria como lei positiva, de um único e mesmo lado, e estaria distante de qualquer razão julgadora que teria sua expressão no direito positivo, por

exemplo. A negatividade da lei fenomênica negaria a si mesma enquanto fenômeno e, assim, a própria lei. “O que antes era lei, já não é...” (446) pois que o fenômeno, enquanto alteridade negativa a si mesmo e enquanto a sua própria identidade, teria de se negar enquanto esta lei da aparência que leva à essência. O problema da passagem da essência para o fundamento seria justamente a transcendência fenômeno-essência para a existência conceitual do real.

A passagem ao fundamento levaria ao que Hegel chamaria da *relação fundamental do fenômeno*, cujo movimento se identificaria à contradição, sendo esta, o “movimento identitário do conteúdo como contrário” (447). O fenômeno, enquanto tal, já revelaria os opostos e os contrários, de modo que não seria meramente o em si e por si, mas o universo de relações necessárias, cujas formas deveriam ser consideradas. O fenômeno, entretanto, converteria a existência: “a existência se converte em fenômeno” (447) e assim superaria a mera existência ou o fenomênico intransponível do sujeito como puro objeto. Nesta medida, o em si e o por si seriam o oposto do fenômeno, mas só na forma fenomênica assim colocados como oposto (448). Ser em si e por si se constituiria momento da forma fenomênica do ser, contudo, no interior da alteridade do fenômeno para consigo mesmo.

A resolução da aparência, entretanto, seria sua alteridade necessária para com a consciência, subjetiva ou não, da essência do real. Só nessa relação teríamos conteúdo, a determinação fenomênica, isto é, seu conteúdo inevitável seria a essência. Se o problema da razão se colocaria como a constituição da verdade da existência, esta, entretanto teria de ser negada, como algo dado, e como razão estritamente subjetiva, esteticamente dada (como nos sentidos das determinações espaciais de Kant). O tipo de resolução a que se chegaria, em “A resolução da aparência”, numa contradição entre “a lei do fenômeno” e “o mundo existente em si”, seria a negação de ambos como condição da própria existência somente possível sob o fundamento da relação negativa entre fenômeno e essência. A existência, entretanto, colocar-se-ia na crítica de Hegel, como forma de consciência interna aos parâmetros fundamentais de sua própria crítica. A existência como dada, ao ser negada, delimitaria a eternidade do existir. A própria existência se negaria enquanto algo inquestionável, positivamente dado. Este, talvez,

circunscrevesse os sentidos negativos do próprio sistema da crítica hegeliana. A existência se constituiria numa relação de consciência que não estaria dada nem no tempo e nem no espaço matemáticos, ainda que fosse essencialmente espaço-temporal. A forma estética da crítica pelos sentidos (físicos) colocaria a contradição da razão no próprio sujeito em que o físico fundamentaria a abstração do sujeito. Na inescapável relação, em que a existência contradiria seu ser ao aparecer, a totalidade incluiria necessariamente o fenômeno em si. A contradição do sujeito da razão seria sua razão revelar o não conhecido como condição e totalidade do conhecimento, ou melhor, do racional, ou ainda, para ficarmos nos termos hegelianos, da “verdade” a respeito da “existência”. Nesta contradição, a verdade é total, na medida em que o ilusório é constitutivo de seu conceito e esta relação inclui o sujeito como contradição da objetividade.

Se pensássemos em termos de categorias mais próximas da contradição entre história e lógica em Marx e no marxismo mais atual –século XX-, considere-se que a dialética de Hegel já superaria a “ontologia do sujeito”. A negatividade, entretanto, hegeliana, não teria sido ingênua em relação à positividade do próprio sujeito como gênese ou não da existência. Para Hegel, a verdade da existência não poderia ter um começo ontológico, tanto pela forma físico temporal que a ontologia teria, como pela forma contraditória do sujeito e sua relação para com a forma conceitual.

Aqui a própria existência do ser, forma categorial, não poderia ser ontológica. Como última aproximação de momento, a crítica de Marx foi hegeliana, nesse sentido. Logicamente falando, tratou-se da superação da sensibilidade estética (dos sentidos físicos) como verdade da existência social. A divisão certamente entre o que consideramos o velho e o jovem Marx, dos *Manuscritos* e de *O Capital*, respectivamente, seria, da mesma forma, a superação hegeliana de Marx da estética dos sentidos de Feuerbach. Constituir-se-ia aí o sentido de materialidade de sua (Marx) crítica materialista. Em Marx, adiantamos, a metafísica da matéria será o social.

Para voltarmos a Hegel, entretanto, a forma da razão não eliminaria o irracional como momento da totalidade da verdade do existir e, este último, não estaria dado pela “apercepção” (Kant) espaço temporal. Neste sentido, a contradição não seria solução da

razão, totalmente reconhecida, mas a verdade negada sobre a existência (e esta também negada) seria verdadeira. A pergunta pelo conhecimento, assim, limitaria a ciência à existência enquanto sua verdade. A própria existência, enfim, como já pontuamos, não se daria nem desde sempre nem para sempre, ela seria a pergunta moderna do começo do mundo, ou de onde começaria a existência do ser. Esta simultaneidade poria a contradição do conhecimento científico a que a verdade de Hegel se referiria. Não como ciência de verdade absoluta, senão sempre em relação àquilo que não se saberia dizer verdadeiramente a partir de seus próprios preceitos científicos. Este *não* da verdade científica seria tão verdadeiro quanto sua afirmativa. Assim, a *Ciência da Lógica* não se proporia a uma defesa estritamente positiva da capacidade científica de chegar à verdade. A superação das determinações físicas e fisiológicas na crítica de Hegel – a contradição entre o orgânico e o inorgânico de *Fenomenologia do Espírito* –, pondo a razão subjetiva como determinação do objeto, tornaria a crítica científica, ao mesmo tempo, uma crítica à ciência. A resolução da aparência, não seria, portanto, o puro desvelar do real, mas a resolução de seu próprio critério de totalidade em que o desconhecimento faria parte da verdade estabelecida na relação sujeito objeto. A conservação dos termos, portanto, é negativa, do ponto de vista do critério de verdade, o que teria escapado à crítica de Adorno ao terceiro termo hegeliano.

A fundamentação do fenômeno, entretanto, teria de levar às determinações da essência, de modo a totalizar a relação entre “os lados” da existência (fenômeno e essência) como “momentos” (452) da mesma, isto é, unidades contrárias que detêm relações de necessidade sendo estas a identidade do próprio ser. Garantir a existência, ou refletir sobre o real, considerando-se o existente, seria a forma de sujeito objeto que garantiria o desconhecido, como momento deste existir.

Nesta unidade contraditória e simultânea o outro da aparência seria assim “a relação entre o todo e as partes”. A contradição se constituiria em que as partes já são relacionadas e elas “constituem toda relação” (453). Nesta medida, são relações necessárias em que a identidade da parte seria parte-todo todo-parte. Não seria, assim, possível, na crítica de Hegel, a parte subsistir independente do universo particionado, o todo. Um e outro seriam a totalidade como simultaneidade:

Mas por ser elas [as partes] o independente, esta relação é só um momento extrínseco, com relação ao qual elas são indiferentes em si e por si” (453)

A relação entre a parte e o todo, entretanto, se fundamentaria na insubsistência da forma extrínseca da parte que, enquanto parte (próxima a pedaço), seria a tentativa de se firmar como o não relacionado. A independência da parte no todo, enfim, seria a forma da inexorabilidade da reflexão para além da razão de sujeito que pudesse evitá-la na forma do puro positivo.

A passagem para as determinações da essência, entretanto, relacionaria o múltiplo com a multiplicidade de cada diferente uno (1, 2, 3...), contudo, uno de uma totalidade. Assim, cada unidade, multiplicidade, far-se-ia no universo e jamais na forma da unidade independente da totalidade a que se quer independe. Assim, a expressão matemática seria o momento ilusório, da aparência e, portanto, da “externação” da contradição. “A força de atração e repulsão”, entretanto, tomada da física natural (matemática e natureza como o universo em si fora da razão e que se torna razão) e em sua forma essencial, seria necessária por ser a forma que se negaria para constituir-se a inevitabilidade da contradição, do negativo.

Hegel, assim, poria as determinações metafísicas da crítica, justamente, a partir desta negação física do universo e nisto a crítica a Newton faria todo sentido. Ela superaria tanto o idealismo da física, quanto o idealismo da não contradição do sujeito da verdade kantiana. A física em Hegel se identificaria à metafísica, como contradição entre o em si e as determinações do pensamento. A partir de Hegel, portanto, nos restaria considerar suas determinações metafísicas na crítica social de Marx (Excerto III).

Do ponto de vista da “força e de sua exteriorização [*extrinsecación*]” (456) ela é, necessariamente, determinação lógica. Esta contradição, esclarecida ou não, fundaria a própria existência do em si - da física de Newton que equalizou universo numérico e verdade do mundo - e que se negaria. A apropriação de tais expressões do universo físico, enfim, seria condição para a posição da metafísica como momento do universo. A “força”,

entretanto, teria de ser a forma lógica da negatividade que, contundentemente, faria parte do universo físico, contudo, negando-o.

A força seria a forma negativa do ser, dada pela metafísica subjetiva como forma essencial da existência. A essência, como negatividade, seria o negativo como superação do isolamento entre a parte e o todo. Assim, a forma essencial do negativo e da relação daria o sentido de relação na crítica dialética de Hegel. Nela se superaria a forma extrínseca da força como algo dado, já que se determinaria como pura relação. Por isso mesmo, a força extrínseca ou física do objeto seria “momento” (457) da existência e, assim, a metafísica transcenderia as meras determinações físicas. Na forma essencial, enfim, a forma extrínseca se constituiria em “momento” de suas relações internas, sendo a totalidade do ser a contradição entre interno e externo. Por isso mesmo, a dialética de Hegel reconhece ter chegado na totalidade do ser, na medida em que o que faltaria dele seria parte, mas como momento de sua identidade. A posição do pensamento (metafísica) como momento e forma da efetividade da existência material, entretanto, mobilizaria toda crítica de Hegel em relação a sua determinação de materialidade. A força, entretanto, se colocaria como momento da manutenção do negativo como pura negatividade, cuja determinação essencial poria formas em relações necessárias, constituindo-se já o plano da relação fundamental, isto é, da passagem da essência para o fundamento do existir.

A força, para Hegel, teria de ser a determinação necessária da forma de consciência da razão subjetiva. Por isso mesmo, ela parte de seu caráter positivo físico de extrínseco, para “a solicitação da força”. A mesma, assim, não estaria dada como algo sem movimento, mas que a afirmação do em si do mundo, das partes e ou do todo, se faria numa relação negativa necessária, isto é, inevitável. A força puramente existente, assim, seria condição para a negação de sua existência não relacionada a nada. Assim como parte e todo não poderiam ser pensadas em separado, força e ausência de relação seriam o que a própria força negaria. Assim, não se poderia reconhecer a força em si mesma independente de relações pressupostas e postas, enfim, de fundamento e essencialidade negativo. Do ponto de vista da própria realidade, como conjunto de leis dialéticas, o problema ou a questão se determinaria pelo pensamento como efetividade do real, sendo o pensamento já forma sujeito objeto. Sob as determinações do fundamento, a condição seria o positivo necessário

para sua negação, já que este positivo, ao ser negado, revelar-se-ia como consciência (do puramente positivo) superada. A subjetividade, assim, constituiria o objeto. A forma de ser da exterioridade da força física, entretanto, seria momento da razão e, como tal, a ser superado. A “solicitação da força”, assim, expressaria a inevitabilidade da relação que força, por ser força, deteria; ainda que a questão da física fosse a de admitir o mundo externo independente de qualquer relação para com o sujeito. A força da física negaria, na crítica dialética, o próprio argumento de princípios matemáticos de filosofia da natureza.

Para Hegel, a lógica seria interna ao objeto, mas do qual a razão do sujeito faria parte e, assim, a totalidade da essência da verdade do ser estaria, negativamente, dada: o sujeito pressupõe o desconhecido. Daí a objetividade da contradição entre solicitante e solicitada. Uma força solicitaria outra desde que ambas fossem ao mesmo tempo solicitante e solicitada, na medida de relações necessárias e na medida em que uma delas fosse desconhecida, fundando aí o sujeito. A força solicitante de outra forma só existiria na medida em que fosse solicitada a ser solicitante. A negatividade das relações identitárias, entretanto, estaria no universo da exteriorização da força como revelação de sua forma interna, isto é, da relação negativa ao externo que a existência teria, na contradição entre fenômeno e essência.

A externalidade do ser, a partir de sua força meramente física, seria, entretanto, a condição negada enquanto mera condição. Tal negação refletiria o ser como contradição entre o interno e o externo. A força para Hegel, estaria no universo da reflexão, dada pelo negativo de toda forma categorial de existência, a força refletiria essencialmente a existência para consigo mesmo no seu contrário, constituindo-se a totalidade da existência o interno e o externo. A externação da força revelaria sua integridade essencial, negativa.

Capítulo 3

O conceito e a crise do sujeito na crítica de Hegel

2.3.1 Doutrina da subjetividade e ou do conceito e a contradição material

(física e metafísica) como crítica do sujeito da razão

A dialética de Hegel, assim, atingiria a totalidade, ainda que isto não fosse a verdade absoluta sobre o existir. A incompletude não seria cabível em Hegel, na medida em que os momentos antagônicos e suas relações teriam de estar postos para que se desse a própria existência como relação negativa. Na forma do puro existir, em última instância, não haveria existência. A exterioridade, assim, seria a forma da interioridade:

O que na realidade a força exterioriza, consiste em que, sua relação com o outro, é sua relação consigo mesma, e que sua passividade consiste em sua atividade mesma. O *empuxo*, por cujo meio ela está solicitada para a atividade, em seu próprio solicitar; a exterioridade que sobrevém nela, não é um imediato, senão algo mediado por ela, assim como sua própria identidade essencial consigo não é imediata, senão mediada por sua negação; ou seja, a força exterioriza isto, que sua exterioridade é idêntica com sua interioridade. (461)

A essência da existência, entretanto, seria pura relação consigo mesma que relacionaria todas as formas, fundando, aliás, a materialidade dialética. Esta, entretanto, jamais poderia ser o mero exterior que, desde a dialética crítica de Kant, já estaria superado. Em Marx, esta superação se daria através da crítica à materialidade de Feuerbach. A identidade da existência, enquanto esta exteriorização da força, constituiria sua duplicidade, a identidade de si como sua própria auto diferenciação que se daria na forma da contradição e do contrário, com a aparência puramente positiva da existência (física) e a contradição necessária dessa afirmação com a metafísica. A materialidade de Hegel e o conteúdo de sua crítica, entretanto, teria de estar no resgate da metafísica como forma da contradição inexorável da existência dúplice do ser. A triplicidade, na forma do conceito, seria o reconhecimento, dentro do universo de regras, em que a forma de consciência ou a lógica do sistema da crítica comportar-se-ia como momento determinante da matéria e do

material. A matéria, enquanto física, para Hegel, seria o idealismo a ser combatido pela sua crítica autodenominada de material/física. Afinal, a identidade do ser passa pela contradição entre forma e matéria já considerada por nós. A contradição entre interior e exterior se daria na forma da simultaneidade essencial, como consciência de duas positivities negadas. “Esta exterioridade, então, consiste em que as duas determinações mesmas, ou seja, o interior e o exterior, a constituem ” (462). Por isso mesmo, tanto só o interior, como só o exterior, seriam forma externas, positivas, se não pensadas na relação recíproca que o *somente* evita deter. O movimento da essência converter-se no conceito, sua determinação (463), a realizaria no universal em suas várias posições subjetivas, isto é, a universalidade no positivo e no negativo estariam aderidas na contabilidade entre o singular, o particular e o universal. A determinação conceitual da essência hegeliana, portanto, estaria na forma imediata do deslocamento [*trastocamiento*] entre interior e exterior, “identidade imediata do intrínseco e do extrínseco.” (463)

Na forma do absoluto, entretanto, o “*ponto de partida*” seria forma extrínseca do ser, no puro absoluto. Contudo, o absoluto já deteria a duplicidade da determinação do ser, o extrínseco e o intrínseco, a identidade positiva superada como relação essência e aparência e, assim, a forma absoluta sendo esta relação (471). A superação do mero atributo do ser seria o atributo absoluto, isto é, o “absolutamente absoluto” (472), cuja identidade essência e aparência já seriam forma de consciência, para apelarmos para as determinações da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. O “absolutamente absoluto” retornaria à contradição essência aparência como toda existência, por mais positiva que se apresentasse. Nele estaria a determinação da ideia absoluta, em que se tem o absoluto e o relativo como identidades necessárias e, assim, formas de consciência como momentos do ser. O movimento, portanto (do ser, da essência, para a consciência) reconheceria todo momento como conceitual, mesmo em sua positividade, mas como momento da negação. A sua “maneira” ou “modo” absoluto, portanto, teríamos a indiferença entre exterior e interior, dada a positividade da forma do absoluto. No entanto, o próprio absoluto teria os seus “momentos”, o puro absoluto, atributo e o modo absoluto, cuja reflexão seria a negação de sua pura absolutez. A “absoluta identidade” (473), portanto, seria a revelação dos momentos do ser absoluto, em que a aparência e essência (exterior interior), se fariam como mediação. O

sentido, portanto, chegaria à revelação conceitual da razão nos termos da contradição sujeito objeto, já posta como princípio da própria filosofia, que *Ciência da Lógica* assume como seu próprio objeto. Assim, o absoluto formaria a determinação simples, ainda que determinação, aquela da exterioridade do “ser-para-fora” (474), como idêntico a si, mas que seria, ao mesmo tempo, a pura interioridade. O absoluto, ainda que fosse meramente a exposição teria a determinação da reflexão em si da igualdade e da diferença.

“A realidade” (479), portanto, superaria o nível da existência, ainda que esta se faça no interior das reflexões da essência (positivo, negativo, aparência essência, essencial e inessencial, além das formas da reflexão), porque a realidade seria a consciência como retorno ao fundamento. A apresentação meramente extrínseca como verdade do ser seria a forma de aparecimento da essência. A contradição entre essência e aparência, constituinte do fenômeno, como existência em si, formaria a contradição fundamental do real. A exterioridade em si do ser, entretanto, seria uma relação fundamental, momento da efetividade do objeto.

A realidade, portanto, passaria das formas contingenciais (lembremos que Hegel faz a crítica a Spinoza e a Leibniz em sua nota imediatamente antes da passagem para a realidade) para as formas com relações de necessidade. A reposição do fundamento seria, entretanto, o sentido da “*reflexão real*” de Hegel, ou da realidade real, em que o possível da contingência seria necessariamente possível e, assim, sua contingencialidade superada na sua própria positividade monádica. A forma aleatória de mônadas positivas se colocaria como possibilidades tão somente se esta fosse necessidade identitária da própria condição monádica. Como tal, a mônada positiva se negaria enquanto pura positividade. A acidentalidade formal, assim, teria em si mesmo o preceito de sua negação, o que levaria à superação do possível sem fundamento. O real, entretanto, seria a passagem da possibilidade como mera possibilidade para a sua relação de necessidade. A condição racional do real, no sentido de que todo real é racional, definiria a razão fundada na forma dos contrários. Isto, contudo, não implicaria numa razão detentora da totalidade do ser, mas que a busca do ser estaria no universo categorial da própria contradição, só nela a busca seria possível e, assim, a razão seria relação entre a verdade e seu antípoda, o objeto que, enquanto tal, é o desconhecido que justificaria a razão.

O desconhecido, ou o inexistente, como a contradição não desvelada, formaria o objeto que se fundaria sob as determinações da razão, da verdade científica do real. Deste modo, a possibilidade seria já necessidade, na medida em que enquanto possibilidade, é necessária na forma do real, ainda que seja a aparência positiva da mônada de Leibniz. A possibilidade, entretanto, não transcenderia ao próprio sistema de necessidade que funda esse mesmo sistema, o importante aqui seria marcar que, enquanto tal, do ponto de vista da dialética de *Ciência da Lógica*, o “possível” também não estaria na forma da mera contingencialidade. Isto, aliás, em combate, como já dissemos, ao positivismo monádico e matemático de Leibniz da existência em si do externo. O possível, assim, seria tão real quanto o real, dada a relação de necessidade entre ambos:

“(…) A existência completa de todas as condições é a totalidade em relação ao conteúdo, e *a coisa mesma* é este conteúdo, que está determinado tanto para ser algo real, como para ser algo possível.” (485)

Nesta medida, a “possibilidade real” seria a do contragolpe da contradição que nega a subsistência do puro positivo ou do possível meramente positivo, contingente. A existência como efetividade se fundaria na contradição mais conceitual que é a contradição em todos os momentos do ser, porque estes são “momentos” só se forem momentos da contradição, e não de outra coisa. A contradição da “realidade” (479), portanto, na forma do real e do possível, torna o possível “momento” da existência, e não o não realizado, mas possível. Assim, a realidade se colocaria como a contradição entre a acidentalidade (a necessidade formal), e aquela cuja forma conceitual desta contradição seria a “necessidade absoluta”, isto é, aquela que reconheceria a possibilidade como “necessidade real”, assim, uma necessidade que se faria dentro de regras determinadas e inevitáveis. No extremo, Hegel questiona, como princípio, o sujeito determinante da contradição ou não contradição. Ao contrário, ao ser sujeito da razão a contradição estaria dada. Daí o absoluto ser absoluta relação.

A forma em sua absolutez, em sua pura igualdade, seria a negação da mera contingência, negação esta na forma da “absoluta necessidade” a qual o contingente não consegue eliminar, ainda que tal eliminação seja a identidade do contingencial. O positivo, assim, ao ter a forma negativa inevitável, contradizendo-o, seria o possível tão

somente no universo contraditório da necessidade, como limitação do possível dada a forma não contingente de sua relação com o casual (não necessário) para ser contingente. Esta insubsistência do positivo seria uma contradição do positivo que, para ser como tal, teria de não deter esta contradição:

Mas, precisamente aqui esta realidade está determinada como algo negativo; ela é um unificar-se consigo mesma a partir da realidade, que era possibilidade real; portanto, esta nova realidade procede só de seu ser-em-si, ou seja, *das negação dela mesma*. Com isso, se acha determinada ao mesmo tempo e imediatamente como *possibilidade*, como algo *mediado*, por sua negação. Contudo, esta *possibilidade*, não é assim, imediatamente outra coisa senão *este mediar*, onde o ser em si, ou seja, a possibilidade mesma e a imediação são ambas da mesma maneira um *ser-posto*. Por conseguinte, é *ela mesma* que se determina como *acidentalidade*; em seu ser se recusa de si e neste recusar-se mesmo só se voltou a si e, em tal retorno, considerado como seu ser, se recusou a si mesma. (488)

Tem-se, entretanto, o limite do possível na forma da dialética hegeliana, dada sua negação para com o necessário que o negativo desta dialética determina, o possível como necessidade seria a não superação dada a necessidade do mesmo no universo da contradição. A superação hegeliana conserva no sentido da crítica à razão abarcadora da consciência meramente absoluta do real. Tal conservação, portanto, é a autocrítica da dialética para com ela mesma. O possível seria forma do necessário. A perfeição do sistema hegeliano, entretanto, se colocaria como limite daquilo tudo que se constitui como categoria da própria existência e criticaria a positividade matemática até o seu tempo (de Hegel). A possibilidade estaria no universo das razões ou lógicas do ser, sem que fosse possível transcendê-lo enquanto tal, por isso e enquanto isso.

É neste movimento, entretanto, que a existência real do ser se coloca sob a contradição entre a aparência de puro em si casual e sua necessidade relacional com o seu ser outro. A contingência do possível da existência, entretanto, seria aparência negada

pela determinação da necessidade que identificaria o contingente mesmo. Este necessariamente não teria de ser necessário para ser contingente. O possível, dentro ou fora desta contradição, não a evitaria. Para Hegel, o real teria, na contingência, a forma da aparência de sua relação necessária com a existência. A existência do ser, entretanto, estaria nesta contradição em que sua posição, sua efetividade seria o duplo entre necessidade e contingência. Aqui a substancialidade do ser atingiria a forma da relação do ser para o seu outro, a forma da aparência do em si e de sua negatividade essencial. Diferente, entretanto, da essência, a substância do ser estaria nesta duplicidade em que o ser posto já seria uma referência para a sua forma negativa e contraditória, duplicidade essa que a essência como relação apenas referir-se-ia a si mesmo como negatividade. A passagem do possível para o real seria a relação entre forma e conteúdo constitutiva da substancialidade. A substância, entretanto, como o que estaria em tudo, seria a mediação da totalidade e da existência e, portanto, permitiria a persistência da acidentalidade negada como momento constitutivo do real e no seu invólucro contraditório não superado.

A verdade, na dialética de Hegel, se fundaria na contradição entre a universalidade contingencial, da somatória do diverso (aparência fenomênica da essência contraditória da existência) e sua negação, que se faz em sua forma singular e, assim, seria acidentalidade superada. Todo o problema estaria, entretanto, no confronto destas determinações aos sentidos da razão de sujeito, ou subjetiva. Necessariamente, estaríamos no universo de relações objetivas que conduziriam ao seu contrário, o sujeito.

A matemática de Leibniz, objeto da crítica de Hegel, reconhecer-se-ia como a positividade e juntamente com esta, o sujeito, ambos coincidentes como ilusão do entendimento e, neste caso, incluir-se-ia a crítica a Kant. A forma positiva de pensamento – na explícita forma conceitual de sistemas filosóficos, certamente todos conhecidos de Hegel – deteria a unidade entre ilusão positiva e sujeito. O silogismo matemático da existência universal, entretanto, criticado por Hegel a partir de Leibniz, seriam as operações distributivas possíveis num dado conjunto, como que se formassem, a partir daí, a totalidade. (603)

Em relação à crítica a Kant, dentre muitas formas de se pôr o negativo hegeliano, vejamos isto do ponto de vista das antinomias na esfera da contradição e do conceito (591). A solicitação de um em si racional, como se cada momento fosse em si a unidade total, constitutivo das tábuas da razão, buscariam evitar a contradição. O divisível e o indivisível, por exemplo, só se fariam como positivos, no entendimento da estética transcendental de Kant, desde que formados, por princípio, como se não tivessem relação nenhuma entre si:

As *antinomias* kantianas não são outra coisa, senão o seguinte: que de um conceito uma vez se toma como base uma determinação, outra vez, em troca, de modo igualmente necessário, outra. (591)

A acidentalidade da antinomia kantiana estaria neste “uma vez esta” determinação outra vez, [“em troca”] esta, quando a simultaneidade de ambas teria sido inevitável para a crítica de Hegel, pois Kant, para expor um dos lados da verdade, careceria referir-se aos dois lados, caso contrário, não existiriam as próprias antinomias. A requisição para a crítica metafísica de Hegel se levaria, entretanto, para os silogismos como a crítica, ou superação dos juízos do entendimento, sejam kantianos ou não, em que o sujeito sempre seria o subordinante de seu predicado. Nesta negação da hierarquia, o meio seria o “fim do sujeito”, ou o fim do fim. Isto se faria como a finitude da ilusão de que o sujeito não poderia se fazer como mediação, ou a relação entre os termos sujeito (indivíduo) e universal (predicados/gênero) não permitiria o particular se constituir como sujeito no predicado da forma PIU (594) (comprobatório). Contudo, Hegel demonstraria o meio como verdade, ou seja, a universalidade constantemente atingida, em que ser sujeito estaria objetivamente determinado por dois momentos ou extremos que são o particular e o universal e só nessa relação seria possível o indivíduo. O I, como termo médio, enfim, mostraria a relação necessária de sujeito com seus termos e não sua condição independente de qualquer relação com o universal e o particular. Nos termos de Hegel:

Contudo, o particular trocou o seu [suyo]: é sujeito, ou seja, está posto sob a determinação do extremo da individualidade, assim como o *individual*

está posto com a *determinação do termo médio*, ou da particularidade.
(594)

Nesta medida, esta mudança, ainda que na forma do silogismo de existência, só é silogismo porque se trata de relações necessárias com particulares moventes (PIU, UPI, IPU...). Existir, enfim, perguntaria pelo sentido de universalidade, seja matemática ou sua negação e o individual estaria necessariamente mediado pelos extremos, pelo sentido de totalidade e pela particularidade. O uno só seria uno na medida em que se detivesse sob o que se pergunta do universal. Este indivíduo, no extremo do silogismo de existência (IPU), seria o indivíduo de um conjunto matemático qualquer que desse o sentido de totalidade, aqui o gênero se fazendo como a base particular. Na negação da mera apresentação numérica da questão, Hegel poria como determinante a passagem de um para outro sendo o meio ou a mediação a identidade de todos e também a finalidade do sujeito. Não se abandonaria a indução pela dedução, mas se as compreenderia como momento da existência do objeto numa relação necessária com sujeito. Esta relação necessária, em que o indivíduo se identificaria na relação com o universal seria sempre a forma particular como universalidade de ambos, já que a passagem determinaria tanto um (I) como outro (U). A necessidade do sujeito estar nesta relação para ser sujeito, levaria a outro sentido de “fim do sujeito”, que não mera finalidade, mas que o mesmo teria o seu fim lógico porque circunscrito em seu espaço lógico, o universo da forma dialética, em que as metafísicas aqui em estudo o fundaram, já que sujeito seria relação e não algo em si mesmo. Nesta medida, o juízo se negaria como razão posta e subordinada pelo sujeito da razão, mas, ao mesmo tempo, o sujeito da razão só se efetivaria no conjunto de formas particulares do real, os silogismos.. Aqui a descoberta conceitual da objetividade do sujeito.

O silogismo, mesmo na forma da existência, seria a relação entre juízos afirmativos do sujeito como negação do juízo, ou seja, o silogismo seria o “juízo negativo”, ou negado (597). Na crítica do em si do sujeito, retirar-se-ia o em si do objeto, que, então, chegaria ao fim da existência em si. Na eliminação desse “*universal abstrato*” o fim seria tanto do sujeito, quanto do objeto, na medida da verdade da mediação como universal, isto é, cada forma do silogismo um modo particular de sujeito e de objeto. A não hierarquia entre sujeito e predicado tornaria o juízo a relação negativa necessária entre

juízos e esta negação seria a identidade do silogismo. O fim de sujeito aqui, portanto, seria lógico, ou seja, impossível de logicamente afirmá-lo ou defendê-lo de modo estritamente afirmativo ou positivo. Aqui sua determinação de verdade seria a própria mediação e nisto a morte do sujeito kantiano, de uma razão insuperável. No próprio entendimento kantiano, já comentamos, não teria se realizado a intenção de se evitar a contradição, como o possível do sujeito. Já no silogismo de Hegel, o termo médio seria assim a universalidade de todos os momentos, seja de I ou de U, como iuP , ou uiP sendo P o que daria a forma do universal e, nessa troca, também seria o sujeito do uno individual. Piu , forma do silogismo de existência, mostraria a relação necessária entre os momentos constituintes da relação sujeito predicado. Para tal, Hegel tem como referência a crítica metafísica da existência matemática (IPU), primeiro um depois o conjunto e, por último, o universo de todos os números. Na conciliação das formas silogísticas de Hegel, ter-se-ia, portanto, a finitude do sujeito dada a objetividade das relações necessárias, nas quais o próprio sujeito seria necessidade objetiva, na qual a realização positiva, tanto do sujeito da razão quanto da razão do sujeito, seriam ilusórios. A doutrina subjetiva, enfim, não poderia ser outra coisa que a passagem para a objetividade de ser sujeito e o conhecimento deste enquanto ilusão positiva a ser superada. Isto, aliás, seria o sentido da passagem do subjetivo ao objetivo: “desta maneira se eliminou agora o *formalismo do silogizar* e com isso se eliminou também a subjetividade do silogismo e do conceito em geral.” (618)

A crítica de Hegel negaria a pura identidade entre sujeito e positividade, isto é, reconhecer-se-ia a positividade da determinação quando se tratasse de pressupor o sujeito fixado em um único ponto da cópula “o indivíduo é universal”, forma do juízo, então negada pelo “o universal é individual...”

A forma conceitual, por outro lado, compreenderia a contradição entre o universal e o individual/singular, ou entre o individual e o universal como reflexões necessárias, que se encaminham pela indução ou para a analogia. Contudo, isto na relação necessária deste “juízo de reflexão” tanto a indução UI como a dedução IU seriam, ainda que relações necessárias, formas comprobatórias da verdade, isto é, do todo ou da universalidade a partir da experiência comprobatória.

No silogismo de necessidade o particular tornar-se-ia a forma universal de todos os momentos, como o termo médio que se faz como identidade dos extremos, constituído tal silogismo “...*pleno de conteúdo*” (612), isto é, de relações necessárias entre os termos extremos que resguardariam, entretanto, a diferença, tornando-se o particular a mediação e a identidade universal de cada termo (universal e individual). Destas figurações silogísticas o sujeito passaria da condição quantitativa para a qualitativa, isto é, ser sujeito se faria somente por meio de relações e neste movimento teríamos sua forma objetiva na individuação do sujeito. A qualidade do sujeito seria, assim, a crítica de sua positividade, de sua ilusão fundada pela forma estritamente quantitativa do indivíduo igual a um (1). A isto recorrer-se-ia à desnecessidade da prova, visto ser o silogismo determinado por formas de consciência contraditoriamente necessárias. O silogismo de existência daria as formas de consciência do indivíduo como sujeito, mas que ao se permitir o particular se tornar sujeito, levaria ao silogismo de reflexão, de relações contrárias, porque o particular na condição de sujeito põe o indivíduo mediado como particular, PIU, por exemplo.

Nestas formas de consciência, os silogismos internos permitiriam a contradição na forma da necessidade, em que o universal seria a mediação, ou ainda, a mediação seria a identidade de cada termo. O particular, contraditoriamente, como identidade tanto de universal como de individual. A cada um destes na forma de sujeito, haveria a forma particular da mesma contradição. A determinação de todos os silogismos seria tornar cada termo um termo médio, de modo a realizar a mediação nesta universalidade já referida. Daí o silogismo ser mediação e o fim do sujeito ser o meio. Cada forma do silogismo um meio para realização do outro como sua diferença, então, dialética.

A crítica metafísica de Hegel, portanto, se daria na desnaturalização do sujeito, na negação da identidade entre sujeito e positividade, pondo esta identidade como “o defeito de ser subjetivo...” (626) e a isso chegaria a forma conceitual, isto é, o movimento dos silogismos entre eles. Por isso mesmo, a mediação teria de ser a forma do sujeito como objetividade, a verdade do sujeito, dada a inevitabilidade de suas relações. Nisto, o sujeito da razão capaz de tudo eliminar se veria circunscrito ao seu universo categorial como

limite do racional em relação à verdade positiva que o sujeito da razão tem e que Kant teria sido o maior e melhor expoente.

A contradição evitada seria a ilusão positiva do entendimento kantiano e, assim, a ilusão da subjetividade como o sujeito da razão perfeita porque não contraditória. O sentido destas “tábuas” kantianas, aliás, seria a inabalável positividade do sujeito, a verdade eterna e imutável do sujeito. Na auto avaliação de Kant, tratar-se-ia - sua crítica

- de revolução copernicânica na e da metafísica. Ao que se interpõe Hegel diante da contradição inevitável a que a crítica de Kant levaria e que o entendimento não admitiria, porque, se sim, não seria entendimento. A doutrina da subjetividade ou a doutrina do conceito (Hegel), do ponto de vista lógico, levaria o sujeito do juízo kantiano a se colocar no silogismo de necessidade. A condição em si da razão seria relação necessária com o objeto, pois seria em si em relação ao objeto. Assim, o sujeito teria de se constituir, como momento, necessariamente, do universal, do particular e também do individual. Da mera existência matemática do IPU, o sujeito I tornar-se-ia predicado e, vice-versa, para o universal que se tornaria sujeito, isto na forma UIP. O importante dessa passagem é que não só o particular, mas também o universal e o individual se tornariam meio e mediação. A verdade do conceito, entretanto, seria a mediação como momento universal da razão necessária entre seus extremos porque todos mediados de extremos. Nos silogismos, (abc, bca, cab), a verdade de cada termo é ser o meio, e a forma abc seria mediação para todas as outras formas, portanto, particulares pois a totalidade é o movimento de passagem da indução, dedução e necessidade. As formas do silogismo retirariam a determinação positiva do sujeito pondo como sua identidade, aliás, “o fim do sujeito” que, enquanto mediação, teria um sentido dúplice: tanto finalidade, como finitude. A descoberta conceitual (subjetiva) é o encontro do sujeito com sua eliminação, enquanto a razão detentora de verdade.

Na crítica de Hegel aos silogistas não se poderia ter o sujeito sempre no indivíduo, como princípio fora de questão, de modo que a existência tivesse como princípio sempre a forma da existência imediata, isto é, IPU. O caso, para Hegel, seria o sujeito como predicado, de modo que universal, individual e particular detivessem todos a posição de sujeito. Por isso mesmo, a abstração do sujeito, tanto de Leibniz, quanto de Kant, seria objeto da crítica de Hegel. A passagem para o silogismo, enfim, seria o universo de

necessidades, que as antinomias não haviam evitado embora a existência em si das formas de pensamento exigissem tal evitar. Aqui, portanto, uma diferença entre os juízos (assertórico, categórico, analítico), levaria para o silogismo, com suas formas: da existência IUP, de necessidade PIU e UPI, como a sua terceira forma. A verdade do sujeito, da existência e de seu princípio (negando-se o começo) seria, assim, o meio. O fim do sujeito enquanto sua finalidade, seria a crítica, porque o sujeito não seria nem princípio nem fim da filosofia, mas o que nega esta identidade simples, inclusive de si mesmo e, por isso mesmo, meio.

A forma do sujeito ou da subjetividade, entretanto, seria momento identitário de tais relações objetivas, contudo, sob as determinações objetivas do real, do ser, da essência, do fundamento, da substância, enfim, de todas as contradições unidas na forma do positivo e do negativo. A verdade, como sentido da lógica e de sua ciência, se aderiria à própria noção do sujeito, cuja razão verdadeira seria sua identidade, mas isto só perante o objeto, ou seja, o desconhecido pólo identitário do racional (sujeito) Hegeliano! Por isso mesmo, conceito e sujeito se formariam numa relação de forma e conteúdo. Falar de conceito, ou de sujeito é uma e mesma coisa, isto é, a verdade almejada como identidade da própria ciência da lógica, tudo enquanto identidade do sujeito que é da razão. Contudo, a dialética negativa de Hegel levaria à negação da razão subjetiva, pois que a verdade racional deste seria o objeto e sua relação inescapável para com o sujeito. A independência kantiana das “tábuas da razão” (o sujeito e sua razão independente do objeto), seria o ilusório em Hegel.

A passagem da essência para o conceito, entretanto, retomaria a exigência a respeito da verdade se chegar como a superação da “necessidade” do conhecimento para a “liberdade” e, assim, de plena realização do sujeito da razão esclarecedora. Sob a determinação da negatividade, este sujeito, contudo, não poderia se formar de modo estritamente positivo e a negação desta positividade constituiria a própria crítica da dialética hegeliana, que necessariamente incidiria sobre o sujeito.

Já que Hegel se proporia constituir a determinação negativa como a forma identitária de seu sistema filosófico, certamente, o sujeito não poderia se posicionar como mero ser posto que vai, ao longo do desenvolvimento da verdade e do conceito, ser apenas

aquele que adquire a verdade, cada vez mais, como se a mesma fosse mera somatória de verdades parciais e, assim, estrita afirmação positiva da subjetividade. O desenvolvimento do conceito teria de repor o sentido da negatividade dialética no interior do próprio conceito, como algo que não fosse sua mera afirmação, de modo que a coincidência entre sujeito e conceito seria a negação do próprio sujeito como determinante sem que fosse determinado. Logo no anúncio da razão subjetiva, as determinações do conceito, tais como essência e aparência (contudo numa relação necessária e explicitada), recorreriam à relação objetiva, cuja objetividade seria a identidade do conceito, isto é, da “doutrina da subjetividade”. A subjetividade do conceito se faria seguindo o movimento objetivo de sua individuação, de modo que o subjetivo tomaria aí o sentido de totalidade estrita (subjetiva) do conceito o qual se faria no movimento de relações necessárias. O sujeito da razão, assim, estaria neste universo e não em outro:

(...) Mas a *identidade* do conceito que é precisamente a essência *interna* ou *subjetiva* daquelas determinações as põe em movimento dialético, por cujo meio se elimina seu isolamento e com isso a separação do conceito com relação à coisa e, como verdade disso, surge a *totalidade*, que é o *conceito objetivo*. (528)

A individuação torna sujeito, portanto, a objetividade do conceito. A doutrina da subjetividade para Hegel estaria relacionada à crítica do conceito estritamente subjetivo ou mentado de modo que a subjetividade estaria na relação necessária entre os momentos do mesmo, sendo o meramente mentado, a coisificação como forma positiva de consciência negada pela crítica metafísica. O subjetivo seria enquanto tal, objetividade em cuja contradição sujeito e objeto se fundariam. A forma imediata do subjetivo teria de se passar à objetividade através das relações necessárias entre os juízos que formariam os silogismos do conceito cuja determinação se daria com “o fim do sujeito”, na sua relação inextricável para com o meio, como sua identidade objetiva, já que tal mediação (objetiva e subjetiva) seria necessária mesmo para o estritamente objetivo.

O subjetivo como mera estrutura do pensamento e independente da relação objetiva seria já momento das relações necessárias do próprio conceito. Esta subjetividade, portanto, negaria o em si de juízos em que o sujeito não passa à condição de predicado. Esta

seria ilusão identitária da lógica formal que a dialética hegeliana superaria. O conceito formal, vinculado à mera identidade do pensamento, teria de ser negado pelas relações necessárias entre o universal, o particular e o singular, onde a consciência ilusória do sujeito da razão, fundada em juízos, inescapavelmente se formaria. Hegel teria compreendido a importância de Kant no resgate desta crítica, metafísica, mas transcendendo o preceito de que sujeito seria isento do objetivo. Se o juízo se faria como “unidade perdida” das relações estabelecidas, a recuperação dessa perda seria a forma do conceito mesmo em que tal perda se poria como seu momento constitutivo, portanto, superado - identidade, aliás, de todo “momento” -. A razão julgadora estaria sob a independência formal de verdades isoladas e, assim, positivas. O conceito, ao contrário, tomaria isto como momento (negado) conceitual e seria a unidade mediadora entre as mesmas e a forma de suas relações necessárias. A dialética de Hegel, entretanto, se fundaria na necessidade da superação do sujeito como princípio formal da relação com o predicado. Neste embate, a mediação de sujeito seria a objetividade como sua finalidade que medeia tanto sujeito, quanto objeto. A posição da materialidade dialética hegeliana, tomada a metafísica como momento material, levaria a essa dissolução do sujeito pela mediação conceitual.

A determinação posta por Hegel, justamente, seria a passagem tanto de universal, do particular e do individual, na condição de particular, isto é, mediados cada um pelos seus extremos, necessariamente e superadas, portanto, as formas contingenciais, seja de sujeito, seja de objeto. Por isso mesmo, a mera positividade universal se faria segundo o que forma e cria, dada a posição identitária da negação conceitual, isto é, a negação da negação (533), constituída pela tríade acima, em que cada um seria a negação de dois.

O ser simples negaria as determinações do ser e da essência, e poria nestas a infinitude efetivada de cada momento, a contradição identitária entre unidade e universalidade. Nesta negação de segundo grau, o simples torna-se a diferença objetiva de todo e qualquer momento, pondo-os sob a consciência da totalidade que cada um é em suas formas limitadas. A forma conceitual do real se faria, na crítica de Hegel, como negação identitária do particular e do singular cujas diferenças são assim diferenças internas ao

conceito e constituem o seu “criar” (535). Neste movimento se daria a individualidade ou a subjetividade, isto é, a passagem dos diferentes silogismos entre si.

A exterioridade do universal, assim, se faria como momento de sua diferença e de sua autodiferenciação⁸, sendo esta a individualidade ou o “eu”, o “espírito” que se mobilizaria objetivamente como subjetividade. A individualidade do conceito revelaria sua verdade desde que demonstradas as suas passagens objetivas, isto é, definidas como relações necessárias e inegáveis. A razão do eu do mero entendimento - na qual estaria dada independentemente de sua relação com aquilo que ela mesma consideraria como seu objeto, isto é, purificada de seu objeto – se faria como forma positiva negada. Só assim tornar-se-ia possível considerá-la o subjetivo conceitual, isto é, desde que esta contradição entre subjetivo e objetivo se fizesse consciência. A eliminação do subjetivo, na crítica hegeliana seria a eliminação do formalismo (618) da mera existência do sujeito como contradição nos termos.

“A prova da existência de Deus”, na dialética de Hegel, portanto, seria a morte do sujeito, sua superação na forma conceitual, o “fim do sujeito” porque esta finalidade e finitude identitária do mesmo (IPU) se negaria pelo meio, princípio lógico dos três termos. O sujeito, enfim, ser o meio, nem começo, nem fim, seria o fim do sujeito. Na prova desta existência, teríamos o sujeito como momento ilusório, necessário, do conceito e que, objetivamente, incluiria isto como forma da razão. O conceito, portanto, seria objetividade que repõe a ilusão formal do sujeito como momento necessário do conceito. A ilusão torna-se a necessidade conceitual. A passagem do sujeito a predicado e vice-versa, entretanto, estaria no invólucro do que Hegel considerou ser a “astúcia da razão” (657), em que a verdade de ser sujeito seria objetiva, inevitável, posto o mesmo no interior da contradição identitária e conceitual. A prova ontológica da existência de Deus, em Hegel, levaria justamente à sobreposição do objetivo como mediação tanto de sujeito como de objeto. O resultado, a morte do sujeito e a negatividade do sistema da crítica, visto que o meio seria o fim do fim, isto é, de um sujeito finitamente dado como pronto e acabado à parte do objeto, como *razão humana*. Na crise do sujeito, o sistema da crítica hegeliana, por ele fundado também se nega.

A mediação ou o meio seriam esta passagem da afirmação estrita do sujeito para a astúcia da razão que levaria a razão aos termos das relações de necessidade.

... Contudo, o fato de que o fim se ponha na relação *mediada* com o objeto, e *interponha entre si* e aquele outro objeto, pode considerar-se como a *astúcia da razão*. (657)

A negatividade do sujeito, no interior da crítica Hegeliana, deviria da mediação necessária, e não contingencial, entre sujeito e objeto, ao contrário do sujeito no entendimento kantiano. Outro fundamento desta negatividade seria a posição a que sua metafísica chegaria, isto é, o real pôr-se-ia como forma de consciência e deteria assim a forma do pensamento como constitutiva do mesmo. Nisto, entretanto, seria possível chegar através da forma constituída do sujeito e que fundaria todo o universo da crítica dialética hegeliana, à qual fizemos uma pequena aproximação. Contudo, Hegel, segundo nossa apreciação por estes estudos, levaria tal negatividade ao próprio sistema, já que o sujeito assim, negativamente destituído, não poderia manter-se como afirmação de seu próprio sistema de crítica, fundado na relação sujeito objeto. Ou ainda, a negação do sistema de crítica, não poderia reafirmar o sujeito.... já que a negação deste sistema de crítica é o reconhecimento de que faz parte da totalidade da razão, o desconhecido. Assim, na dialética hegeliana o sujeito (da subjetividade, do conceitual) é a razão negada como completude da razão e não parte para o que falta para o todo. Assim, enquanto sujeito da razão, não se realiza. Contudo, isto como a forma da crítica (metafísica) de Hegel.

A conservação dos termos no conceito, como particularidade conceitual, entretanto, não seria superação positiva da razão em relação à coisa em si, mas negativamente, a razão se colocaria como forma conceitual, numa relação essencial para com a aparência. A negatividade a que se chegaria, entretanto, seria a do próprio sujeito da razão, como forma da negatividade sistêmica a que o conceito teria se permitido chegar, pois a condição do sujeito é o objeto, momento irracional da unidade conceitual. Não se trataria de gênese física e inquestionável, portanto, o sujeito. Ao mesmo tempo, o reconhecimento de sua negatividade seria pôr em questão o insuperável dos sistemas filosóficos aqui, em parte, considerados.