

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Régis de Melo Alves

O absoluto cindido: um estudo sobre a formação do conceito
especulativo na Ciência da Lógica de Hegel

São Paulo
2021
(versão corrigida)

Régis de Melo Alves

O absoluto cindido: um estudo sobre a formação do conceito
especulativo na Ciência da Lógica de Hegel

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2021
(versão corrigida)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A474a Alves, Régis de Melo
O absoluto cindido: um estudo sobre a formação do conceito especulativo na Ciência da Lógica de Hegel / Régis de Melo Alves; orientador Vladimir Pinheiro Safatle - São Paulo, 2021.
280 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. ontologia. 2. dialética. 3. metafísica. 4. idealismo alemão. 5. Hegel. I. Safatle, Vladimir Pinheiro, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Régis de Melo Alves

Data da defesa: 15/06/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Vladimir Pinheiro Safatle

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 24/11/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

à Bia,

que aturou minha divisão.

Agradecimentos

Terminei este trabalho durante condições muito mais adversas do que eu imaginava que seriam: na reta final irrompeu uma pandemia que interrompeu as atividades das universidades me obrigando a retornar da Alemanha e terminar a dissertação com os recursos que eu já dispunha. Como todo trabalho intelectual, a realização deste não teria sido possível sem o suporte e a compreensão das pessoas que estiveram ao meu lado, tanto no período anterior, mas principalmente no posterior à pandemia. Por isso, não posso deixar de agradecer a todos que de alguma forma contribuíram tanto para o processo de pesquisa e escrita deste trabalho como para a garantia de sua conclusão:

Antes de tudo, ao meu orientador, Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, por todo seu trabalho que exerceu grande influência sobre o meu, pela acolhida do projeto, pelos comentários, mas principalmente tanto pela liberdade como pela preocupação com que eu trilhasse minha própria via, ao indicar caminhos sem impô-los, respeitando as descobertas emergentes no processo de pesquisa e escrita. Também à Prof. Dr. Dina Emundts, pelo acolhimento em Berlim, apesar do breve período de estadia, e aos professores Silvio Rosa, Michela Bordignon e Jean-Pierre Caron, pelo aceite da banca e pelos comentários e leitura cuidadosa da dissertação.

À minha namorada Bianca Figueiredo Silva, que provavelmente não sabe o quanto está implicada neste trabalho. Não saberia agradecê-la à altura neste espaço, e provavelmente em nenhum outro, por ter passado por todo este processo comigo, compreendendo sempre que possível minhas ausências e dedicação à Outra – a dissertação. Fico muito feliz agora de fechar o ciclo desta pesquisa, em cujo início nos conhecemos, sabendo que o que aí nasceu sobreviveu e superará obstáculos maiores.

À minha família, meus primos e tios, e principalmente aos meus pais, Eliane e Fábio e à minha irmã Aline, que durante este período se aproximou ainda mais de mim.

Aos amigos e professores da filosofia, e em especial ao Ivan de Oliveira, Lucas Nascimento, Carine Laser, Gabriel Bichir, Saulo Reis, Marcus Vinícius Felizardo pelas leituras atenciosas da dissertação, ou de alguma de suas partes, na reta final, que apaziguaram parte de minha angústia. Àqueles também do grupo de orientação Estilhaço, pela leitura do projeto e partes do texto, como àqueles com quem conversei na tia Bia, biblioteca, à distância

na pandemia, e aqueles que me acolheram em Berlim, como Érika Ramos, Felipe Fernandes, Vera Cotrim, Felipe Catalani, André Cressoni, Viviane Carnizelo, Felipe Shimabukuro, Guilherme Medeiros, Paulo Sampaio, Marloren Miranda, Rafael Zambonelli, Pedro Nagem, Lara Pimentel, Matheus Ichimaru, Michel Amary, André Carvalho, Guilherme Habib, Thiago Lion, Bruno Carvalho, Renata Guerra, Bruno Klein, Yasmin Afshar, Marco Aurélio Werle, Luiz Repa, e em especial ao Ricardo Parro. Aos colegas e professores do New Centre for Research and Practice, em especial a Mo Salemy pela acolhida e a Reza Negarestani, Jean-Pierre Caron, Daniel Sacilotto, Andrei Chitu e Anna Longo pelos ótimos seminários e debates que deles decorreram. Não poderia deixar de agradecer especialmente Bruno Belém e Jean-Pierre Caron – mais uma vez – por nosso debate contínuo que se aprofundou durante a pandemia e que me forneceu boa parte do ânimo intelectual que me possibilitou continuar trabalhando.

A todos os meus amigos pela companhia e suporte ao longo destes anos, em especial a Sérgio Abdalla Saad Filho, pelas longas conversas nos momentos mais difíceis, que me ajudaram a colocar a cabeça no lugar, mesmo que à distância. Devo agradecer especialmente a Leonardo Zerino e a André Teles Alves, que foram compreensivos e não deixaram de me apoiar nos períodos mais árduos da escrita, mesmo morando comigo e suportando meu alheamento.

Aos funcionários e funcionárias da secretaria do departamento de filosofia da USP, em especial a Geni Ferreira, que me acompanhou com bastante cuidado e atenção, assim como a Mariê Marcia Pedroso, que implacavelmente resolvia qualquer problema.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) não só pela concessão da bolsa ao projeto 2018/01542-5, mas também pela bolsa de intercâmbio para a Alemanha (BEPE) assim como pelo cumprimento exemplar de todos os compromissos estabelecidos de sua parte sem o que seria impossível a realização deste trabalho.

“Wissen, was man sagt, ist viel seltener, als man meint, und es ist mit dem allergrößten Unrecht, daß die Anschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt, für die härteste gilt.”.

G. W. F. Hegel.

“First the body. No. First the place. No. First both. Now either. Now the other. Sick of the either try the other. Sick of it back sick of the either. So on. Somehow on. Till sick of both. Throw up and go. Where neither. Till sick of there. Throw up and back. The body again. Where none. The place again. Where none. Try again. Fail again. Better again. Or better worse. Fail worse again. Still worse again. Till sick for good. Throw up for good. Go for good. Where neither for good. Good and all”.

Samuel Beckett.

*“Words are nice
Words are memories of pain
The future is invisible
Words are something that remains
Words are substance for tomorrow
They are weapons of our mind
Words can take us far away
They will leave us all behind”.*

Laibach.

RESUMO

ALVES, R. M. O absoluto cindido: um estudo sobre a formação do conceito especulativo na Ciência da Lógica de Hegel. 2021. 280 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

A presente pesquisa tem como objetivo investigar a concepção especulativa de Conceito (*Begriff*) na *Ciência da Lógica* de Hegel. Trata-se de compreender a lógica dialética hegeliana tendo o embate com a filosofia transcendental kantiana como eixo maior. Para tanto, buscaremos melhor compreender o sentido da identidade lógico-especulativa entre ser e pensamento por meio de uma interpretação de seções privilegiadas da doutrina da essência e do conceito. Abordaremos primeiro tanto o desenvolvimento do pensamento kantiano em direção ao projeto crítico como nos deteremos em uma análise da dedução transcendental da *Crítica da Razão Pura*, em vista da relação entre conceito e intuição, e do juízo teleológico na *Crítica do Juízo*, em vista da noção de finalidade interna. Na doutrina da essência nos centraremos nas noções de aparência, reflexão, determinações de reflexão e nas categorias ditas modais da efetividade a fim de elaborar a crítica hegeliana ao pensamento representativo kantiano e ao que chamamos de sintaxe da finitude que lhe subjaz. Por fim, tratamos da identidade entre ser e essência na doutrina do conceito, por meio do reconhecimento da cisão e do negativo no interior não só do sujeito – nas formas lógicas do conceito, juízo e silogismo da lógica tradicional – mas também do objeto – nas formas do mecanismo, quimismo e teleologia e, principalmente, na vida – em vista da adequação entre conceito e efetividade na noção de ideia.

Palavras-chave: ontologia, metafísica, dialética, idealismo alemão, Hegel

ABSTRACT

ALVES, R. M. The split absolute: a study on the formation of the speculative concept in Hegel's Science of Logic. 2021. 280 f. Master Degree – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

The present research aims to investigate the speculative notion of Concept (*Begriff*) in Hegel's *Science of Logic*. The aim is to understand Hegelian dialectical logic with the clash with Kantian transcendental philosophy as a major axis. To do so, we will seek to better understand the meaning of the speculative-logical identity between being and thought through an interpretation of privileged sections of the doctrine of essence and concept. We will first approach both the development of Kantian thought toward the critical project and the analysis of the transcendental deduction in the *Critique of Pure Reason*, in view of the relation between concept and intuition, and of the teleological judgment in the *Critique of Judgment*, in view of the notion of internal purposiveness. In the doctrine of essence, we will focus on the notions of appearance, reflection, determinations of reflection, and the so-called modal categories of actuality in order to elaborate the Hegelian critique of Kantian representational thought and what we call the syntax of finitude that underlies it. Finally, we deal with the identity between being and essence in the doctrine of the concept, through the recognition of the split and the negative within not only the subject – in the logical forms of concept, judgment, and syllogism of traditional logic – but also the object – in the forms of mechanism, chemism, and teleology, and especially life – in view of the adequacy between concept and actuality in the notion of idea.

Key Words: ontology, metaphysics, dialectics, German idealism, Hegel

Lista de abreviaturas da obras de Kant e Hegel

KANT

CRP = Crítica da Razão Pura

CFJ = Crítica da Faculdade de Julgar

HEGEL

DS = Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling

FS = Fé e Saber

FE = Fenomenologia do Espírito

CL = Ciência da Lógica

ECF = Enciclopédia das Ciências Filosóficas

Citaremos as traduções para o português das obras de Kant e Hegel, sempre cotejadas com o alemão. Sempre que a tradução de algum termo foi modificada, indicamos o termo original em colchetes em seguida. Quanto às referências à CRP, utilizamos o texto da tradução publicada pela Calouste Gulbenkian (1989), porém recorreremos à paginação da primeira e segunda edição, A e B, tais ali indicadas. Para as obras de Kant sem tradução para o português, recorreremos às traduções para o inglês e também à paginação das obras completas da Preussische Akademie der Wissenschaften (1900) no seguinte formato: AK volume em números romanos: página; exemplo: AK II:54 = volume 2, página 54. Quanto às demais obras citadas em outras línguas, todas traduções são nossas.

Sumário

Sumário	11
Introdução	12
Parte 1 - Kant e Hegel: o transcendental e o especulativo	16
Capítulo 1. Kant: Deus, Eu e a ambiguidade do não-conceitual	17
1.1 A existência antepredicativa de Deus nos textos pré-críticos	17
1.2 A anfibologia do objeto na Dissertação	25
1.3 A virada moral de Kant	32
1.4 Representação e objeto na Carta a Herz e na CRP	36
1.5 A ambiguidade do não-conceitual na dedução transcendental	46
1.6 Sellars e a ambiguidade das formas da intuição	60
Capítulo 2. Hegel e o especulativo em Kant	67
2.1 Apercepção e identidade especulativa	67
2.2 Finalidade interna e entendimento intuitivo	72
2.3 A caminho do absoluto como reflexão nele mesmo	86
Parte 2 - A cisão fundamental do Conceito na Ciência da Lógica	90
Capítulo 3. A negatividade absoluta da essência: reflexão, contradição e contingência	91
3.1 O projeto da Ciência da Lógica	91
3.2 Númeno e objeto transcendental	105
3.3 Essência e aparência	113
3.4 Reflexão ponente, exterior e determinante	122
3.5 As determinações de reflexão	133
3.6 Contingência e necessidade absoluta	154
Capítulo 4. A unidade disjuntiva do conceito	182
4.1 Interlúdio: Representação e conceito na relação entre religião e filosofia.	182
4.1.1 A prova ontológica na Ciência da Lógica	182
4.1.2 A morte de Deus e o conceito especulativo	191
4.2 Da substância ao sujeito	201
4.3 A cisão originária do juízo e da vida na ideia	210
Excursão: Lógica e Linguagem	229
Virada linguística	230
A opacidade linguística do pensamento	237
Proposição especulativa e crítica do juízo	247
Dêixis e Dialética	252
Referências Bibliográficas	272

Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo investigar a concepção especulativa de Conceito (*Begriff*) na *Ciência da Lógica*¹ de Hegel. Trata-se de compreender a lógica dialética hegeliana tendo o embate com a filosofia transcendental kantiana como eixo maior. Para tanto, buscaremos melhor compreender o sentido da identidade especulativa entre ser e pensamento, que tem na CL sua apresentação pormenorizada, por meio de algumas seções privilegiadas da doutrina da essência e do conceito. Acreditamos que este enfoque nos permitirá situar nossa interpretação no interior das diferentes interpretações que têm surgido, não só sobre a CL, mas sobre a filosofia hegeliana nas últimas décadas. É possível distinguir aos menos três abordagens gerais que diferem sobre a natureza metafísica da filosofia hegeliana². A interpretação "realista conceitual" compreenderia o idealismo hegeliano como um questionamento quanto às características e estruturas fundamentais do mundo que incluiriam uma dimensão conceitual, rejeitando qualquer interpretação transcendental. Tais estruturas teriam um maior ou menor grau de independência da consciência conforme o autor. Entre estes estariam, por exemplo, Stern, Westphal, Kreines, Beiser e Houlgate³. A interpretação "metafisicamente desinflada", ou "revisionista" compreenderia o projeto de Hegel como uma extensão da filosofia transcendental kantiana onde a racionalidade seria pragmaticamente mediada pelas dimensões históricas e sociais. Os conceitos seriam dependentes da consciência e as noções de reconhecimento e normatividade teriam maior centralidade. Esta categoria incluiria, por exemplo, Pippin e Pinkard⁴ assim como Brandom⁵. Haveria também uma terceira abordagem que poderia ser chamada de "revisionista qualificada", na qual se incluiriam Longuenesse e Redding, que afirmariam o caráter pós-

¹ Hegel, 2016, 2017, 2018a.

² Seguiremos aqui o esboço geral apresentado no terceiro capítulo de Bubbio, 2017, pp. 56-57.

³ Robert Stern, *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009; Kenneth Westphal, *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the "Phenomenology of Spirit."* Indianapolis: Hackett, 2003; James Kreines, "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate," *Philosophy Compass* 1, no. 5 (2006): 466–80, e "Hegel: Metaphysics without Pre-Critical Monism.," Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity* (West Lafayette: Purdue University Press, 2006)

⁴ Robert Pippin. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁵ Robert Brandom, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

kantiano de Hegel, de que uma metafísica depois de Kant teria de ser uma do ser pensado, sem abrir mão da dimensão propriamente metafísica. Em todas estas interpretações, a relação de Hegel com o projeto crítico kantiano, os pontos de ruptura e de continuidade, constituem o eixo fundamental na determinação mais precisa do sentido da identidade entre ser e pensamento, sujeito e objeto. À esta categorização devemos adicionar as interpretações do pensamento hegeliano que conjugam idealismo alemão, psicanálise e pós-estruturalismo, como em Žižek, Ruda, Johnston, entre outros.

Ao nos aproximarmos desta última linha de interpretações, recusamos os termos da categorização apresentada. Se a discussão sobre o caráter metafísico da lógica hegeliana se mantém em um impasse entre uma defesa de que as puras determinações de pensamento da CL constituem uma estrutura "onto-lógica" – que independe, em graus diferentes, da consciência e da atividade humana – ou manifestam uma estrutura normativa – decorrente da atividade consciente ou sócio-pragmática, mas de todo modo atividade humana, que nada nos permite afirmar sobre a coisa mesma ou o ser em si – então ainda nos mantemos em uma posição pré-especulativa, alheia à perspectiva da lógica e que deveria ter sido superada com o saber absoluto, em que buscamos determinar definitivamente se os conceitos da lógica são afinal determinações subjetivas ou objetivas. Mesmo a posição revisionista qualificada, que procura não negar o caráter metafísico sem deixar de afirmar que o ser da lógica é sempre o ser pensado em contraposição ao dado, parece somente oscilar entre o polo subjetivo e objetivo, no mais das vezes tendendo para o subjetivo – na linha de uma ontologia transcendental.

Se “o sistema da lógica é o reino das sombras”⁶ é porque nele habitamos um terreno em que as distinções perdem sua nitidez, em que não há horizonte ou mundo garantido de antemão ao movimento que produz e dissolve suas próprias distinções – a determinidade mesma. A lógica especulativa substitui a velha metafísica e ontologia ao mesmo tempo em que simplesmente não abandona a cisão entre o transcendental e o empírico, mas sem sustentar sua rigidez. Se para Hegel o pensamento é objetivo, conceito e ser identificam-se na CL, mas um não se reduz pura e simplesmente ao outro em um ponto de simples indistinção entre sujeito e objeto – a diferença entre ambos se torna o motor de um processo de determinação e emergência categorial que é simultaneamente uno e dividido – uma unidade

⁶ Hegel, 2016, p. 61.

disjuntiva. Toda oposição, que periga fixar-se em um dualismo, colapsa no movimento reflexivo em que a parte encarna o todo, em que aquilo que parece ocorrer de modo exterior à coisa revela-se seu próprio agir⁷.

Kant teria alcançado a perspectiva especulativa com sua noção de unidade originária da apercepção, o sujeito transcendental, uma vez que já apresentaria a "identidade da identidade e da não identidade"⁸ na forma da unidade subjetiva entre sujeito e objeto. Desde seus escritos pré-críticos o elemento não idêntico ou antepredicativo vinha ganhando centralidade na forma de um fundamento ou causa real do mundo que seria irreduzível à lógica e seu fundamento formal – o princípio de não-contradição. Contudo, tal fundamento real ainda era pensado como Deus – o ser necessário ou aquilo cuja não existência é impossível. A passagem para filosofia crítica envolve um recuo do pensamento diante deste fundamento abismal, de modo que é indissociável de sua redução, por um lado, a um nada transcendental que gira em falso na razão subjetiva e, por outro, a uma pura dadidade – o múltiplo [*Mannigfaltig*] sensível indeterminado – cuja forma "imediável" é codificada por uma estética transcendental. Com isso, a coisa em si vem salvaguardar a sintaxe de uma lógica e estética transcendentais que assim blindam a razão pura da empiria em vista da ação moral e da pureza de seu móbil racional – o dever. No capítulo 1, abordaremos o desenvolvimento de Kant em direção ao projeto crítico e a relação entre conceito e intuição na CRP.

Na CL, Hegel se apropria principalmente de três temas da filosofia crítica de Kant: A unidade sintética da apercepção, princípio descoberto pela dedução transcendental; O caráter antinômico das ideias da razão, apresentado na dialética transcendental; E a ideia de conformidade a fins interna [*innere Zweckmäßigkeit*], própria dos juízos teleológicos de reflexão, tratados na CFJ. No capítulo 2, trataremos tanto da noção kantiana de juízo reflexionante e a finalidade interna do juízo teleológico como da apropriação hegeliana da apercepção e da finalidade interna em Jena, em FS e DS, uma vez que encontraremos a formulação integral da contradição dialética somente no período maduro, após a FE e a CL.

A concepção representacional de conceito da CRP e a sintaxe da finitude por ela

⁷ "Se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito", Hegel, 2011b, p. 47.

⁸ Hegel, 2016, p. 76.

pressuposta são dissolvidas na CL. Trataremos, no capítulo 3, primeiramente dos dois primeiros capítulos da doutrina da essência: "Aparência" e "As essencialidades ou as determinações de reflexão", já que estes expõem o que defenderemos ser o movimento elementar da dialética hegeliana. O enfoque se dará nas concepções de negatividade absoluta, reflexão e de determinações de reflexão. Tal enfoque nos permitirá compreender em que sentido ser e conceito se identificarão no terceiro e último livro da CL, a doutrina do conceito, por meio do reconhecimento da cisão e do negativo no interior não só do sujeito, mas também do objeto. Defenderemos que a reflexão, na medida em que é a dinâmica processual de toda doutrina da essência enquanto esfera de mediação que realiza a passagem da lógica objetiva à lógica subjetiva, tem no conceito de negatividade absoluta o motor de seu movimento. Contrariamente, não só às leituras metafisicamente desinfladas que recusam qualquer aspecto enfaticamente ontológico da CL, mas também às interpretações onde o conceito é uma estrutura objetiva e independente da consciência, será a negatividade fundante do movimento reflexivo que constituirá o elemento de junção e separação entre sujeito e objeto. O negativo na base do movimento reflexivo de dissolução e constituição das determinações conceituais será o aspecto crucial de uma lógica especulativa que não retorna à filosofia transcendental e ao pensamento representativo, ao mesmo tempo em que não toma a estrutura do pensamento como estrutura fundamental do ser. A contradição será o elemento crucial na implosão da sintaxe da finitude que subjaz o pensamento representativo da filosofia moderna e seus pressupostos. Ainda no interior deste capítulo faremos uma breve análise da função da contingência, na discussão sobre as categorias ditas modais ao fim da doutrina da essência, a fim de continuar a apresentação dos diferentes modos com que categorias centrais como a de contradição e a de necessidade e contingência atravessam os domínios da natureza inorgânica, orgânica e do espírito.

No capítulo 4, trataremos brevemente da superação da representação pelo conceito especulativo na compreensão hegeliana da relação entre religião e filosofia para, em seguida, introduzirmos a doutrina do conceito por meio da discussão sobre substância e causalidade ao fim da doutrina da essência. Esta passagem da substância para o sujeito nos permitirá compreender o sentido da identidade entre ser e essência na doutrina do conceito, por meio do reconhecimento da cisão e do negativo no interior não só do sujeito – nas formas lógicas do conceito, juízo e silogismo da lógica tradicional – mas também do objeto – nas formas do

mecanismo, quimismo e teleologia e, principalmente, na vida. No excurso final sobre lógica e linguagem, avançaremos para os desdobramentos dos problemas filosóficos no século XX no interior da dita virada linguística, tanto na tradição continental como na analítica, cujo nascimento se indistingue de certa corrente que ali se origina. Assim, confrontaremos Hegel com um de seus maiores críticos e admiradores da segunda metade do século XX a fim de aportarmos, por fim, na aclimação brasileira dos debates sobre dialética.

Parte 1 - Kant e Hegel: o transcendental e o especulativo

Hegel, in sehr vielem Betracht ein zu sich selbst gekommener Kant

Adorno⁹

Capítulo 1. Kant: Deus, Eu e a ambiguidade do não-conceitual

1.1 A existência antepredicativa de Deus nos textos pré-críticos

A filosofia crítica, certamente, já transformou a metafísica em lógica, mas, (...) por medo diante do objeto [*Angst vor dem Objekt*], deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo¹⁰.

É com o termo *Angst*, medo ou angústia, que Hegel descreve a atitude da filosofia crítica de Kant diante do objeto do pensamento. Ele teria, muito antes de Heidegger, descoberto a angústia como afeto filosófico, ou mesmo lógico, que nos acomete diante do objeto do pensamento e que teria sido teoricamente apaziguada pela carapuça lógica da metafísica. Perderíamos o ponto de Hegel se compreendêssemos que este teria tido apenas mais coragem do que Kant e então não seria mais acometido pela angústia em sua conversão integral da metafísica em lógica. Ao contrário, para Hegel, a angústia não desaparece, mas deve passar da angústia *diante de* [vor dem] para a angústia *do* objeto [von dem]. E nisto reside o significado meramente subjetivo que Kant dá às puras determinações de pensamento que não podem ser aplicadas ao objeto do pensamento sem engendrar contradições e, com isso, maculá-lo. A perda da consistência do mundo, consistência que o entendimento comum, o bom senso, assume como horizonte pressuposto, é a origem da angústia que, como apresentada por Heidegger, se diferencia do medo, que sempre ocorre diante de algo

⁹ "Hegel, em relação a muitas coisas, um Kant à altura de si mesmo", Adorno, 2013, p. 76.

¹⁰ Hegel, 2016, p. 54.

determinado, mas a angústia atesta a perda de horizonte da totalidade do ente¹¹. No entanto, Kant, ao decidir resguardar o infinito *Objekt* do pensamento das vacilações, da angústia, e das inconsistências da finitude, o transforma em uma coisa em si inacessível ao conhecimento, cuja infinitude é absolutamente outra diante da relatividade da natureza mecânica e finita daquilo que podemos compreender.

Mas como Kant descobre o objeto ansioso da filosofia? Em que medida a Crítica constitui essa descoberta mesma? Retomemos as linhas gerais dos embates pré-críticos de Kant com a metafísica a fim de precisarmos aquilo diante de que Kant se deteve ao dar às determinações lógicas um significado meramente subjetivo. Até a década de 1760, Kant busca conciliar as posições da metafísica leibniziana-wolffiana com a filosofia da natureza de Newton. Na verdade, podemos dizer que Kant foi antes um entusiasta da descoberta da estrutura ordenada por leis da natureza, mas que, ao mesmo tempo, acreditava que tais leis, ao invés de tornarem supérflua a hipótese da existência de Deus, a tornavam necessária. Em escritos como *A Teoria do Céu* (1755), Kant tinha plena consciência da ameaça que a explicação da totalidade da natureza por meio da mera causalidade eficiente de suas leis mecânicas oferecia à justificação racional da existência de um Deus criador¹². Contudo, ele procura mostrar que mesmo partindo do caos, como os materialistas antigos, o fato de podermos pensar a natureza em conformidade a leis atesta a existência de Deus¹³.

No entanto, é só em *Nova Dilucidatio* (1755), seu primeiro trabalho propriamente de filosofia, que Kant formulará detidamente suas primeiras objeções à metafísica. Ele critica a primazia do princípio de contradição e a concepção do princípio de razão suficiente como

¹¹ Heidegger, 1983, p. 39. Porém, para Hegel, a angústia não nos deixa sem objeto, não nos deixa apenas com o Nada como condição de possibilidade do ente, operando como função transcendental, o que aproxima Heidegger de Kant. Mas é a *Sache selbst*, a coisa mesma do pensamento que, para Hegel, configura uma lógica, uma processualidade que não pode ser confinada aos limites da psicologia, no que Heidegger o segue, mas que também não é sem objeto: "Se a forma absoluta não é atrelada a nenhum conteúdo preexistente, não é porque simplesmente lhe falta um objeto ou que ela conjura seu objeto do nada. Antes, ela não é sem objeto. *Ce n'est pas sans objet*, para usar a qualificação pontual de Lacan da angústia: um objeto que passa, *un passant objet, un objet passant*". Ruda e Comay, 2018, p. 26

¹² "Se a estrutura planetária, com toda a sua ordem e beleza, é apenas um efeito das leis universais do movimento na matéria deixada a si mesma, se o mecanismo cego das forças naturais sabe se desenvolver do caos de maneira tão maravilhosa e para alcançar tal perfeição por si mesmo, então a prova do Autor Divino primordial, que derivamos de uma olhadela na beleza do edifício cósmico, é totalmente debilitada, a natureza é autossuficiente, o governo divino é desnecessário, Epicuro vive mais uma vez no meio da cristandade", Kant, 2008, p. 9; AK I:222

¹³ "Existe um Deus justamente por esta razão, que a natureza, mesmo em um estado caótico, pode se proceder apenas de uma maneira ordenada e conforme a regras", *Ibid.*, p. 15; AK I:228.

formulados por Wolff, que os utiliza como princípios primeiros na construção de sua ontologia. No lugar da descrição da gênese da constituição física do universo a partir unicamente das leis da mecânica newtoniana, aqui, sob influência de Crusius, Kant reformula os princípios da metafísica em vista de uma concepção de Deus que não é meramente formal, deduzida a partir de princípios lógicos, mas real, como fundamento determinante e material do mundo existente. É verdade que Kant não fala em princípios lógicos aqui, mas sim no princípio de todas as verdades. O princípio de contradição, que em todos textos posteriores é referido como princípio lógico, não poderia ser o princípio primeiro e universal de todas as verdades, pois por meio de seu uso é possível apenas uma prova indireta na qual se passa de um juízo negativo para um afirmativo, como em “tudo aquilo cujo contrário é falso é verdadeiro”¹⁴. Kant mostra como o princípio de identidade do próprio juízo, entre sujeito e predicado, é o mais simples e geral, portanto, condição da prova indireta¹⁵. O que nos interessa em sua crítica à primazia do princípio de contradição é o fato de que a impossibilidade lógica não pode garantir a verdade de uma proposição. O problema para Kant é o de assumir uma "verdade negativa" como a base de todas as coisas, preterindo assim uma verdade afirmativa¹⁶. Aqui o princípio de contradição é tomado como derivado do princípio de identidade, que é composto tanto pelo princípio da verdade negativa - "Tudo que não é, não é" - como do princípio da verdade positiva - "Tudo que é, é"¹⁷. Assim, o princípio de identidade, e não o de contradição é o princípio da validade de toda forma lógica, tanto das verdades afirmativas como negativas, como unidades lógicas elementares. O princípio de contradição é, assim, derivado na medida em que depende da verdade negativa e afirmativa, ou seja, "tudo aquilo cujo contrário é falso ('que não não é'), é verdadeiro ('é')". Assim, o princípio de contradição é reconduzido ao princípio de identidade como primeiro de modo

¹⁴ Kant, 2002, p. 6; AK I:388.

¹⁵ "A proposição que arroga para si mesma o título de princípio absolutamente supremo e mais geral de todas as verdades deve ser formulada, primeiro, nos termos mais simples e, em segundo lugar, nos termos mais gerais. Parece-me sem sombra de dúvida que o princípio duplo da identidade satisfaz essas duas condições. Pois, de todos os termos afirmativos, o mais simples é a pequena expressão 'é', e de todos os termos negativos o mais simples é a pequena expressão 'não é'", Ibid., p. 9; AK I:390.

¹⁶ "Conferir a classificação mais elevada de todas no reino das verdades a uma proposição negativa em particular, e saudá-la como a cabeça e fundamento de todas as coisas, certamente parecerá a todos um tanto severo e, de fato, consideravelmente pior do que um paradoxo, pois não está claro por que uma verdade negativa deve ser investida com esta autoridade de preferência a uma verdade afirmativa" Ibid., p. 10; AK I:391.

¹⁷ Ibid., p. 7; AK I:389.

que da impossibilidade lógica não podemos afirmar uma verdade sobre o conteúdo da coisa, não se pode determiná-la, mas somente sermos reconduzidos a uma identidade analítica já dada. Tal procedimento lógico reafirma a finitude do pensamento humano, que precisa recorrer à análise e ao raciocínio para apreender a consistência e a concordância das coisas.

Uma vez que todo nosso raciocínio equivale a descobrir a identidade entre o predicado e o sujeito, seja na relação a si ou a outras coisas, como é evidente segundo a regra última das verdades, pode-se ver que Deus não tem necessidade de raciocinar, pois, uma vez que todas as coisas são expostas da maneira mais clara possível ao seu olhar, é o mesmo ato de representação que apresenta ao seu entendimento as coisas que estão de acordo e as que não estão. Deus não precisa analisar, o que se torna necessário para nós devido à noite que escurece nossa inteligência¹⁸.

Nosso raciocínio, atividade predicativa segundo as leis da lógica, se faz necessário devido à finitude que acomete nossa inteligência. A metáfora noturna não deixa de aludir à negação como índice da existência finita do homem que, enquanto tal, apenas deriva-se da identidade e não constitui um princípio lógico primeiro.

Após apresentar o princípio duplo da forma lógica, Kant apresenta o princípio duplo da determinação do conteúdo pensado. A reformulação do princípio de razão suficiente como razão, ou fundamento, determinante serve para indicar a diferença entre o fundamento do ser (*ratio essendi*) e do conhecer (*ratio cognoscendi*)¹⁹. Wolff apenas identificava a razão suficiente ao "porquê" algo deve ser em vez de não ser. Se para Kant o fundamento é determinante, e não apenas suficiente para que algo seja, é porque o fundamento é "aquilo que determina um sujeito em relação a qualquer um de seus predicados"²⁰. O fundamento é determinante ou 1. como fundamento antecedente, a razão de ser: o "porquê" algo deve ser sua causa real, ou 2. como fundamento consequente, onde a razão do conhecer, pela qual sabemos que algo, já determinado realmente por outra origem, é de determinada maneira²¹. Determinar, em ambos os casos, é pôr um predicado em relação a um sujeito excluindo seu

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Kant aqui segue a distinção de Crusius em *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745) entre fundamento do conhecimento (*Erkenntnisgrund, Idealgrund, principium cognoscendi*) fundamento real (*Realgrund, principium essendi vel fiendi*), que posteriormente será diferenciada na medida em que o fundamento do conhecimento será referido como fundamento lógico. Cf. Kant, Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia, 2010, p. 98.

²⁰ Ibid., p. 11, AK I:391.

²¹ Ibid.

oposto²². A distinção entre fundamento do ser e do conhecimento instaura uma divisão entre uma ordem ontológica e lógica das causas que inexistia para a metafísica. A compreensão da determinação por meio da exclusão do oposto, ou seja, por negação, contudo, ainda opera como na metafísica, tanto ontologicamente como logicamente. Porém não pode haver negação ou contradição em Deus como fundamento real. Para prová-lo, Kant argumenta que deve haver um ser cuja existência antecede a possibilidade de si mesmo e de todas as coisas, uma vez que a noção de possibilidade é definida em termos da não existência de conflito entre conceitos combinados, coisas correspondentes a estes devem ser *dadas* como existentes, e de modo absolutamente necessário, caso contrário não haveria o que entrar em conflito e, portanto, possibilidade. A seguir, Kant simplesmente afirma que devem estar unidas em um único ser que, como não pode conter negações e limitações, é um ser único absolutamente necessário: Deus²³. Com isso, ele esboça "o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus", uma prova ontológica, que vai do conceito à existência por meio da noção de possibilidade, que será melhor elaborada mais tarde em 1763.

Em *Nova Dilucidatio*, Kant quis mostrar a debilidade do argumento ontológico wolffiano baseado no princípio de razão suficiente, em que causas reais e formais se indistinguiam. A natureza antepredicativa de Deus como fundamento real determinante das substâncias mundanas, ordem ontológica distinta da ordem lógica de determinação, já apontava para a famosa proposição de que "a existência não é um predicado"²⁴, formulada primeiramente em 1763, mas que será defendida também na Crítica. Em *O Único Argumento* (1763), Kant ataca tanto o argumento ontológico cartesiano, que por meio da análise do conceito de Deus encontra a existência como predicado pertinente à perfeição das coisas possíveis, como também o "falso" argumento cosmológico de Wolff, que parte da contingência do mundo, mas cuja prova do ser absolutamente necessário baseia-se na

²² Ibid., p. 13, AK I:393.

²³ "A possibilidade só é definível em termos da não existência de conflito entre certos conceitos combinados; assim, o conceito de possibilidade é o produto de uma comparação. Mas, em toda comparação, as coisas a serem comparadas devem estar disponíveis para comparação, e onde nada é dado, não há espaço para comparação ou para o conceito de possibilidade correspondente a ela. Sendo este o caso, segue-se que nada pode ser concebido como possível, a menos que tudo o que é real em todos os conceitos possíveis exista e, de fato, exista de modo absoluto e necessário", Ibid., p. 15, 1:395.

²⁴ Kant, 2002, p. 117; AK II:72.

impossibilidade lógica do contrário²⁵. O caráter antepredicativo da existência, antes somente sugerido, torna-se o eixo explícito de ataque às provas meramente lógicas da existência de Deus²⁶. A existência não é um predicado que vem se somar às determinações de algo, pois é possível que algo seja completamente determinado sem que, com isso, exista²⁷. A existência é a posição absoluta [*die absolute Position*] de uma coisa, uma vez que a posição predicativa é meramente lógica, portanto, relativa. A posição de existência excede a posição lógica, com ela é posto um "mais" irreduzível às operações lógicas regidas pelo princípio de contradição²⁸. Com isso, Kant argumenta que a possibilidade interna de algo não pressupõe apenas a concordância com suas condições formais, ou seja, lógicas, mas também com suas condições materiais, que algo seja *dado*. A chave do argumento ontológico aqui é a insuficiência das condições lógicas da possibilidade, uma vez que "não há contradição interna na negação de toda a existência"²⁹. Contra Wolff, o ser absolutamente necessário não pode ser demonstrado pela contradição de seu oposto, o não ser absoluto, pois para que haja contradição algo precisaria ser posto primeiro para ser contradito. Mas, se dizemos que há possibilidade e que nada existe, nos contradizemos, pois, do ponto de vista material, se nada existe também nada poderia ser dado ao pensamento. Com isso, a possibilidade lógica pressupõe a existência de maneira que o inverso não ocorre. O que Kant não afirma, mas que parece assumir aqui, é que é o fato da existência antepredicativa que constitui o dado sem o qual não haveria possibilidade do ponto de vista material. Deste modo, é absolutamente impossível que nada exista, e esta existência antepredicativa, que precede toda possibilidade e na qual e por meio da qual todo pensável é dado, é o ser absolutamente necessário³⁰.

²⁵ Ibid., pp. 196-197; AK II:156-157.

²⁶ Afora sua própria prova, Kant reconhece aqui somente a importância das provas cosmológicas devido à sua força de convencimento para o senso comum natural, apesar de sua falta de rigor. Cf. Ibid., pp. 198-199; AK II:159-160

²⁷ "Não pode acontecer, portanto, que, se existissem [coisas possíveis], conteriam um predicado extra; pois, no caso da possibilidade de uma coisa em sua determinação completa, nenhum predicado poderia faltar", Ibid., p. 118; AK II:72

²⁸ "Em uma coisa existente [*Existierendes*] nada mais é posto [*gesetzt*] do que em uma coisa meramente possível [*bloß Mögliches*] (pois então fala-se dos predicados dessa coisa). Somente por meio de uma coisa existente é posto mais do que por uma coisa meramente possível, pois a posição da coisa existente envolve também a posição absoluta da própria coisa. Na verdade, na mera possibilidade, não é a coisa mesma [*Sache selbst*] que é posta, mas apenas as relações de algo com algo que são postas segundo o princípio de contradição", Ibid., p. 121; AK II:75.

²⁹ Ibid., p. 123; AK II:78. Cabe notar que neste texto e nos seguintes, inclusive na CRP, o princípio de contradição volta a ser tratado como o princípio dos juízos analíticos, Cf., B191.

³⁰ "Toda possibilidade pressupõe algo efetivo [*etwas Wirkliches*], no qual e por meio do qual todo pensável é

Além da prova ontológica, em que a existência é derivada do conceito puro de possibilidade, Kant, retomando a conciliação entre o conceito metafísico de Deus e a filosofia natural newtoniana, elabora também uma prova *a posteriori* da existência de Deus a partir da ordem e unidade da natureza como unidade percebida na essência das coisas. A unidade na multiplicidade [*Mannigfaltigen*] da essência das coisas é demonstrada tanto por meio das propriedades do espaço como por meio da necessidade intrínseca às leis do movimento da matéria³¹. Em contraposição a uma unidade formal da matéria inerte e informe, que seria contingente, já que dependeria da intenção de um autor do mundo exterior àquela, a matéria, cujas propriedades são descritas pelas três leis do movimento de Newton, possui uma necessidade intrínseca assim como uma unidade e ordem que não necessita da intervenção divina exterior *ad hoc* para que seja formada. Deste modo, seguindo Maupertuis, Kant argumenta que a unidade formal das leis da natureza atesta sua dependência de um fundamento real único e, assim, consegue defender a necessidade das leis da natureza, na medida em que constituem seu aspecto formal, ao mesmo tempo em que a existência da própria matéria, como aspecto real da "dadidade" antepredicativa da natureza, escapa do princípio de razão suficiente e pode ser tomada como contingente na medida em que depende da livre vontade divina de criação³². A existência material da natureza é contingente, pois depende da posição absoluta do ser necessário. Mas, uma vez posta, a unidade e conexão de

dado. Consequentemente, há uma certa efetividade, cuja supressão [*Aufhebung*], por si só, suprimiria toda possibilidade interna em geral. Mas aquilo, cuja supressão ou negação elimina toda a possibilidade, é absolutamente necessário [*schlechterdings nothwendig*]. Portanto, algo existe de modo absoluto e necessário [*absolut nothwendiger Weise*]", *Ibid.*, p. 127; AK II:83. Kant pretende que a própria "dadidade" por meio da qual infere a existência do ser necessário seja algo distinto desta existência, uma vez que é absolutamente posta por ela. Mas não é claro o que lhe permite fazer esta diferenciação.

³¹ A segunda parte do texto (*Zweite Abtheilung: von dem weitläufigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist*) inicia com a consideração, na qual a existência de Deus é inferida a posteriori a partir da unidade percebida na essência das coisas (*Betrachtung, Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird*), cujas duas partes são 1. A unidade na multiplicidade da essência das coisas demonstrada por meio das propriedades do espaço (*Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums*) e 2. A unidade na multiplicidade da essência das coisas demonstrada por meio daquilo que é necessário nas leis do movimento (*Die Einheit im Mannigfaltigen der Wesen der Dinge, gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist*).

³² "Essas leis do movimento da matéria são absolutamente necessárias, ou seja, se a possibilidade da matéria é pressuposta, seria contraditório supor que ela operasse de acordo com outras leis. Esta é uma necessidade lógica da mais alta espécie. Assim como é manifesto que, não obstante, a possibilidade interna da própria matéria, ou seja, o elemento real e dado, que serve de fundamento a este pensável, não é dado independentemente ou para si. Este é, antes, posto por algum princípio no qual a multiplicidade adquire sua unidade, e o múltiplo recebe sua conexão. E isso prova a contingência das leis do movimento no sentido real do termo", *Ibid.*, p. 143; AK II:100.

sua multiplicidade atestam a necessidade interna própria de seu conceito, da unidade formal das leis de seu movimento que testemunha a unidade do ser necessário como sua causa real. Os termos de Kant já são muito similares ao da Crítica, apesar da diferença fundamental da substituição do ser necessário pelo sujeito transcendental como aquilo funda e possibilita a objetividade da unidade da multiplicidade. A objetividade pensada por meio da remissão da multiplicidade ao conceito como regra que lhe confere unidade é algo que se mantém incólume, daqui até seus últimos textos.

Concordamos com a qualificação de Lebrun da canônica periodização do pensamento crítico, na qual este texto abriria o período cético até a *Dissertação* de 1770³³, de que, antes podemos já encontrar um esboço do criticismo, pois Kant aqui "não reconhece, no mundo cuja economia a metafísica nos descreve, o sistema de pontos materiais governados pela lei da atração, que é o mundo de Newton"³⁴. No entanto, discordamos de que, para Kant, "a verdadeira filosofia zomba da metafísica"³⁵. De fato, tanto em 1755 como 1763, a estratégia kantiana de reformulação da concepção de ser absolutamente necessário se articulou em torno de uma separação entre lógica e ontologia e do reconhecimento da precedência de uma existência antepredicativa em relação aos conceitos puros da metafísica. Porém, esta estratégia também visava salvaguardar a infinitude e a incondicionalidade de Deus diante do mundo finito e contingente regido pelas leis do movimento dos corpos materiais. Por mais que ao longo da década de 1760 Kant tenha compreendido a impossibilidade de conciliação entre a metafísica leibniziana-wolffiana e o mundo de Newton, e tenha tomado partido deste, o que Kant nunca pôde aceitar era uma concepção finitizada de Deus. Tanto a concepção antiga de Deus como mero arquiteto ou demiurgo como a moderna da metafísica, que o reduzia a um puro conceito do entendimento humano, foram os alvos que se mantêm no período crítico. Lebrun corretamente aponta que a ideia de que não podemos "decidir" sobre o infinito é uma máquina de guerra contra a metafísica³⁶, mas longe de servir apenas à

³³ Tudo indica que Lebrun se refere à periodização de Erdmann do desenvolvimento do pensamento kantiano como dogmático, de meados de 1750 até 1762, cético até 1770, e posteriormente crítico, a partir de 1781. Cf. B. Erdmann, "Die Entwicklungsperioden von Kant theoretischer Philosophie". In: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Zweiter Band. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft.

Hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig, 1884.

³⁴ Lebrun, 1993, p. 27.

³⁵ Ibid., p. 35.

³⁶ Ibid., p. 30.

limpeza de terreno para o desenvolvimento das ciências modernas nascentes à época, a manutenção do infinito em um além absolutamente estranho à finitude e a contingência do mundo empírico implica uma blindagem da lógica formal, enquanto cânon incontestado da crítica da razão teórica, a qualquer questionamento de ordem ontológica. Somente na CFJ a descoberta do princípio transcendental do juízo sugerirá uma via capaz de implicar as formas lógicas naquilo que escapa à determinação predicativa. De todo modo, a separação entre mundo fenomênico e numênico da *Dissertação* avança mais um passo na purificação do infinito inteligível em relação a quaisquer predicados sensíveis.

1.2 A anfibologia do objeto na *Dissertação*

Na *Dissertação* de 1770, *Forma e princípios do mundo sensível e inteligível*, já encontramos muitas das noções operantes na Crítica, como a distinção entre fenômeno e númeno, o espaço e o tempo como formas da intuição pura inerentes ao sujeito, a distinção do uso lógico do uso real do entendimento, etc. O conhecimento sensível adquire uma autonomia própria ao mesmo tempo que se torna meramente subjetivo, em contraposição ao conhecimento objetivo do inteligível por meio dos conceitos puros do entendimento. Wolff não teria atentado à realidade de tal distinção, que para ele tinha um estatuto simplesmente lógico, impossibilitando uma ciência do sensível, já que seus predicados poderiam ser derivados do uso lógico do entendimento³⁷. Na *Dissertação* encontramos *in nuce* a estrutura da doutrina dos elementos da CRP: da distinção segue-se a apresentação dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível, renunciando a divisão entre estética e analítica, e que termina em uma seção sobre o método do uso do entendimento em metafísica, que faz as vezes da dialética na medida em que apresenta "os vícios de ilusão do entendimento"³⁸.

³⁷ "Temo, porém, que o Ilmo. Wolff, por essa distinção entre sensível e intelectual, que para ele não é senão lógica, talvez tenha abolido por inteiro, com grande dano para a filosofia, aquela nobilística tradição da Antiguidade de dissertar acerca *da natureza dos fenômenos e dos númenos* e tenha desviado os ânimos [*animos*] da investigação de ambos para o que o mais das vezes são minúcias lógicas", Kant, 2005, p. 241. Daí porque Kant recusa que o sensível seja ele mesmo a fonte de obscuridade do conhecimento em oposição à distinção e claridade dos conhecimentos intelectuais, concepção de Wolff explicitada por Baumgarten, que depende da confusão entre o dado e o lógico, uma vez que distinção e obscuridade são propriedades lógicas, exclusivas do pensamento: "se expõe mal o sensível como aquilo que é conhecido mais confusamente e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é distinto. De fato, essas são apenas distinções lógicas e não tocam de modo algum os dados que subjazem a toda comparação lógica", *Ibid.* p. 241.

³⁸ *Ibid.* p. 270.

A consideração inicial do texto sobre a noção de mundo aponta para a centralidade que as antinomias possuem para o desenvolvimento da Crítica. Como afirmará Kant posteriormente nos *Prolegômenos*, a ideia cosmológica é o produto da razão pura "que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão"³⁹. Kant distingue a composição da totalidade das partes do mundo, realizada por conceitos do entendimento, da execução desta noção segundo as condições sensíveis da representação. A síntese, assim como a análise, nunca pode ser completa segundo as condições da intuição, uma vez que não há limite que possa ser intuitivamente dado na regressão do todo às partes ou na progressão das partes ao todo. Deste modo, as noções de contínuo e infinito, normalmente tomadas como impossíveis, revelam-se somente irrepresentáveis, "pois seguramente a representação desses conceitos, segundo as leis do conhecimento intuitivo, é inteiramente possível"⁴⁰, mas não o é segundo as leis do entendimento. A aparência de contradição objetiva produzida pela tendência da mente a "converter em intuição as ideias abstratas que recebeu do entendimento"⁴¹ deve ser extirpada com a distinção entre irrepresentável e impossível, que acompanha aquela entre conhecimento sensível e inteligível. A ideia de que a impossibilidade de remissão de algo às condições da representação sensível não implica sua impossibilidade é central para a defesa do caráter regulativo das ideias na CRP, em especial para a possibilidade da ideia de Deus como postulado no uso prático da razão. A prevenção das contradições decorrentes da conversão em intuição das ideias do entendimento, este que ainda se indistingue da razão aqui, blinda qualquer implicação lógica da irrepresentabilidade das ideias sem as quais não conseguimos pensar o sensível. Por mais que a separação entre o sensível e o intelectual não esteja inteiramente clara ainda, na medida em que ainda utiliza representação e conceito como intercambiáveis⁴², na *Dissertação*, Kant se vê obrigado a explicitar esta separação a

³⁹ Kant, 1988, p. 125.

⁴⁰ Kant, 2005, p. 228.

⁴¹ *Ibid.*, p. 229

⁴² A intuição pura, que posteriormente será tratada como forma não discursiva da representação sensível, é aqui referida como conceito singular: "A intuição pura (humana), porém, não é um conceito universal ou lógico *sob o qual*, mas é um conceito singular *no qual* qualquer sensível é pensado e, por consequência, contém os conceitos de espaço e de tempo", *Ibid.*, p. 245. Vê-se que o termo conceito é utilizado na mesma acepção de representação, já que Kant enfatiza que não são conceitos universais e discursivos. Na CRP, conceito singular seria um paradoxo, uma vez que singular somente são as intuições: "O espaço e o tempo e todas as suas partes são intuições, portanto representações singulares, com o múltiplo que contém em si; não são, por conseguinte, simples conceitos" (B136), uma vez que "é por mera tautologia que se fala em conceitos

fim de prevenir que a razão pura se contamine com qualquer contradição oriunda da confusão das condições da sensibilidade com as condições do mundo pensado.

A distinção entre mundo sensível e inteligível é o ponto intermediário de passagem da fase dogmática, aí incluída a fase cética, para a crítica, uma vez que a *Dissertação* não nos parece se deixar classificar como uma inexplicável regressão ao dogmatismo entre o período cético e o crítico⁴³, para a Crítica, no qual os esforços de distinção entre aquilo que é da ordem da lógica e o que é da ordem da ontologia, esta compreendida segundo o âmbito real das causas, adquirem um significado peculiar entre dogmatismo e criticismo. De modo muito similar à estética transcendental, a sensibilidade é definida como a receptividade do sujeito e a forma do mundo sensível reside no espaço e no tempo, por meio da qual nos é dada sua matéria, a sensação. O espaço deixa de ser absoluto, como ainda era considerado dois anos antes⁴⁴, para se tornar, assim como o tempo, lei do ânimo, fundamento subjetivo da conexão das coisas na medida em que são fenômenos. Os fenômenos, representações das coisas como nos aparecem, não devem ser confundidos com as representações das coisas como são produzidas pelo entendimento, os númenos. Kant segue a posição defendida em 1768 de que o espaço e o tempo não se originam nos sentidos, mas são supostos por eles como condição de possibilidade daquilo que neles é dado. Espaço e tempo são os princípios da forma do mundo sensível, que não são objetivos e reais como as formas do mundo inteligível ou numênico, mas condição subjetiva e necessária à coordenação das coisas⁴⁵. O mundo

universais", Kant, 2014, p. 181; AK IX: 91.

⁴³ De fato, Kant teria alegado seu ceticismo, em carta à Herder em 1768: "Não me ateno a nada e, com uma profunda indiferença às minhas próprias opiniões e às de outrem, inverto frequentemente todas as minhas construções e considero-as de todos os lados para finalmente encontrar aquela que eu espero indicar o caminho para a verdade", AK X:74. Alguns comentadores apontam que de 1762 a 1768 Kant passaria por uma fase crítica. Contudo, parece-nos que em nenhuma de suas posições públicas até 1770 encontramos a renúncia daquilo que ele caracterizará posteriormente como dogmatismo, no qual Deus figura como conceito puro no qual se funda a realidade da cognição. Mesmo já adotando certo ceticismo metodológico, ao se distanciar e variar suas posições, quando instado a defender uma posição em público, o dogmatismo ainda se faz presente durante a década de 60.

⁴⁴ É certo que em *Do primeiro fundamento da distinção das direções no espaço (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768)* o alvo era primordialmente a concepção "física" de espaço de Leibniz, como consequência da relação recíproca das partes da matéria, já indicando que o espaço é, antes, condição de possibilidade da matéria e dos objetos da sensação externa. Mas o espaço era ainda descrito como absoluto e não como condição subjetiva, mera lei da mente. Cf. AK II:383.

⁴⁵ A seção 3 de *Nova Dilucidatio* tratava justamente dos princípios de sucessão e coexistência como princípio duplo da cognição metafísica das substâncias, contra a harmonia preestabelecida de Leibniz, princípios metafísicos que agora são tratados como meramente subjetivos sob a rubrica da coordenação temporal da intuição: "tanto a coordenação simultânea quanto a coordenação sucessiva de um múltiplo [*plurium*] (porque ambas repousam em conceitos do tempo) não são pertinentes ao conceito intelectual do todo, mas apenas às

fenomênico é o do aparecimento sensível segundo as formas da intuição, as coordenadas espaço-temporais como a formatação do dado material por meio do qual o objeto nos afeta subjetivamente⁴⁶. O que, contudo, garante a realidade e fornece o princípio objetivo das coisas no mundo é a unidade e ordem não empíricas de sua ligação causal, sua forma inteligível. A perda de objetividade do espaço e do tempo origina um problema que não se punha para aqueles que os tomavam como reais, a saber

a questão, suscetível de solução só para o entendimento, *sobre que princípio repousa essa relação mesma de todas as substâncias, a qual, considerada intuitivamente, se chama espaço*. A questão do princípio da forma do mundo inteligível gira, assim, em torno deste eixo: tornar manifesto de que modo é possível *que diversas substâncias estejam em comércio mútuo* e por essa razão sejam pertinentes ao mesmo todo, que se chama mundo⁴⁷.

O problema é o da unidade objetiva das substâncias, cuja coordenação espacial é apenas seu aspecto subjetivo e empírico. Para encontrá-lo, Kant parece retomar um caminho similar à prova *a posteriori* de Deus em *O Único Argumento*, em que demonstra a unidade na multiplicidade da essência das coisas por meio da necessidade das leis do movimento. "Uma vez dadas diversas substâncias, o princípio do comércio entre elas não é constituído pela mera existência delas"⁴⁸. Como não pode haver um todo de substâncias necessárias, o todo das diversas substâncias deve ser contingente, já que "o mundo é constituído de meros contingentes"⁴⁹. A concepção de comércio de substâncias de que parte Kant é a de dependência mútua própria da causalidade mecânica newtoniana e que configura a harmonia geral do mundo físico que é real na medida em que é sua forma inteligível. Aqui a prova de Deus é muito breve: como o mundo é contingente e Kant assume que há uma substância necessária, esta deve se relacionar com o mundo como causa e causado, já que o comércio intramundano de substâncias se dá por dependência mútua e, assim, a causa do mundo é um

condições da intuição sensível", Kant, 2005, p. 235.

⁴⁶ "Assim como a sensação, que constitui a matéria da representação dos sentidos [*sensualis*], certamente denuncia a presença de algo sensível, mas no tocante à qualidade depende da natureza do sujeito, na medida em que ele é modificável por esse objeto; assim também a forma dessa mesma representação sem dúvida atesta certa referência ou relação ao que é sentido, contudo não é propriamente um esboço ou algum esquema do objeto, mas nada senão certa lei insita à mente para coordenar entre si o que é sentido a partir da presença do objeto", *Ibid.*, p. 237-238.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 263.

ente extramundano. Como este ser não é apenas transcendente, mas único

Logo, a UNIDADE na ligação [*conjunctione*] das substâncias do universo é consequência da dependência de todas de um. Daí que a forma do universo testemunhe uma causa da matéria, e nada senão *uma causa única de tudo em conjunto é causa da universidade [universitatis]*; não há arquiteto do mundo que não seja simultaneamente o seu criador⁵⁰.

A passagem para o Deus criador, e não mero demiurgo, é muito breve e parece pressupor a demonstração de que a unidade e ordem mecânica que se segue da totalidade da matéria, segundo as leis de Newton, permite remontar sua necessidade formal à mesma causa real da matéria contingente daquilo que é dado. De todo modo, é ainda Deus, o ser absolutamente necessário, que, como fundamento real, garante a realidade e objetividade do conhecimento sensível e inteligível. Deus serve de fundamento da unidade da multiplicidade, tanto nas coordenadas espaço-temporais do mundo fenomênico como nas relações causais de dependência mútua como forma inteligível do mundo físico.

No entanto, há uma ambiguidade na concepção de realidade e objetividade operante na *Dissertação*.

Ainda que os fenômenos sejam propriamente imagens das coisas [*rerum species*⁵¹], não ideias delas, e não expressem a qualidade interna e absoluta dos objetos, o conhecimento deles, no entanto, é muito verdadeiro, pois, em primeiro lugar, na medida em que são conceitos sensoriais ou apreensões [*sensuales conceptus s. apprehensiones*], como causados testemunham a presença de um objeto, o que vai contra o idealismo⁵².

Por mais que Kant elabore muito pouco sobre a noção de objeto aqui, este aparece como aquilo que causa os fenômenos, ainda compreendidos como imagens subalternas das coisas pensadas segundo sua ideia. Se o conhecimento sensível possui dignidade própria é somente porque ele é indício do objeto "lá fora", como causa da sensação. Mas acedemos àquilo que é real na "qualidade interna e absoluta dos objetos" por meio de um ato interior de inteligência, "em que o uso do entendimento acerca dos princípios é real, isto é, em que os conceitos primitivos das coisas e das relações bem como os próprios axiomas são dados

⁵⁰ Ibid., p. 264.

⁵¹ Alteramos a tradução de *species* por "aspectos", na edição utilizada, para "imagens", seguindo a sugestão de Lebrun (2001, p. 47), que se aproxima mais do uso que posteriormente encontraremos no termo *synthesis speciosa* como a síntese figurada da intuição na CRP (B151).

⁵² Kant, 2005, p. 244.

primitivamente pelo próprio entendimento puro"⁵³. Tal ambiguidade é o produto da tentativa última de reconciliação entre Newton e o dogmatismo. Não há mundo espiritual para além da natureza perceptível segundo as leis da intuição. Contudo, o que há de real e objetivo na natureza deve remeter a regras cuja unidade não se encontra na matéria contingente da natureza, na sensação. Assim, a noção de objeto se mantém entre sua gênese pura nos conceitos primitivos do entendimento e como o objeto que afeta de fora a representação subjetiva e cuja origem é Deus como sua causa real. O entendimento apenas "capta" a unidade e o ser ligado do objeto como algo ainda originariamente estranho à sua atividade, ligação do próprio objeto que não se orienta pelo nosso entendimento, mas que é somente acessível a ele. O númeno é cognoscível e em nada limita o escopo da teoria, é somente o fenômeno que limita a matemática pura às formas subjetivas da intuição para evitar as contradições decorrentes do uso "diretamente físico" da matemática.

Na última seção, Kant elabora o fim maior do argumento do texto em vista de uma máxima para o novo método da metafísica: "deve-se evitar cuidadosamente que os princípios próprios [*principia domestica*] do conhecimento sensível ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais"⁵⁴. Os termos do problema metodológico são colocados nos termos da prevenção contra os vícios de sub-repção metafísicos, em que os fenômenos são intelectualizados. Neste preceito metodológico cristalizam-se às objeções à identificação entre lógica e ontologia por parte da metafísica leibniziana-wolffiana. A ontologia e a metafísica especial não podem mais tomar os predicados próprios às relações espaço-temporais como adequados a seus objetos, pois incluiriam condições subjetivas e finitas, vinculadas às leis da mente, na ordem dos conhecimentos objetivos e puramente racionais. Encontramos a mesma preocupação de não finitizar o absoluto na CRP, no entanto, ali a direção das ilusões da razão é justamente oposta. Como afirma Lebrun, na CRP, "não é mais a influência disfarçada da sensibilidade que nos leva a deformar as noções inteligíveis: é, ao contrário, a exigência intelectual que nos desorienta"⁵⁵. Kant, então, descobre, ao radicalizar as demandas da razão pura, na própria sede do pensamento, o núcleo de nossa desorientação metafísica.

⁵³ Ibid. p. 268.

⁵⁴ Ibid. p. 269.

⁵⁵ Lebrun, 2001, p. 42.

Nos 11 silenciosos anos que se seguiram à publicação da *Dissertação*, Kant somente aprofunda sua investigação sobre os impasses que a razão encontra em suas tentativas de conhecer os objetos da metafísica sem a devida distinção quanto à origem sensível ou intelectual de suas representações. Paralogismos, contradições e antinomias surgiam conforme tomava-se as ideias da razão como fundamento objetivo último da unidade e realidade das coisas. Diante da angústia da perda de consistência de Deus e do mundo, Kant vê-se obrigado a negar a cognoscibilidade destas ideias a fim de salvaguardar sua possibilidade. O objeto último do pensamento se revelou a maior ameaça à consistência não só do conhecimento puramente racional, mas também do conhecimento sensível, cuja possibilidade se fundava na garantia de ordem e unidade fornecida pelas puras ideias da razão. Diante da ameaça de que Deus, o mundo e as coisas em si mesmas fossem inconsistentes, Kant suspende a realidade e objetividade destas ideias que, na CRP, se tornam elas próprias a sede da ilusão inextirpável da razão pura em seu uso teórico.

Limitando o objeto do conhecimento ao ser finito, às coordenadas espaço-temporais da intuição pura, que na *Dissertação* eram minorizadas como meramente subjetivas, e restringindo a objetividade das categorias do entendimento à sua aplicação na intuição, Kant blindou a lógica das propriedades explosivas do objeto infinito e angustiante da filosofia, já que assim pôde manter incólume o princípio de contradição como forma pressuposta das puras determinações de pensamento enquanto cânone da Crítica. Kant assumiu que "a lógica, desde tempos remotos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás" (BVIII) e, portanto, as ideias poderiam ser pensadas sem contradição caso não as considerássemos determinações das coisas consideradas em si mesmas, mas somente como conceitos da razão sem objetividade, cujo conteúdo não pode ser dado por meio das condições de nossa intuição sensível. Na lógica transcendental, a ontologia é rebaixada à analítica transcendental do mesmo modo que a metafísica especial à dialética transcendental, cujo resultado maior é de que seus objetos, por mais que não possam ser conhecidos, podem ser pensados e, portanto, sua existência não é impossível, o é somente seu conhecimento por meio de nossa faculdade de conhecer finita. A decisão de Kant por reconduzir a possibilidade de uma metafísica à lógica transcendental passa pela assunção da forma predicativa do juízo e dos princípios da lógica geral como seu cânone. Se a lógica formal pode servir de cânone ao uso puro do entendimento é justamente porque guia uma analítica dos conceitos e

princípios transcendentais. A possibilidade de um uso objetivo do entendimento puro baseado somente na análise de seus conceitos⁵⁶ guiada pela lógica formal era justamente o que Kant buscou criticar na metafísica leibniziana-wolffiana desde sua apropriação da distinção entre fundamento real e ideal de Crusius em *Nova Dilucidatio*. Se Kant pôde assumir o papel da lógica formal como cânone único na analítica transcendental é porque a objetividade do conhecimento não depende mais da cognição do objeto incondicionado da metafísica e, portanto, se tornou integralmente finita e condicionada pelo dado sensível. A objetividade agora pode prescindir da existência antepredicativa do ser necessário para ser modelada segundo os princípios predicativos da lógica formal. Contudo, a decisão de assumir o caráter finito e irremediavelmente condicionado do conhecimento, vetando objetividade à cognição dos objetos infinitos que mais interessam à razão, não implica seu abandono. Se Kant demorou tantos anos para poder "suprimir o saber" é somente porque esta foi a única maneira de dar lugar à crença e não tornar vãs as esperanças de conciliação entre o mundo natural e a ação moral humana.

1.3 A virada moral de Kant

É impossível compreender o projeto crítico kantiano sem levar em conta a centralidade que o uso prático da razão tem para sua constituição. Antes de entrar na CRP, gostaríamos de já indicar que a "angústia diante do objeto", decisiva para o caráter da crítica segundo Hegel, não foi somente teórica, resultado da consciência dos impasses decorrentes da tentativa de salvar os objetos da metafísica da finitude de nosso conhecimento, mas também foi oriunda da reflexão sobre o uso prático da razão. Há uma angústia prática implicada pela impossibilidade do conhecimento da existência de Deus, da imortalidade da alma e de uma vida futura, uma vez que estas são condições do sumo bem, da conciliação entre moralidade e felicidade como fim derradeiro do mundo. A perda do fundamento especulativo da existência de Deus e o veto à cognição dos objetos da metafísica resultaria em seu completo abandono. Contudo, a descoberta da liberdade, da autonomia da vontade,

⁵⁶ De fato, Kant, no período pré-crítico, compreende que a análise é a maneira como a filosofia procede, à diferença das construções sintéticas da matemática, Cf. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1763). No entanto, a forma lógica é insuficiente para fornecer o fundamento real do qual dependem as substâncias mundanas e contingentes, como vimos.

capaz de dar a si sua própria lei, abre o caminho para que não só seja possível uma teologia, mas para que esta só o seja em termos estritamente práticos.

Ao contrário do desenvolvimento intelectual de Hegel, que em sua juventude preocupava-se majoritariamente com problemas concernentes à razão prática e posteriormente voltou-se para a filosofia especulativa, Kant, primeiramente professor de metafísica interessado em conciliar os princípios fundamentais desta com a nascente filosofia natural newtoniana, paulatinamente dá maior centralidade aos fins práticos da razão. A leitura do *Emílio* e do *Contrato Social* de Rousseau, publicados em 1762 e imediatamente proibidos na França, teria impactado profundamente todo o pensamento de Kant. A fim de assinalar o grau do impacto de sua leitura, Dieter Henrich retoma a anedota de que o único dia em que Kant não saiu para suas famosas caminhadas, realizadas precisamente no mesmo horário todos os dias, foi quando recebeu o *Emílio* de Rousseau, pois recusou-se a sair sem terminar de lê-lo, e que teria o lido diversas vezes até que pudesse se acalmar para analisá-lo⁵⁷. Em uma de suas anotações de 1764, Kant confessa a importância de Rousseau em uma reorientação de seu pensamento com vistas à prática

Eu mesmo sou um pesquisador por inclinação. Sinto a grande sede de conhecimento e a inquietação ansiosa de avançar em sua direção e também a felicidade de cada passo. Houve um tempo em que eu acreditava que só isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a ralé que nada sabia. Rousseau me corrigiu. Aquela preferência cega desapareceu e aprendi a honrar os homens, e me consideraria menos útil do que o trabalhador comum se não acreditasse que estas reflexões não pudessem contribuir para o que realmente importa – estabelecer os direitos da humanidade⁵⁸.

Sempre é lembrada a importância do pensamento de Newton para a constituição do projeto crítico. E, no entanto, em 1764, Kant já colocava Rousseau no mesmo patamar, segundo trecho paradigmático deste mesmo texto.

Newton foi o primeiro a ver ordem e regularidade unidas com grande simplicidade, onde antes encontrava-se desordem e multiplicidade terrivelmente combinadas e, desde então, os cometas percorrem órbitas

⁵⁷ Henrich, 2008, p. 55. As histórias sobre as caminhadas podem divergir nesse ponto. Há quem diga que ele ficou dias em casa lendo o *Emílio* sem sair, Cf. F. Gross (ed.), *Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (Borowski, Jachmann, Wasianski), Berlin: Deutsches Bibliothek, 1912, p. 87. Há também o conhecido acréscimo que também contribui para nosso ponto, de que o outro dia em que não saiu para caminhar foi o da queda da Bastilha.

⁵⁸ Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AK XX:44.

geométricas. Rousseau foi o primeiro a descobrir entre a multiplicidade das formas tomadas pelo homem, a profunda natureza oculta das mesmas e a lei escondida, segundo a qual a providência é justificada por meio de suas observações [...] Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado”⁵⁹.

Do mesmo modo que Newton descobriu as leis que *a priori* ordenam a natureza, Rousseau descobriu a lei que rege as formas da atividade humana, a autônoma lei moral. Por mais que nos textos de Rousseau a moralidade transite entre sentimento, natureza e consciência⁶⁰, é a lei moral que rompe com o mecanismo natural das inclinações patológicas e possibilita a autodeterminação do homem como seu destino. Mas por que justamente após Newton e Rousseau a providência divina é justificada? Pois com eles é aberto um abismo entre as leis da natureza e as leis da liberdade⁶¹. A ordem e regularidade encontradas na mecânica estrita e determinista da natureza choca-se com a desordem e confusão das inclinações e das ações patológicas do homem⁶². Mas, uma vez que o homem é verdadeiramente livre, suas ações não podem ser postas na conta da providência divina, nos termos de uma teologia física, mas somente no de uma teologia moral, de um Deus para o qual o homem deve *querer* fazer o bem⁶³. Apesar do fato de que para Rousseau o homem é bom por natureza e que a fonte do mal é o amor próprio inerente ao convívio social e à cultura, Kant defenderá Rousseau das leituras que o viam como nostálgico do estado de natureza, ao enfatizar a impossibilidade de retorno a tal estado e a passagem para o estado

⁵⁹ Ibid., p. 58-59.

⁶⁰ “Há, portanto, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias, e é a este princípio que chamo consciência.”, Rousseau, 1995, p. 335.

⁶¹ É verdade que, como vimos, Newton justifica a providência divina para o jovem Kant na medida em que desvela a unidade e ordem formal da matéria, cujo fundamento real não poderia ser outro que uma causa supramundana. Mas a descoberta da autonomia da vontade com Rousseau abre a via do abismo entre a causalidade natural e a por liberdade, cujo campo de aplicação é respectivamente justificado no uso especulativo e no uso prático da razão.

⁶² “Mas quando, para conhecer depois meu lugar individual, dentro da minha espécie, considero as diversas posições e os homens que as ocupam, o que me ocorre? Que espetáculo! Onde está a ordem que eu tinha observado? O quadro da natureza não me oferecia senão harmonia e proporções, e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó Providência, é assim que reges o mundo? Ser bondoso, o que se tornou teu poder? Vejo o mal sobre a terra”, Ibid. p. 321. Os seguintes trechos se encontram na seção “Profissão de fé do vigário saboiano”, em que este faz suas confissões a um jovem que havia experimentado suas primeiras desilusões com a humanidade.

⁶³ “O homem é, pois, livre em suas ações e como tal animado por uma substância imaterial (...) Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que ele faz livremente não entra no sistema ordenado pela Providência e não lhe pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz abusando da liberdade que lhe dá, mas ela não o impede de fazê-lo. [...] Ela o fez livre, não para que fizesse o mal, mas para que fizesse o bem por escolha própria”, Ibid., p. 325.

civil como condição da moralidade⁶⁴. De todo modo, a descoberta da liberdade e da legalidade no uso prático da razão como radicalmente distinta da que rege a ordem natural, é momento fundamental para a constituição do projeto crítico, cuja pulsão fundamental não é mais a de conhecer os objetos da metafísica, o que abriria o flanco para o ceticismo e para a incredulidade daqueles que não veem lugar para Deus e para a liberdade em um mundo determinista, mas a de não os tornar impossíveis.

Tive, pois, de suprimir o saber [*das Wissen aufheben*] para encontrar lugar para a crença [*Glauben*], e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática (BXXX).

Neste famoso trecho da introdução à segunda edição da CRP⁶⁵, Kant deixa claro que o resultado negativo da crítica, a supressão da possibilidade de uma ciência [*Wissenschaft*] de Deus, da imortalidade e da liberdade, tem por fim o resultado positivo de ter de aceitá-los como postulados a serem cridos em vista do uso prático da razão, com a exceção da liberdade, que apesar de ser incompreensível⁶⁶, sua realidade é um fato da razão⁶⁷. Contudo, é justamente esta incompreensibilidade [*Unbegreiflichkeit*] da liberdade, sua inadequação à apreensão conceitual, que parece revelar a descoberta fundamental de Kant para a realização do projeto crítico: a de que o objeto por excelência do pensamento é algo incompreensível, inobjetivável e imprevisível, mas que deve constituir "a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão especulativa"⁶⁸. A existência antepredicativa deixa de ser a evidência de um ser necessário como fundamento real do conhecimento

⁶⁴ "Rousseau não queria, no fundo, que o homem voltasse novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um olhar retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está", Antropologia, AK VII: 326-7. Podemos considerar que Kant tem em mente passagens do Contrato Social como a seguinte: "A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o do direito do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir seus pendoros" Rousseau, 1996, pp. 25-26.

⁶⁵ É a substituição do saber pela fé referida neste trecho que levará Hegel a intitular seu segundo texto publicado, Fé e Saber [*Glauben und Wissen*] (1802), em que critica as filosofias da reflexão de Kant, Jacobi e Fichte.

⁶⁶ Kant, 2016, p. 19 e 50-51. "(...) O conceito de liberdade (...) teriam que reconhecer (...) que é totalmente incompreensível [*die völlige Unbegreiflichkeit desselben*]", Ibid., p. 21.

⁶⁷ "*Faktum der Vernunft*", Ibid., p. 50. Aqui Kant refere-se à autonomia da lei moral, mas que para ele se identifica à liberdade, na medida em que dá a si mesma sua própria lei.

⁶⁸ Ibid., p. 16.

objetivo para reaparecer como a realidade prática do incondicionado na medida em que a lei moral é autônoma e sua determinação é inteiramente *a priori*. É sabido que é Fichte quem se aprofunda nesta direção, derivando a atividade teórica da inobjetivável atividade prática do Eu como fundamento da *Wissenschaftlehre*. Por ora, apenas ressaltamos que a incompreensibilidade da liberdade como pedra angular do sistema será algo que se mantém na filosofia hegeliana, mas não mais como algo estranho ao conceito [*Begriff*], considerado do ponto de vista especulativo da razão, mas somente às representações, aos conceitos do entendimento na terminologia kantiana. A infinitude da liberdade, que não tinha lugar nas finitas coordenadas espaços-temporais de aplicação dos conceitos do entendimento – excedia a forma do objeto –, foi, no fim das contas, novamente tornada finita, uma vez que foi confinada à interioridade invisível do sujeito e efetiva somente no dever puro e vazio da intenção moral. A fim de salvá-la da abstração kantiana, Hegel, sem abrir mão do resultado crítico de que a liberdade não pode ser redutível à forma do objeto teórico finito, irá reinseri-la na teoria a fim de explodir a finitude do saber limitado ao "ser fora um do outro" da representação.

1.4 Representação e objeto na Carta a Herz e na CRP

Em carta ao colega Marcus Herz, em fevereiro de 1772, Kant indica o problema não tratado na *Dissertação* de 1770 que o levará à compreensão de objetividade exposta na analítica transcendental.

Na *Dissertação* eu me contentava em formular de maneira simplesmente negativa a natureza das representações intelectuais, a saber, que não são modificações da alma pelo objeto. Mas de outro lado, como é possível uma representação que se relaciona com um objeto sem ser afetada por ele de nenhuma maneira? Eis aí o ponto sobre o qual passei em silêncio. Eu havia dito: as representações sensíveis apresentam as coisas como aparecem, e as intelectuais apresentam as coisas como são. Mas de que modo essas coisas nos são dadas, senão pela maneira como nos afetam?⁶⁹

Na *Dissertação*, Kant defendeu a distinção entre fenômeno e númeno, como vimos, a fim de depurar as representações intelectuais, as formas inteligíveis, de predicados empíricos. Contudo, não era seu propósito trabalhar sobre a relação entre as formas

⁶⁹ Kant, AK X: 130-131.

inteligíveis e o objeto do conhecimento, este que aparecia de modo ambíguo tanto como a causa exterior do fenômeno enquanto modificação subjetiva como também o próprio objeto, cuja "qualidade interna e absoluta" é produzida por um ato de inteligência. Agora o estatuto do objeto tornou-se um problema, pois se não possuímos uma intuição intelectual, o que já afirmava na *Dissertação*⁷⁰, as coisas somente podem nos ser dadas por nossas representações sensíveis. Se nossas representações intelectuais foram estritamente separadas da intuição, já que não podiam ser afetadas pelos objetos da percepção, agora Kant deverá encontrar um modo de poder referi-las novamente à intuição de modo que não deixem de constituir o objeto, caso contrário não teríamos pensamentos e conceitos universais, mas também sem que por meio delas o próprio objeto nos seja dado. Assim, já na carta, Kant esboça o caminho para a solução que será desenvolvida e apresentada em detalhe na dedução transcendental das categorias.

Os conceitos puros do entendimento não devem, portanto, ser abstraídos da sensação [*Empfindung*] dos sentidos, nem devem esses conceitos expressar a receptividade [*Empfänglichkeit*] das representações através dos sentidos; mas devem, com certeza, ter suas origens na natureza da alma, embora não na medida em que sejam efeitos do objeto, e nem na medida em que produzem o próprio objeto⁷¹.

Se os conceitos puros não podem ser efeitos do objeto, mas também não podem produzir o objeto, e este nos deve ser dado segundo a forma de nossa intuição sensível, e não intelectual, qual é sua relação com o objeto? Kant já considerava que estes conceitos tinham sua origem na alma, mas esta certamente não pode ser a origem do objeto, cujo ser dado na intuição é um aspecto fundamental para não cair no idealismo, já repudiado na *Dissertação*. A solução da Crítica não podia ser formulada enquanto tal, uma vez que o objeto era concebido majoritariamente como algo exterior ao sujeito, tanto da perspectiva da passividade da faculdade representativa do sujeito – objeto como causa das representações sensíveis enquanto seus efeitos subjetivos⁷² – quanto da perspectiva da atividade da

⁷⁰ "Não há (para o homem) intuição do que é intelectual [*intellectualium*], mas tão-só conhecimento simbólico, e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto* (...) esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensível, não é um meio para a intuição intelectual", Kant, 2005, p. 243-244.

⁷¹ Kant, AK X: 130.

⁷² "Se a representação contém apenas a maneira pela qual o sujeito é afetado pelo objeto, então é fácil ver como a representação corresponde ao objeto, como um efeito à sua causa", *Ibid.*

representação – objeto como produto tanto da inteligência divina arquetípica como de nossa inteligência ectípica⁷³. A originalidade da CRP reside na solução ali apresentada para este problema: a relação do objeto com a representação sensível não é mais posta nos termos da relação de um efeito à sua causa, mas a relação se torna interior à própria representação. Como afirma Longuenesse

Enquanto a Carta a Herz apresenta a relação entre uma representação e seu objeto como uma relação causal entre duas entidades heterogêneas, a representação que está "dentro" da mente e o objeto que está "fora" dela, a Crítica internaliza a relação entre a representação e o objeto dentro da própria representação⁷⁴.

A questão a que responde a dedução transcendental dos conceitos puros na CRP é justamente o problema que havia sido colocado na carta: Como conceitos *a priori* podem ser aplicados a objetos que são dados? A resposta a esta questão passa pela mencionada "supressão do saber" sobre o objeto suprassensível, que antes fornecia o princípio objetivo de ligação e da ordem das coisas. Com isso, desaparece qualquer acesso às cognições divinas como arquetipos das coisas, do lado da atividade da representação, assim como do lado da receptividade da representação não se compreende mais como a representação corresponderia ao objeto segundo a relação de um efeito à sua causa. A dedução transcendental deverá apresentar o fundamento da objetividade na medida em que esta é tanto produzida pela "atividade da representação", pelos conceitos puros, como pela "receptividade da representação", pelas formas da intuição. O fundamento não será outro que não a unidade sintética da consciência de si, que fornecerá o princípio de ligação objetiva, antes fornecido por Deus como fundamento real das substâncias mundanas. Não é por outro motivo que Hegel dirá

No princípio da dedução das categorias, esta filosofia [kantiana] é autêntico idealismo (...) E se não tivéssemos nenhuma parte da filosofia de Kant afora a dedução, aquela transformação de sua filosofia [de especulação para

⁷³ "Da mesma forma, se aquilo em nós que é chamado de representação fosse ativo em relação ao objeto, isto é, se o objeto fosse produzido pela própria representação (como se pensa nas cognições divinas como arquetipos das coisas [*Sachen*]), então a conformidade das representações com os objetos também poderia ser compreendida. Assim, é ao menos compreensível a possibilidade tanto de um *intellectus archetypus*, uma inteligência em cuja intuição as próprias coisas se fundam, bem como de um *intellectus ectypus*, uma inteligência que deriva os dados, para suas operações lógicas, da intuição sensível das coisas", Ibid. Mesmo aqui o objeto ainda é exterior, dado que é somente a inteligência divina que funciona como arquetipo das coisas "lá fora".

⁷⁴ Longuenesse, 1998, p. 17.

reflexão] seria quase incompreensível. Naquela dedução das formas do entendimento está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a saber, a identidade do sujeito e do objeto⁷⁵.

Com a CRP, Kant acreditava levar a cabo a investigação sobre os limites e o método da metafísica, iniciada com a *Dissertação*, e que deverá servir de propedêutica a esta⁷⁶. "A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu (...) É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência" (BXXIII). Demolir a metafísica, portanto, nunca foi a intenção de Kant, mas somente assegurar-lhe o método e seus limites⁷⁷. Por mais que, estritamente, o método seja abordado somente na seção final do livro, a doutrina dos elementos desenha os contornos do corte transcendental que a Crítica traça a partir da arquetônica da velha metafísica. A lógica transcendental conserva a divisão entre *metaphysica generalis*, ou ontologia, e *metaphysica specialis*, cosmologia, psicologia e teologia racionais, transformando a primeira em uma analítica transcendental dos conceitos do entendimento e relegando a última a uma dialética das ideias da razão como ilusões transcendentais inevitáveis. Antecedendo a lógica transcendental, é adicionada a estética transcendental, em que as "formas do mundo sensível" da *Dissertação* são agora apresentadas em chave transcendental.

⁷⁵ Hegel, 2003, p. 30.

⁷⁶ "Isso é o que havia para dizer do método, sobretudo acerca da distinção entre o conhecimento sensível e o intelectual; se algum dia esse método for levado à exatidão por uma investigação mais cuidadosa, estará na posição de ciência propedêutica, a qual será de utilidade incomensurável para todos os que queiram penetrar os recônditos mesmos da metafísica", Kant, 2005, p. 281. E na carta a Herz: "Estou agora em posição de apresentar uma crítica da razão pura (...) irei, antes de tudo, elaborar sua primeira parte, que compreende as fontes da metafísica e compreende também seu método e limites", Kant, AK X: 132.

⁷⁷ Parágrafos adiante, Kant ainda chega a dizer que "na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos

Dogmáticos (...) Mais do que qualquer outro se encontrava apto para colocar nessa via uma ciência, como a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura", (BXXXVI). Na seção metodológica sobre a arquetônica da razão pura encontramos tanto a ontologia, transformada em sistema transcendental de todos conceitos que se reportam a objetos em geral, como as áreas da metafísica especial, fisiologia transcendente da razão pura, acrescidas de uma metafísica da natureza corpórea ou física racional: "Assim, o sistema inteiro da metafísica consta de quatro partes fundamentais: 1. A ontologia. 2. A fisiologia racional. 3. A cosmologia racional. 4. A teologia racional. A segunda parte, a saber, a física da razão pura, encerra duas divisões, a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis*", (B874).

A famosa pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos condensa o problema da possibilidade da metafísica. Esta continuará assegurada no interior de seus limites, quando precedida pela Crítica, para que o uso dos princípios especulativos de que parte seja legítimo⁷⁸. Em vista da resposta a esta pergunta, Kant operará um corte transcendental ao considerar a sensibilidade e o entendimento do ponto de vista puro, inteiramente *a priori*, abstraindo de toda matéria empírica em vista de suas formas. Transcendental não é, para Kant, uma qualificação do conhecimento dos objetos, mas sim, "do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (B25). Desse modo, a estética transcendental apresenta o modo como conhecemos os objetos na medida em que são dados imediatamente por um tipo particular de representação, a intuição, sendo empírica toda intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação⁷⁹.

Para compreendermos a economia do pensamento representativo de Kant, partamos do breve, mas esclarecedor resumo apresentado no início do capítulo sobre os conceitos da razão pura na dialética

O termo genérico [*die Gattung*] é a representação [*Vorstellung*] em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção [*Perzeption*] que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é conhecimento (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal [*Merkmal*] que pode ser comum a

⁷⁸ "A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao dogmatismo, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou", (BXXXV). A metafísica, em seu uso legítimo ou imanente, se restringirá, assim, à metafísica da natureza ou à física racional, ao passo que em seu uso transcendente servirá tão somente para o estabelecimento da unidade sistemática dos conceitos desta.

⁷⁹ A fim de novamente delimitar nossa intuição empírica, Kant novamente avança a possibilidade de uma intuição intelectual, que seria produzida pela espontaneidade do entendimento e que por ela nos seria dado todo o múltiplo que se encontra no sujeito (B68), nos fornecendo assim a intuição de objetos não-sensíveis, númenos no sentido positivo (B307). A intuição empírica se caracteriza pela imediatidade do dado sensível, como algo exterior e não produzido pelo sujeito, sendo esta a propriamente humana. Na CL, Hegel elogia a formulação de um "entendimento intuitivo" por Kant, mas não no sentido kantiano de um *intellectus archetypus* e nem no sentido da intuição intelectual fichtiana e schellingiana, como acesso imediato e não reflexivo ao absoluto (seja compreendido como Eu ou somente identidade), mas como a ideia da verdade – a possibilidade reflexiva da concordância da razão com seus objetos de modo não apenas subjetivo como mero *Gedankending*: "Se Kant tivesse mantido naquela definição da verdade a ideia de um *entendimento intuitivo* [anschauenden Verstandes], então ele teria tratado essa ideia, a qual expressa a concordância exigida, não como um ente de razão [*Gedankending*], mas antes como verdade", Hegel, 2018a, p. 54.

várias coisas (B376).

Representação é o termo genérico, pois é o elemento básico que se refere a tudo o que ocorre na mente, com ou sem consciência, ao passo que percepção é a espécie imediatamente inferior de representações que se dão com consciência. A ideia de uma representação inconsciente poderia parecer contraditória, uma vez que a própria noção de *Vorstellung* envolve o pôr (*stellen*) diante (*vor*) da mente ou da consciência. Contudo, o próprio Kant admite isso em sua Antropologia e esclarece que representação inconsciente significa apenas que sua consciência não é imediata e que, por isso, é uma representação obscura, como a das partes de um corpo humano que avistamos somente a silhueta à distância, no que consiste a maior parte de nossas representações⁸⁰. A sensação é definida como a percepção que se refere somente ao sujeito, como modificação de seu estado afetivo, em contraposição ao conhecimento, como percepção objetiva, que se refere ao objeto. Neste momento, Kant não recorre mais a explicações causais da sensação como efeito de um objeto exterior às representações. Contudo, na estética transcendental, Kant ainda define a sensação como "o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que somos por ele afetados" (B34). Parece de fato haver um conflito entre esta definição da sensação por meio de uma relação causal com o objeto e de sensação como percepção somente subjetiva, sem relação com o objeto. Este conflito se deve ao fato de que a estética precede a dedução transcendental e, portanto, ainda trabalha com uma noção de objeto que não é o objeto internalizado à representação, cuja demonstração reside na revolução copernicana operada pela dedução transcendental, como veremos. Somente após a dedução Kant pode abrir mão da noção de objeto como causa exterior das representações, já que a própria categoria de causalidade se revelará a representação intelectual que serve de condição de possibilidade do

⁸⁰ "Ter representações, e contudo, não ser consciente delas, nisso parece haver uma contradição, pois como podemos saber que as temos se delas não somos conscientes? (...) No entanto, podemos ser mediamente conscientes de ter uma representação (...) tais representações se chamam então obscuras, as restantes são claras, e se a sua claridade se estende às representações parciais de um todo delas e à sua ligação, são representações distintas, do pensar ou da intuição (...) Assim, o campo das representações obscuras é o maior no ser humano", Kant, 2006, p. 35-36; AK VII: 135-136. Notemos que apesar de seguir a linha cartesiana, em que as representações claras e distintas da consciência constituem os elementos básicos da cognição e na obscuridade residem apenas enganos, Kant não ignorava a preponderância das operações inconscientes de recalque e ato falho frente ao entendimento: "É que frequentemente jogamos com representações obscuras e temos interesse em ocultar à imaginação objetos desejados e indesejados; com mais frequência, porém, somos nós mesmos um jogo das representações obscuras, e nosso entendimento não pode nos salvar dos absurdos em que é posto pela influência delas, ainda que as reconheça como engano", Ibid. p. 36; AK VII: 136.

objeto.

Portanto, a sensação é uma percepção não objetiva, que não tem valor cognitivo por si mesma. A intuição é o conhecimento ou a percepção que se refere imediatamente ao objeto, ao passo que o conceito é o conhecimento que se refere mediamente ao objeto por meio de uma nota característica [*Merkmal*] comum a várias coisas. Kant começou pela consideração transcendental da intuição, por ser o modo de conhecimento imediato dos objetos. A estética transcendental trata somente da sensibilidade, dos objetos na medida em que são dados, e não pensados, e daquilo que em sua "dadidade" podemos extrair representações *a priori*, e não empíricas. A sensação comparece como matéria da intuição empírica, pela qual esta refere-se ao fenômeno [*Erscheinung*] como seu objeto indeterminado. Assim, o fenômeno figura aqui como o aparecimento de um objeto exterior, cujo efeito na representação é a sensação. Portanto, também a noção de fenômeno será reelaborada pela internalização do objeto operada pela dedução transcendental.

Se a sensação é a matéria do fenômeno na intuição empírica, Kant retoma a caracterização da forma do mundo sensível na *Dissertação*, tópico por tópico, para falar da forma pura da intuição. O espaço e o tempo são as formas da intuição pura, que abstraem tanto da sensação, pela qual o objeto é dado, como dos conceitos, pelos quais o objeto é pensado. Deste modo, as formas puras da intuição revelam-se as representações *a priori* que funcionam como condição de apreensão do múltiplo [*Mannigfaltige*] que é imediatamente dado na intuição empírica. O ponto principal de Kant é destacar a idealidade das formas da intuição pura, uma vez que é aqui que reside o corte transcendental no âmbito da estética, já que são formas subjetivas que condicionam *a priori* a matéria de todo dado empírico. A idealidade do espaço e do tempo constitui as condições de um objeto na medida em que é imediatamente dado, e não mediamente pensado na formulação de juízos. Para enfatizar esta distinção, Kant complementa o tópico da *Dissertação* em que afirmava a singularidade do espaço e do tempo afirmando que estes não são conceitos *discursivos*, mas intuições puras⁸¹. Na CRP, em um primeiro momento, o caráter não conceitual e, portanto, não discursivo da intuição é ressaltado para marcar a distinção da especificidade de nosso

⁸¹ "O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura", (B39) "O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível", (B47).

entendimento finito frente a um entendimento intuitivo⁸². No entanto, a dedução transcendental mostrará que a intuição, ao menos formalmente, deve ser aparentada à estrutura conceitual para que os conceitos puros possam ser aplicados àquilo que é sensivelmente dado. O problema do estatuto da mediação conceitual da intuição é central para que possamos compreender a crítica da noção kantiana de conceito por Hegel por meio da apropriação da unidade sintética da apercepção como identidade especulativa entre sujeito e objeto. Adentremos, então, a lógica transcendental.

Kant inicia a lógica transcendental reforçando a distinção entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento como as duas únicas fontes do conhecimento de objetos, donde a famosa afirmação de que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceito são cegas” (B75). Na *Dissertação*, Kant já havia insistido, de certo modo, que sem o entendimento e seus conceitos puros as intuições eram cegas e as intuições não poderiam ser pensadas, mas era possível pensamentos objetivos sem conteúdo empírico. É a ideia de uma lógica transcendental que torna vazios tais pensamentos sem referência à intuição. É o recurso a puras intuições que lhe permitirá distinguir agora "possibilidade real" da mera possibilidade lógica, ou seja, distinguir as condições necessárias para a representação de um *objeto* das condições necessárias para que um pensamento seja apenas um pensamento ou representação possível⁸³. A lógica formal estabelece as regras do pensamento válido em geral, como o princípio de não-contradição, por exemplo, independentemente da relação com o objeto. Ela estabelece a possibilidade lógica dos pensamentos na abstração de todo conteúdo, seja qual for sua origem, sensível ou intelectual. Já a lógica transcendental trata da forma pura do pensamento de um objeto e, portanto, é uma "lógica em que não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento" (B80). Do mesmo modo que podemos considerar a pura forma da intuição de um objeto, como representação *a priori* do que nele é dado, podemos considerar que há um pensamento puro do objeto, como representação *a priori* do que nele é pensado. Assim, há uma lógica transcendental que se ocupa tanto do pensamento puro do objeto como "da origem dos nossos conhecimentos dos

⁸² "o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo" (B93).

⁸³ Pippin, 1989, p. 24.

objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos⁸⁴ (B80), escopo que excede aquele da lógica formal. O conteúdo residual, do qual a lógica transcendental não pode de todo abstrair, é dado pela referência às formas da intuição pura⁸⁵, na medida em que o pensado deve contar como um objeto da experiência, ou seja, nem como mera forma do pensamento sem conteúdo da lógica formal e nem como conceito empírico, cuja origem é sempre *a posteriori*.

A lógica transcendental, enquanto lógica objetiva, vem dar conta da função operada pelo fundamento real como distinto do lógico.

A simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para constituir a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode atrever-se a ajuizar dos objetos apenas mediante a lógica, e a afirmar seja o que for antes de sobre eles ter colhido, fora da lógica, uma informação aprofundada, para depois tentar simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente, segundo as leis lógicas ou, melhor ainda, para os examinar em função destas leis. (B85)

Assim como em *Nova Dilucidatio*, um dado extralógico se faz necessário à lógica transcendental para que sua verdade objetiva seja garantida. Sem a distinção estrita entre a atividade do pensamento, conceitual e discursivo, e a receptividade da sensibilidade, por meio da qual a intuição não-conceitual é dada, a objetividade e verdade da lógica transcendental caem por terra. Kant percebeu que na inferência do ser necessário a partir da existência antepredicativa, como dado extralógico, como fundamento real sem o qual não haveria possibilidade lógica, a lógica ainda lhe servia de organon para a produção de afirmações objetivas⁸⁶. A assunção de todas as consequências da transformação da lógica formal em mero cânone do entendimento, não seu instrumento, mas simples conjunto de

⁸⁴ Notemos que aqui Kant ainda parece falar de objeto com a conotação de algo exterior à origem do nosso conhecimento sobre eles, mas, na medida em que a origem de nosso conhecimento objetivo antecede o objeto, já é preparada a virada copernicana ou especulativa da dedução transcendental.

⁸⁵ A indissociabilidade entre o pensamento puro e a intuição pura na forma transcendental do objeto, contudo, é algo demonstrado somente pela dedução transcendental das categorias, apesar de, na dedução metafísica das categorias, Kant já afirmar que "a lógica geral abstrai, como repetidas vezes dissemos, de todo o conteúdo do conhecimento (...) Em contrapartida, a lógica transcendental defronta-se com um múltiplo da sensibilidade *a priori*, que a estética transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia" (B102).

⁸⁶ "Essa lógica geral, que é apenas um *cânone* para julgar, tem sido usada como um *organon* para realmente produzir afirmações objetivas ou, pelo menos, dar essa ilusão, o que de fato constitui um abuso. A lógica geral, considerada como pretenso organon, chama-se *dialética*", (B85). Não é por outro motivo que o ser necessário retorna na CRP, mas na dialética transcendental como ideal transcendental, ilusão da razão mas que lhe é intrínseca.

princípios, implica a impossibilidade de dedução lógica da realidade do ser necessário e, com isso, de sua função de fundamento do conhecimento objetivo. Com isso, desaparecia a ambiguidade do fundamento real, entre dado extralógico material e algum estatuto lógico e formal que deveria ter para que dele fosse possível uma dedução racional do ser necessário. Entretanto, as operações básicas do corte transcendental, a tentativa de manutenção do caráter estritamente não conceitual da sensibilidade e a exigência de conformação conceitual ou predicativa da intuição, podiam fazer retornar o risco de ambiguidade da intuição, entre mediação conceitual e imediatidade do dado sensível.

Antes de entrar na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, em que será demonstrado como estes podem se referir *a priori* a objetos, Kant realiza uma dedução metafísica das categorias, por meio da qual é "posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento"⁸⁷ (B159). A concordância com as funções lógicas do pensamento é o que lhe permite derivar a divisão e quais são estas categorias. Enquanto as intuições sensíveis se assentam na receptividade das impressões, os conceitos são funções da atividade do entendimento de reunir e ordenar diversas representações sob uma representação comum. O entendimento é, então, definido como faculdade de julgar, uma vez que este "não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos"⁸⁸ e que "podemos reduzir a juízos todas as ações do entendimento" (B93-94), visto que é por meio dos juízos que reunimos e ordenamos nossas representações, no que reside nosso conhecimento mediado de um objeto, pois somente a intuição é a representação que se refere imediatamente ao objeto. Assim, a afirmação fundamental da dedução metafísica é a de que

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento (...) Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua (dos juízos)

⁸⁷ A dedução metafísica não se anuncia como tal no momento em que é realizada, nas primeiras três seções da analítica dos conceitos que imediatamente antecedem à dedução transcendental. O termo dedução metafísica é utilizado apenas uma vez na CRP, no trecho citado.

⁸⁸ Aqui devemos entender essa identificação entre entendimento e faculdade de julgar somente na medida em que esta encontra-se submetida àquele no juízo determinante, uma vez que Kant não teria descoberto ainda o princípio transcendental específico da faculdade de julgar, o que o levou a escrever a Crítica da Faculdade de Julgar (CFJ), como veremos.

(B105).

Vê-se que os tipos e o número das categorias tabuladas são extraídos da atividade de julgar, mais precisamente correspondem exatamente às formas lógicas do juízo, e por isso haveria uma homologia entre as duas tábuas legitimada pela origem transcendental na atividade do entendimento comum a ambas. Esta derivação das categorias a partir da tábua existente das formas lógicas do juízo suscitou diversas objeções, principalmente de Hegel, ao que retornaremos. De todo modo, o importante é notar que Kant não só deriva os conceitos puros das formas lógicas do juízo, que dão os diversos modos de união e subsunção das diversas representações por meio da qualificação da relação entre sujeito e predicado, mas remete a função que confere unidade sintética a diversas representações na intuição de um fenômeno à mesma unidade realizada pela identidade entre sujeito e predicado no juízo. Deste modo, como afirma Longuenesse, "estas funções [as categorias] não são apenas condições da subordinação de conceitos segundo o uso lógico, mas também são condições da própria apresentação dos fenômenos na intuição sensível"⁸⁹, eles mesmos devem poder concordar com o uso lógico de conceitos na predicação judicativa. Contudo, é somente a dedução transcendental que deverá mostrar como estes conceitos podem se referir *a priori* ao objeto da intuição sensível.

1.5 A ambiguidade do não-conceitual na dedução transcendental

É na dedução transcendental dos conceitos puros que Kant operará sua revolução copernicana. Kant afirma que estes conceitos puros, ou categorias, não são abstrações dos fenômenos, mas são as condições de possibilidade de sua inteligibilidade produzidas *a priori* pela atividade espontânea do entendimento. Assim, nosso conhecimento não deve mais se regular por seus objetos, pois nada pode contar como objeto sem que de antemão esteja de acordo com nossos conceitos

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malograram-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se

⁸⁹ Longuenesse, 1998, p. 28.

deveriam regular pelo nosso conhecimento (...) Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos (BXVI-XVII)

O núcleo da revolução copernicana, de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento, e não o inverso, reside na dedução transcendental das categorias, na medida em que se demonstra que o objeto em geral dos fenômenos se fundamenta, tanto na medida em que é dado, como na medida em que é pensado *a priori*, na mesma unidade transcendental da consciência de si. Deste modo, tanto a intuição pura como a empírica não poderiam se referir a um objeto sem que a unidade sintética da apercepção fornecesse o fundamento da unidade de seu múltiplo imediatamente dado. Este famoso *topos* da revolução copernicana frequentemente foi atacado como falso, na medida em que o descentramento do sujeito era considerado o aspecto fundamental da operação de Copérnico. A alcunha de contrarrevolução ptolemaica foi lançada à filosofia transcendental de Kant a fim de ressaltar o correlacionismo entre sujeito e objeto como a orientação filosófica hegemônica da modernidade aberta por Kant, na qual o pensamento seria reduzido à projeção da cognição humana e finita sobre seu objeto e, com isso, o verdadeiro descentramento do homem pelo objeto de seu pensamento, realizado pela ciência nos últimos séculos, seria domesticado pela correlação de seu objeto selvagem à finitude do horizonte do "ser-no-mundo" humano⁹⁰. Entretanto, a revolução transcendental de Kant foi muito mais ambígua e profícua do que seus entusiastas e detratores costumam acreditar. A dedução transcendental, ao formular a resposta ao problema da relação entre representação e objeto, enunciado na carta a Herz, parece conter uma ambiguidade indissociável das múltiplas correntes filosóficas que nela se inspiraram de alguma maneira. O estatuto conceitual do não-conceitual pensado, a intuição,

⁹⁰ "O pensamento de Kant é muito mais comparável a uma "contrarrevolução ptolemaica", pois não se trata de afirmar que o observador, que acreditávamos estar imóvel, gira em torno do Sol observado, mas, pelo contrário, que o sujeito é central no processo de conhecimento", Meillassoux, 2006, p. 163; "A filosofia 'séria', por sua vez, exacerbou o ptolemaísmo correlacional inaugurado por Kant, ao restringir continuamente a órbita dos correlatos, para conferir a esse espaço cada vez mais reduzido o verdadeiro sentido do campo cada vez mais amplo do conhecimento científico. À medida que o homem 'da ciência' intensificava o descentramento do conhecimento científico, ao descobrir eventos diacrônicos cada vez mais remotos, o homem 'da filosofia' reduzia o espaço do correlato em direção a um ser-no-mundo originariamente finito, uma época do ser, uma comunidade linguística, uma "zona", um solo, um habitat cada vez mais restrito", Ibid., p. 167.

parece-nos não somente um aspecto problemático da dedução, mas o momento em que um novo problema emerge, que condena as próximas gerações a enfrentá-lo e a reelaborá-lo.

Uma vez demonstrada a origem *a priori* dos conceitos puros do entendimento pela concordância com as funções lógicas do juízo na dedução metafísica, a dedução transcendental deverá justificar a validade objetiva dos conceitos puros na medida em que condicionam a inteligibilidade de todos os objetos da experiência possível, sejam dados por uma intuição pura ou empírica. Apresentaremos as linhas gerais da dedução da primeira edição da CRP (A), a fim de ressaltar o papel menor que a imaginação tem na segunda edição (B), em que o entendimento assume de forma mais clara o papel de unificação ativa do múltiplo sensível em vista de sua concordância com as funções lógicas do juízo mediante as categorias. O estatuto ambíguo da imaginação como pertencente à sensibilidade e, portanto, vinculada à receptividade empírica, ao mesmo tempo em que é definida pela espontaneidade, que a vincula ao entendimento, é algo, de todo modo, presente nas duas deduções, mas cujo caráter ativo que a vincula ao entendimento é mais explicitado na segunda edição, contra o aspecto empírico e psicológico do modo de cognição abordado na primeira edição.

Concordamos com Longuenesse quando afirma que

A dificuldade que Kant encontrou em sua tentativa de relacionar esses dois modelos de pensamento (o modelo discursivo-reflexivo da lógica e o modelo intuitivo-constutivo da matemática), o problema que ele encontrou para explicar suas respectivas relações com a constituição de nossa percepção dos objetos, foi a principal razão pela qual ele reescreveu a dedução transcendental⁹¹.

Cada um dos modelos teria sido privilegiado na dedução de cada edição: na edição A, o referido modelo "intuitivo-constutivo da matemática" ao tomar a tripla síntese da cognição como eixo do argumento; e na edição B, o modelo "discursivo-reflexivo da lógica" viria complementar o primeiro e explicar a síntese transcendental da intuição por meio das categorias em vista das formas lógicas do juízo. A tripla síntese, em torno da qual gira a dedução na edição A, consiste na síntese da apreensão na intuição, na síntese da reprodução na imaginação e na síntese da reconhecimento no conceito. Nesta sequência, as sínteses parecem seguir a ordem da gênese empírica da cognição: das impressões sensíveis à associação de imagens e então à reconhecimento de sua correspondência ao conceito do objeto. Primeiro, as três

⁹¹ Longuenesse, 1998, p. 33.

sínteses são apresentadas de modo propedêutico, em que a necessidade da síntese específica e de um fundamento para a sua unidade sintética é demonstrada para a cognição. Toda intuição depende de uma síntese da apreensão do múltiplo que nela é dado; a associação de intuições, que pode ser evocada mesmo sem a presença do objeto, depende da síntese transcendental da imaginação reprodutiva; e não haveria unidade nas intuições ou em sua associação sem a unidade da regra representada pelo conceito. Ao fim desta propedêutica, a unidade e ligação da tripla síntese, tanto na intuição como na reprodução e no conceito, é remetida ao princípio de sua unidade sintética pela apercepção transcendental enquanto "a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo" como determinante de um objeto para a intuição⁹². Contudo, é a terceira seção que trata propriamente "da relação do entendimento aos objetos em geral e da possibilidade de se conhecerem *a priori*" (A115), ou seja, da própria dedução, apesar de sua conclusão já ter sido formulada.

A apresentação propedêutica da tripla síntese iniciou com uma ascensão da intuição ao conceito e à apercepção, ao passo que a terceira seção, na busca do princípio de sua unidade, começa com a apercepção pura como princípio transcendental da unidade sintética de todo múltiplo. Agora descendo da apercepção até a intuição, Kant conclui que a unidade sintética da apercepção pressupõe e inclui uma síntese *a priori* e, assim

reporta-se, portanto, à síntese pura da imaginação, como a uma condição *a priori* da possibilidade de toda a composição do múltiplo [*Mannigfaltigen*] num conhecimento. A síntese produtiva da imaginação, porém, só pode ter lugar *a priori*, pois a síntese reprodutiva repousa sobre as condições da experiência. O princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é, pois, anteriormente à apercepção, o fundamento da possibilidade de todo o conhecimento, particularmente da experiência (A118)

A formulação salta aos olhos, de que o princípio da síntese produtiva da imaginação é o fundamento do conhecimento empírico anterior à apercepção. A síntese meramente empírica e subjetiva da imaginação reprodutiva depende da síntese produtiva e pura da imaginação como condição não só de sua possibilidade, mas também da síntese da apreensão,

⁹² "A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tomam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente" (A108).

por meio da qual o múltiplo é reduzido a uma imagem⁹³. Após descer até a intuição, Kant retoma o caminho ascendente, por meio do qual mostra como a síntese da apreensão na intuição, por meio da imaginação transcendental, é indissociável da síntese da imaginação reprodutiva, que contém as regras da associação de representações, e do princípio objetivo da afinidade dos fenômenos, derivado da unidade da apercepção, que possibilita a ligação completa dos fenômenos na reprodução e, com isso, a própria experiência, sem a qual não haveria objeto⁹⁴. Contudo, ainda falta algo à imaginação transcendental para que possa constituir um objeto de um conhecimento empírico: a unidade da apercepção ela mesma, para que haja uma unidade do objeto da experiência por meio da articulação conceitual.

O Eu fixo e permanente (da apercepção pura) constitui o correlato de todas as nossas representações, na medida em que é simplesmente possível ter consciência dessas representações (...) Ora essa apercepção é que se deve juntar à imaginação pura para tornar intelectual a sua função. Com efeito, em si mesma, a síntese da imaginação, embora exercida *a priori*, é, contudo, sempre sensível, porque apenas liga o múltiplo tal como aparece na intuição, por exemplo, a figura de um triângulo. É, contudo, pela relação do múltiplo à unidade da apercepção, que podem ser efetuados conceitos que pertencem ao entendimento, mas apenas por intermédio da imaginação relativamente à intuição sensível (A124)

Tudo se passa como se da imaginação transcendental dependesse tanto a síntese na intuição como a síntese na reprodução e somente ao fim, para a síntese da reconhecimento no conceito, o entendimento entrasse em cena de modo exterior, juntando-se à imaginação pura, para torná-la uma função intelectual, e não mais meramente sensível. No texto da edição A, a imaginação transcendental possui lugar de destaque como faculdade da alma humana, tão fundamental para a cognição quanto o entendimento, e independente dele, na medida em que ela estabelece o liame entre o intelectual e o sensível, o conceitual e o não conceitual pensável.

⁹³ "Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste múltiplo, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por apreensão. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o múltiplo da intuição; portanto, deve receber previamente as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las" (A120). É notável que a imaginação é descrita como a faculdade mesma da síntese do múltiplo, sem referência ao entendimento.

⁹⁴ "Apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenômenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objetos na experiência" (A123)

Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento. Mediante esta faculdade, ligamos o múltiplo [*Mannigfaltige*] da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenômenos, mas nenhum objeto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma (A124)

A imaginação transcendental é a faculdade que possibilita que o múltiplo dado na intuição, o polo sensível e não conceitual, adquira forma conceitual e, assim, possa corresponder a um objeto, cujo conceito possibilita sua articulação no interior da unidade formal da experiência real⁹⁵. Se os objetos devem se conformar ao conhecimento que deles temos de antemão, isso ocorre – segundo a dedução-A – porque o próprio objeto da experiência é condicionado pela forma pura da intuição assim como pela forma pura da apreensão e reprodução, assentada na imaginação, e da reconhecimento conceitual, assentada no entendimento. A imaginação transcendental aqui encontra-se entre a divisão estrita da receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento, em um ponto ambíguo de passagem do não conceitual para o conceitual, entre a unidade da apercepção e o múltiplo da intuição.

Poderíamos dizer que a centralidade da imaginação na dedução-A deve-se ao modelo sintético ou intuitivo-construtivo em que o papel da construção do objeto na intuição segue o exemplo de objetos da geometria e da matemática, como na figura de um triângulo, no traçado de uma reta, entre outros exemplos. A anunciada homologia na dedução metafísica entre a unidade das diversas representações num juízo e da síntese de representações diversas numa intuição é algo que havia ficado de lado na dedução-A. A dedução-B não abandona totalmente, mas retoma parcialmente elementos da tripla síntese e privilegia o mencionado modelo discursivo-reflexivo da lógica, em que a unidade sintética das intuições puras e empíricas devem ser remetidas à unidade das formas lógicas do juízo por meio das categorias e de sua unidade sintética originária no entendimento. A imaginação permanecerá com sua

⁹⁵ "A experiência real, que se compõe da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da reconhecimento dos fenômenos, contém neste momento último e supremo (reconhecimento dos elementos simplesmente empíricos da experiência) conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda a validade objetiva (verdade) do conhecimento empírico. Estes princípios da reconhecimento do múltiplo(...) são as categorias" (A125).

função de sintetizar o múltiplo da intuição, no entanto, ela aparece claramente como subordinada à identidade da apercepção e ao entendimento.

Em linhas gerais, as quatro primeiras seções da dedução-B (15 a 18) possuem função análoga à longa introdução propedêutica em que a tripla síntese era apresentada em vista da pressuposição de uma síntese *a priori*, cujo princípio objetivo era a apercepção pura. Na seção 15, Kant afirma que toda ligação [*Verbindung*] de um múltiplo não pode advir nem dos sentidos e nem da pura intuição, pois é um ato da espontaneidade do entendimento, a que chamará de síntese. A ligação, além da noção de síntese e de múltiplo, depende de uma unidade, que não pode ser a categoria da unidade, que já pressupõe uma ligação no juízo. Assim, toda ligação de um múltiplo pressupõe uma unidade sintética produzida exclusivamente pela espontaneidade do entendimento. Na seção 16, por meio do Eu penso que “deve poder acompanhar todas as minhas representações” (B132), incluso a intuição, Kant já apresenta que o princípio da unidade sintética de um múltiplo na intuição é a identidade da apercepção ou consciência de si, como capacidade de ligar *a priori*. Este é o “princípio supremo de todo o conhecimento humano”, mesma formulação antes utilizada também para a imaginação, mas que aqui se refere exclusivamente à apercepção como atividade do entendimento⁹⁶. Nas seções 17 e 18, a unidade sintética da apercepção é apresentada como a própria unidade do objeto.

O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o múltiplo de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva, portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, conseqüentemente, a própria possibilidade do entendimento (B137)

Esta passagem apresenta o movimento básico da revolução copernicana, visto que o objeto, como aquilo cujo conceito unifica o múltiplo, ainda poderia ser considerado como um objeto exterior à consciência. Mas, como havia mostrado que toda união – o fazer contar como um – demanda a unidade sintética originária da consciência de si, assim a unidade do

⁹⁶ “A unidade sintética do múltiplo das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado (...) é unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o múltiplo das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano” (B134-135).

objeto se torna a própria unidade sintética da consciência. As puras formas espaço-temporais do múltiplo dado na intuição não conferem unidade objetiva, mas somente a unidade subjetiva do dado empírico. Kant retoma o mesmo exemplo da dedução-A, da ação de traçar uma linha no espaço como necessária para sua cognição, ação de síntese cuja unidade é a da própria consciência, que pode acompanhar cada representação sensível neste ato, na forma do "eu penso", sustentando sua identidade. Aqui Kant encerra a retomada da função que a tripla síntese realizava na dedução-A, mas sem remeter a nenhuma das sínteses, a fim de evitar o ponto de partida psicológico da série de sínteses da cognição empírica.

Na seção 19, Kant introduz o tema lógico-discursivo que não havia sido abordado na primeira edição. Kant alude à sua insatisfação com a explicação dos lógicos sobre o juízo para defender que a forma lógica do juízo, a identidade entre sujeito e predicado, se fundamenta na unidade objetiva da consciência de si.

um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula "é" nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva (B142)

Em contraposição à validade meramente subjetiva e empírica da associação, em que consiste a síntese da imaginação reprodutiva, a identidade predicativa do juízo, manifesta na cópula "é", não é outra coisa do que a identidade objetiva da consciência de si. O juízo "o corpo é pesado" une o predicado "peso" ao sujeito "corpo" como uma identidade pertencente ao próprio objeto, em contraposição à identidade da associação subjetiva manifesta quando dizemos "sinto uma pressão de peso quando seguro um corpo". Com isso, a identidade do objeto, como unidade do múltiplo em uma intuição, adquire a forma da identidade predicativa que se manifesta no "é" da cópula. Ser não é nada mais do que a "posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas" (B626), ou seja, a ideia de um ser absolutamente necessário e mesmo de uma existência antepredicativa, estão fora de questão. Que o ser não seja um predicado real significa que ele é o correlato judicativo da identidade da consciência de si que sintetiza os objetos da experiência possível.

Com isso, o ato do entendimento pelo qual o múltiplo de uma representação dada, conceito ou intuição, é submetido à unidade da apercepção é a função lógica do juízo (B143). Como já havia mostrado uma homologia entre as formas lógicas do juízo e as categorias, Kant conclui, na seção 20, a sequência dos argumentos centrais da primeira prova que

constitui a dedução transcendental ao afirmar que "numa intuição dada, o múltiplo se encontra necessariamente submetido às categorias" (B143). Esta primeira prova, que deve ser tomada como a dedução da perspectiva do entendimento ou da apercepção, deve ser ainda complementada com a dedução transcendental do uso empírico das categorias, na seção 26, em que se mostra, pelo modo como a intuição empírica é dada nas formas da sensibilidade, que esta deve concordar com as funções lógicas do juízo e, portanto, com as categorias. Para isso, na seção 24, Kant apresenta a noção de síntese figurada, reelaborando a síntese transcendental da imaginação apresentada na dedução-A, para expor não mais a necessidade de submissão do múltiplo da intuição às categorias, no que consiste o primeiro passo da dedução, mas *como* os objetos empíricos em geral são sintetizados em conformidade com as categorias.

Kant distingue a síntese do múltiplo da intuição sensível – a síntese figurada ou *synthesis speciosa* – da síntese do múltiplo de uma intuição em geral⁹⁷, pensada somente na simples categoria, a síntese do entendimento ou *synthesis intellectualis*. Dado que a síntese figurada não é outra coisa que a "síntese transcendental da imaginação" (B151), poderia parecer que esta distinção corresponde àquela da dedução-A entre a unidade intelectual da apercepção e a síntese pura da imaginação, operante sobre o sensível, e que antecede a primeira. Contudo, é somente na dedução-B que há uma divisão mais nítida entre a síntese discursiva no juízo⁹⁸, a intelectual, e a síntese figurada da imaginação na intuição, a fim de mostrar que ambas são atos do mesmo entendimento baseados na mesma função unificadora dos conceitos puros. Diferentemente da dedução-A, em que a síntese intelectual do entendimento se indistingua da unidade da apercepção, como operação que por fim conferia unidade objetiva e propriamente cognitiva às sínteses da imaginação produtiva e reprodutiva, até então meramente subjetivas, agora a unidade sintética da apercepção é primeira e fundamenta tanto a síntese intelectual e discursiva do entendimento como a síntese figurada e intuitiva da imaginação.

visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à

⁹⁷ Intuição em geral tem o significado aqui de uma intuição que pode ser sensivelmente dada ou intelectualmente produzida, portanto, a síntese intelectual é aquela que, em princípio, não opera sobre o múltiplo de uma intuição sensível.

⁹⁸ Aqui seguimos Longuenesse quando afirma que "embora Kant não o diga explicitamente aqui, esta síntese puramente intelectual – *Verstandesverbindung* – não pode ser outra senão a síntese realizada de acordo com as formas lógicas de juízos", Longuenesse, 1998, p. 202.

sensibilidade (...) porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção (...) a síntese transcendental da imaginação (...) é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade, e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós. Sendo figurada é distinta da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento, sem o auxílio da imaginação (B151-152).

Nesta edição, a síntese transcendental da imaginação é ela mesma um efeito ou aplicação do entendimento e, por mais que a imaginação pertença à sensibilidade, sua síntese é um exercício da espontaneidade, atributo definidor do entendimento⁹⁹, em conformidade com a unidade da apercepção. A síntese pura da imaginação não antecede mais a unidade da apercepção, mas é tão condicionada por ela como a síntese meramente intelectual. Esta submissão da imaginação ao entendimento serve para firmar estritamente a unidade da multiplicidade sensível e não conceitual à unidade das formas lógico-discursivas do juízo por meio dos conceitos puros. Esta mediação entre unidade do juízo e síntese na intuição, já prometida na dedução metafísica¹⁰⁰, comum a ambas edições, não havia sido exposta na dedução-A. Ali a imaginação ainda podia ser lida como uma síntese não intelectual ou antepredicativa da sensibilidade.

Este aspecto levou à conhecida preferência dos neokantianos de Marburg pela dedução mais "lógica" e menos "psicológica" da segunda edição, ao passo que, para Heidegger, a imaginação transcendental na primeira edição seria a "raiz comum, mas para nós desconhecida" dos dois troncos de todo nosso conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, que, enquanto "o desconhecido" irreduzível, é o abismo em que se funda a possibilidade da metafísica, diante do que Kant recuou na segunda edição em proveito da primazia da razão¹⁰¹. Concordamos com Heidegger na medida em que a metafísica se

⁹⁹ "Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento" (B75).

¹⁰⁰ "O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso" (B105)

¹⁰¹ "Esta originária constituição essencial do homem, 'enraizada' na imaginação transcendental, é o 'desconhecido' [*Unbekannte*] que Kant deve ter entrevisto quando falou da 'raiz que nós é desconhecida'. Pois o desconhecido não é aquilo do qual pura e simplesmente nada sabemos, mas aquilo que, no que é conhecido, se nos depara como o que é inquietante", Heidegger, 2019, p. 167; 1991, p. 160. "No radicalismo do seu perguntar, Kant trouxe a 'possibilidade' da metafísica diante deste abismo. Viu o desconhecido. Tinha

encontra diante de seu abismo fundador com a noção de síntese antepredicativa fornecida pela imaginação transcendental na edição A, mesmo abismo que Kant já encarava em suas tentativas pré-críticas de fornecer uma prova da existência do ser necessário e que retorna explicitamente na CRP na figura de Deus como ideal transcendental – sem medida comum com as condições dos objetos cognoscíveis e determinados da natureza¹⁰². No entanto, preparando a apropriação hegeliana da noção de conceito kantiana, tanto na primeira como na terceira Crítica, a imaginação transcendental da primeira edição não necessariamente deve implicar uma analítica da finitude do homem como *Dasein* em vista da fundamentação do conhecimento ontológico e da metafísica¹⁰³. Gostaríamos apenas de indicar que sua orientação de partida, em vista do "conhecimento ontológico", baseado na finitude do *Dasein*, passa por culpar, muito rapidamente, a crescente preocupação de Kant com a pureza da razão prática pelo abandono da "racionalidade-sensível" para onde apontava a imaginação na dedução-A. A fundamentação da moral pela razão pura o teria obrigado, segundo Heidegger, a submeter a imaginação à espontaneidade da razão, como faculdade verdadeiramente livre e pura, uma vez que a sensibilidade, à qual a imaginação se vincula, poderia ameaçar a pureza e incondicionalidade da determinação no uso prático da razão¹⁰⁴. Heidegger não está errado

de recuar. Pois não foi só que a imaginação transcendental o atemorizou, mas que entre [as duas edições] a própria razão pura enquanto razão o tinha empurrado ainda mais fortemente para o seu trilho", *Ibid.*, p. 173; p. 168.

¹⁰² "A necessidade incondicionada de que tão imprescindivelmente carecemos, como suporte último de todas as coisas é o verdadeiro abismo da razão humana. A própria eternidade, por mais terrivelmente sublime que um Haller a possa descrever, está longe de provocar no espírito esta impressão de vertigem, porquanto apenas mede a duração das coisas, mas não as sustenta. Não podemos afastar nem tão-pouco suportar o pensamento de que um ser, que representamos como o mais alto entre todos os possíveis, diga de certo modo para consigo: Eu sou desde a eternidade para a eternidade; fora de mim nada existe a não ser pela minha vontade; mas de onde sou então? Eis que tudo aqui se afunda sob os nossos pés" (B641). Se a angústia diante do objeto abismal da metafísica é explícita aqui, Heidegger supostamente inova ao identificá-la no não-dito sobre o tempo como fundamento ontológico da imaginação transcendental. Se a ambiguidade entre espontaneidade e receptividade do fundamento é o abismo indicador da finitude do si mesmo humano que Kant repõe, sem sucesso, sob o signo do esquecimento na segunda edição, a figura do ideal ou fundamento transcendental é a mesma para Heidegger e Kant, na medida em que ambos buscam traçar um limite insuperável entre as condições do fenômeno ou do ente e as condições transcendentais ou o horizonte ontológico que engendra sua possibilidade. Neste sentido, para ambos, o abismo e a angústia são índices de um limite metafísico e transcendental vinculado à finitude do homem, sem tocar o estatuto e a estrutura da lógica.

¹⁰³ "Na segunda edição (...) desaparece a possibilidade de conceber, ou sequer de problematizar, a sensibilidade pura e o pensar puro quanto à sua unidade numa razão humana finita. Mas é porque a imaginação transcendental, devido à sua estrutura originária indissolúvel, inaugura a possibilidade de fundamentação do conhecimento ontológico e, com ele, da metafísica, que a primeira edição permanece mais próxima do mais íntimo traço da problemática de uma fundamentação da metafísica" *Ibid.*, p. 199; p. 197.

¹⁰⁴ "Na medida em que a essência da subjetividade do sujeito reside em sua personalidade, mas esta significa o mesmo que a razão moral, o caráter racional do conhecimento puro e do agir tinha que se reforçar. Toda

em seu diagnóstico sobre a relação entre a preocupação com a determinação puramente racional da vontade e a submissão da imaginação ao entendimento na dedução-A. Mas a orientação majoritariamente teórica, assumida de partida, em favor do conhecimento metafísico, circunscreve sua interpretação de Kant, de antemão, à perspectiva da analítica da finitude, para a qual a preocupação prática de Kant é preponderantemente estranha.

Se na dedução-B a imaginação transcendental é submetida à unidade da apercepção e à espontaneidade do entendimento, isso não suprime o estatuto ambíguo da imaginação, entre espontaneidade do entendimento e receptividade da intuição. Na seção 26 em que, por fim, Kant conclui a dedução transcendental na edição B, mostrando como funciona a síntese da apreensão em uma percepção [*Wahrnehmung*], ou seja, como a imaginação sintetiza o espaço e o tempo na intuição empírica segundo a unidade dos conceitos puros. Em uma das conclusões, curiosamente em nota de rodapé, Kant afirma que

Desta maneira fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, tem que ser necessariamente conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está inteiramente contida *a priori* na categoria. É uma e a mesma espontaneidade, que ali sob o nome de imaginação, aqui sob o de entendimento, promove a ligação no múltiplo da intuição (B163)

A imaginação ainda aparece como produto de uma espontaneidade ao mesmo tempo em que é algo distinto do entendimento. É uma e mesma espontaneidade que atua por meio do entendimento e da imaginação. Ao passo que nesta passagem a espontaneidade é ressaltada como aspecto fundamental da imaginação, em outra passagem similar mais a frente, Kant ressalta a receptividade da imaginação: "o que liga o múltiplo da intuição sensível é a imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à multiplicidade da sua apreensão" (B164). Aqui a ligação operada pela imaginação parece depender do entendimento somente quanto à síntese intelectual, como se a ligação do próprio múltiplo pudesse ser explicada somente pela espontaneidade que é compartilhada tanto pela imaginação como pelo entendimento. Neste

síntese pura e toda síntese em geral tinham de recair, enquanto espontaneidade, naquela faculdade que, em sentido autêntico, é livre, a razão agente [*handelnden*]. O caráter racional puro da personalidade, que assim se desvela cada vez mais, nem para Kant podia tocar a finitude do homem, se, por outro lado, um ente em geral determinado pela moralidade [*Sittlichkeit*] e pelo dever [*Sollen*] nunca se podia tornar e ser essencialmente "infinito". Muito pelo contrário, para Kant despertou-se o problema de procurar agora a finitude precisamente no próprio ser racional puro, ou seja, não apenas em ele ser determinado pela "sensibilidade", pois só assim a moralidade podia ser concebida como pura, isto é, como nem condicionada e nem criada pelo homem facticamente empírico", *Ibid.*, p. 173-174; p. 168-169.

caso, a unidade sintética originária da apercepção é a espontaneidade que atuaria tanto no entendimento como na imaginação, e então a síntese desta ainda não seria de todo submissa ao entendimento. Mas, com isso, a noção de que a síntese figurada é um "efeito do entendimento sobre a sensibilidade" resta como uma noção bastante ambígua para dar conta da relação entre a atividade do entendimento e a receptividade da sensibilidade. Essa ambiguidade parece irresolúvel para Kant se a síntese operada pela atividade da consciência deve ser algo absolutamente outro que o múltiplo imediatamente dado pela sensibilidade, exigência do uso prático da razão para que sua atividade não se torne essencialmente finita ou condicionada.

No entanto, para Heidegger, a ambiguidade entre atividade e receptividade é o elemento que articula o estatuto teórico da imaginação transcendental como fundamento da razão prática justamente para provar sua finitude. "Se a razão finita, enquanto espontaneidade, é receptiva, e, por isso, brota da imaginação transcendental, então também a razão prática se funda necessariamente nesta"¹⁰⁵. A centralidade dada ao sentimento de respeito pela lei serve para mostrar como por meio dele há simultaneamente submissão e imposição da lei moral, receptividade e espontaneidade, o que só poderia indicar seu fundamento na imaginação transcendental¹⁰⁶. O lugar fundamental que a *Crítica da Razão Prática* ocupa na interpretação de Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*¹⁰⁷ leva, deste modo, a uma submissão da moralidade no uso prático da razão à imaginação como fundamento teórico da razão a fim de ressaltar a analítica da finitude que orientaria o conhecimento metafísico e ontológico mais originário que Kant teria apresentado na primeira edição da CRP. A primazia da finitude teórica sobre a infinitude prática é a explícita violência interpretativa de Heidegger, em que "não tem de ser decisivo aquilo que ele diz nas frases

¹⁰⁵ Ibid., p. 163; p. 156.

¹⁰⁶ "Não é preciso agora mais nenhum passo para ver que esta estrutura essencial do respeito deixa emergir em si a constituição originária da imaginação transcendental. A entrega imediata a... que se submete é a receptividade pura, mas o impor-se livre da lei é a espontaneidade pura; ambos são em si originariamente unidos", Ibid., p. 166; p. 160.

¹⁰⁷ Aqui seguimos a leitura de Bento Prado quando afirma que, para Heidegger, "antes de ser uma teoria do conhecimento e de seus limites, a *Crítica* seria uma analítica da finitude do sujeito humano, tanto no nível da prática como do conhecimento (...) Não é por acaso que a *Crítica da razão prática* comparece como ponto essencial desse livro consagrado à *Crítica da razão pura*", Prado Júnior, 2017, p. 101. Se na leitura heideggeriana a CRP é antes uma reelaboração da ontologia tradicional do que uma nova epistemologia e a "verdadeira metafísica só pode ser instituída a partir da compreensão da *Verhalten* (práxis) como *pré-compreensão do ser*", Ibid., isso não altera a primazia que o conhecimento teórico, no sentido filosófico e metafísico, teria sobre a prática, uma vez que a imaginação seria o verdadeiro fundamento da moralidade.

pronunciadas, mas aquilo que tem diante dos olhos como o que, através do que é dito, é ainda não dito"¹⁰⁸. Aqui nossa crítica à interpretação de Heidegger é de fato muito próxima à de Cassirer no famoso debate de Davos, quando afirma que, para Kant, "a moral [*das Sittliche*] enquanto tal conduz para além do mundo dos fenômenos (...) no ético [*im Ethischen*] alcança-se um ponto que já não é relativo à finitude do ser cognoscente, mas aí é posto algo absoluto"¹⁰⁹. Em sua resposta, Heidegger concede que

o homem, enquanto ser finito, tem uma certa infinitude no ontológico (...) é infinito no sentido do compreender do ser (...) Porém (...) esta infinitude que irrompe na imaginação é precisamente o argumento mais agudo a favor da finitude. Pois ontologia é um índice da finitude. Deus não a tem¹¹⁰.

No entanto, moralidade e liberdade, para Kant, não adentram o campo do uso teórico da razão, não implicam a possibilidade de conhecimento ou saber, mas servem de fundamento para a determinação prática da vontade e para a crença que a corrobora. Heidegger pouco fala sobre os objetos da metafísica especial que retornam nos postulados da razão prática em vista do sumo bem como fim derradeiro do mundo, o que inclusive leva Kant a formular uma prova moral da existência de Deus na CFJ. É verdade que a infinitude da razão para Kant só pode ser pensada à luz de sua finitude, da intuição finita e sensível no uso teórico e das inclinações patológicas e naturais que se contrapõem ao dever no uso prático. Neste ponto, Heidegger segue a via especulativa aberta por Kant da indissociabilidade dos opostos – entre ser e nada, finito e infinito, por exemplo –, mas se mantém na perspectiva transcendental na medida em que os limites do horizonte ontológico são compreendidos somente como índices da finitude humana, sem que estes limites afetem o estatuto da infinitude, do Deus que não precisa de ontologia, já que nele não há cisão entre Ser e ente, transcendental e empírico, espontaneidade e receptividade. Assim, a infinitude, por mais que seja indissociável da finitude humana, é mantida a salvo da diferença ontológica ainda como um além que não poderia reduzir-se ao seu desvelamento no interior do horizonte ontológico da finitude. Heidegger se distancia de Kant, pois este se mantém preso à tradição por assumir compreender o ser no interior da definição clássica do juízo, o que implica que sua

¹⁰⁸ Ibid., p. 203; p. 201. Gostaria de enfatizar a diferença muito sutil frente a Hegel que, ao invés de sondar o que o autor realmente quis dizer, *o não-dito*, muitas vezes em detrimento das frases de fato pronunciadas, afirma que saber o que de fato é *dito* é o mais raro e mais difícil, Cf. Hegel, 1997b, p. 113.

¹⁰⁹ Cassirer apud Heidegger, 2019, p. 275; 1991, p. 276.

¹¹⁰ Heidegger, 2019, p. 278; 1991, p. 280.

fundamentação da metafísica assuma a forma de uma crítica da *razão* pura. No entanto, ambos convergem na afirmação da insuperabilidade da cisão transcendental¹¹¹ que mantém a lógica e a infinitude incólumes sob a figura da ausência de cisão, diferença, determinação e negação.

A crítica à não assunção da ambiguidade da imaginação é algo comum a Heidegger¹¹² e a Hegel, como veremos. Contudo, ela deixará de ser momento central da apropriação hegeliana da razão kantiana como um infinito pré-reflexivo e pré-conceitual em FS, de modo similar ao Ser heideggeriano, para dar lugar à cisão reflexiva e à contradição como momentos centrais da realização integral do absoluto e do infinito como Conceito. A noção de "conformidade a fins interna" da CFJ juntamente à noção de identidade da apercepção e à recuperação da dialética nas antinomias na CRP serão os elementos mais importantes da filosofia crítica de que Hegel se apropriará para sua concepção de Conceito na CL. Se Hegel também partilha com Heidegger a percepção de que a Crítica abriu a via para contestar o imperialismo da lógica na tradição filosófica¹¹³ será não para abandoná-la, mas para reelaborá-la até o limite da reconhecença.

1.6 Sellars e a ambiguidade das formas da intuição

Antes de tratarmos da CFJ, gostaríamos de comentar uma outra abordagem ao problema da ambiguidade entre conceito e sensibilidade na CRP, uma que poderia parecer ir na contramão da crítica heideggeriana à dominação do entendimento e da lógica sobre o sensível, mas cujo propósito não é tão diferente: a interpretação de Wilfrid Sellars, mentor

¹¹¹ Também Bento Prado sugere que Kant, para Heidegger, teria descoberto o antepredicativo na afirmação do hiato insuperável entre o empírico e o transcendental: "Mas a fidelidade à tese clássica não impede Kant de entender a ideia de *síntese* de maneira revolucionária; o juízo sintético *a priori* não liga apenas o predicado ao sujeito, mas, sobretudo, o sujeito do juízo ao *ente*. Uma abertura na direção da descoberta do antepredicativo? Pelo menos a descoberta do *Transcendental*: o hiato entre o transcendental e o empírico antecipa o hiato essencial entre o ontológico e o meramente ôntico", Prado Júnior, 2017, p. 104. Tal proximidade, mais acentuada no período da escrita deste livro, deve-se, como aponta Bento Prado, à conversão de Heidegger do catolicismo ao protestantismo, que antecedeu seu retorno aos gregos a partir da década de 1930, Cf. *Ibid.*, p. 97.

¹¹² "O tempo originário torna possível a imaginação transcendental, que em si é essencialmente receptividade espontânea e espontaneidade receptiva", *Ibid.*, p. 196.

¹¹³ "O tempo, em unidade essencial com a imaginação transcendental, ganhou a função metafísica central na Crítica da Razão Pura. Esta, por si só, abala o domínio da razão e do entendimento. A "lógica" é privada de sua preeminência na metafísica, que foi construída desde os tempos antigos. Sua ideia se tornou questionável", *Ibid.*, p. 243.

da geração atual dos neohegelianos de Pittsburgh. Ao invés de tratar do estatuto ambíguo da imaginação, entre espontaneidade e receptividade¹¹⁴, Sellars aborda o estatuto ambíguo da intuição na CRP, entre o conceitual e o não conceitual.

Frequentemente, é dado como certo que Kant era claro sobre a distinção entre estados mentais ou representações [*representings*] conceituais e não conceituais. "Intuições empíricas" são interpretadas como não conceituais e construídas, nas linhas acima, como os membros epistemicamente mais importantes da família das sensações. Na verdade, o padrão do pensamento de Kant se destaca muito mais claramente se o interpretarmos como claro sobre a diferença entre representações conceituais gerais (sortais e atributivas), por um lado, e, por outro, a intuição como uma classe especial de representações conceituais não gerais, mas acrescentando a essa interpretação a ideia de que ele não era claro sobre a diferença entre intuições, neste sentido, e sensações¹¹⁵.

A ambiguidade residiria no estatuto conceitual da intuição, uma vez que normalmente é interpretada como uma representação sensível e, portanto, não conceitual. Contudo, Sellars defende que a intuição, para Kant, é uma representação conceitual não geral, ou seja, individual ou singular, o que implica que a sensação, assim, torna-se a representação imediatamente dada e não conceitual. A unidade do múltiplo em uma intuição é produzida pela atividade da imaginação produtiva submetida às regras conceituais do entendimento e, por isso, às categorias. Que as intuições sejam representações conceituais de indivíduos significa que elas possuem a sintaxe implícita de um juízo. Uma intuição fornece o sujeito de juízos de percepção como "este cubo é uma peça de gelo", portanto, o "este cubo", cuja forma é "(este-tal) é assim e assim"¹¹⁶. "Para Kant, as intuições são pensamentos demonstrativos complexos que têm forma gramatical implícita (e, portanto, categorial)"¹¹⁷. A interpretação sellarsiana de Kant é movida por sua famosa crítica ao mito do dado.

Poderíamos distinguir duas facetas desta crítica, ao dado epistêmico e ao dado categorial, apesar de ambas atacarem a mesma ideia, de que haveria um dado fundamental que nos ofereceria acesso imediato à realidade, nos obrigando a atribuir forma proposicional

¹¹⁴ Sellars resolveria esta ambiguidade ao assumir que na receptividade da intuição há mistura da espontaneidade do entendimento e passividade na impressão dos sentidos: "aquela mistura peculiar da passividade dos sentidos e da espontaneidade do entendimento que é a 'receptividade'", Sellars, 2002, p. 273

¹¹⁵ Ibid., p. 272.

¹¹⁶ "Kant nos diz, na verdade, que as intuições de múltiplos contêm as mesmas categorias que podem ser encontradas nos conceitos gerais que aplicamos a essas intuições (...) Assim, juízos singulares, que expressam percepções básicas, têm a forma: (este-tal) é assim e assim [*(This-such) is so and so*]", Ibid., p. 406

¹¹⁷ Ibid., p. 429.

a esta. Assim como a crítica de Kant à anfíbolia transcendental, partilhada por racionalistas e empiristas¹¹⁸, Sellars visa tanto a intelectualização do sensível como a sensibilização do intelectual. No entanto, seu alvo maior eram os empiristas fenomenalistas. A criticada ideia de dado epistêmico, esposada por estes, consistia na assunção de que os dados dos sentidos fornecem um conhecimento imediato e fundacional cuja forma é proposicional, ou seja, os teóricos dos *sense-datum* confundem pensamento discursivo e intuição sensível. Já o dado categorial origina-se da mesma confusão entre pensar e sentir, manifesta na noção de conhecimento sensível imediato no nível epistêmico, mas que no nível categorial aparece na confusão entre "sentir e sentir como", como se os dados dos sentidos pudessem imprimir a estrutura categorial do mundo sobre a mente como um selo sobre a cera¹¹⁹. O "sentir como" já envolve uma forma proposicional, ou seja, o conceito do que sentimos como. Assim, sentir as impressões sensíveis de um cubo como um cubo implica a recepção de algo como um "este-algo", forma que pressupõe o juízo "isto é algo" (um cubo que é assim e assim, possui certos predicados). Na crítica de Sellars aos empiristas, as impressões dos sentidos não são dados epistêmicos, não podem fornecer juízos imediatos, como conhecimentos não inferenciais, já que são relatos de observação que mobilizam um vocabulário conceitual próprio, cuja aquisição foi realizada por meio de inferências. Do mesmo modo, as impressões dos sentidos não nos dão categorias, uma vez que dependem de uma sintaxe predicativa preexistente para empregar o vocabulário conceitual das propriedades sensíveis.

Kant teria respondido de forma clara ao problema do dado categórico, na medida em que somente por meio das categorias, nas quais reside a forma proposicional *a priori*, podemos apreender objetos empíricos. No entanto, Kant teria sido ambíguo quanto ao problema do dado epistêmico. O estatuto conceitual da intuição teria ficado ambíguo na medida em que por um lado a matéria da intuição, o múltiplo dado na sensação, é sintetizado pela imaginação segundo os conceitos puros como regras, mas por outro, as formas da intuição, o espaço e o tempo, podiam ser compreendidas como formas não conceituais da recepção do múltiplo dado, ou seja, estruturas não conceituais de organização da própria sensação. Neste caso, o caráter não conceitual e discursivamente não mediado do espaço e

¹¹⁸ "Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento" (B326)

¹¹⁹ Brassier, 2013, p. 104.

do tempo como formas da sensação os tornaria, para Sellars, um conhecimento imediato e, portanto, um dado epistêmico.

Por isso, haveria uma diferença entre o espaço e o tempo como formas conceituais da intuição e como formas não conceituais da sensação, que Kant conhecia, segundo Sellars, mas não teria tornado clara. Para precisar esta distinção, foi necessária outra, entre representante [*representing*] e representado [*represented*], que podem ser ou não conceituais. Para Sellars, esta não é uma diferença entre dois tipos de coisas, mas "entre a realidade de uma coisa enquanto ela é representada e a realidade de uma coisa independentemente de ela ser representada"¹²⁰. Assim, do mesmo modo como nem os representantes conceituais (os juízos em que comparece) nem os não conceituais (as sensações) de "vermelho" não são eles mesmos vermelhos (o que é vermelho seria algo representado não conceitual e "vermelho", enquanto predicado, é um representante conceitual), espaço e tempo não são atributos dos representantes eles mesmos, conceituais ou não. "A ideia de que espaço é a forma do sentido externo é incoerente. O espaço dificilmente pode ser a forma do *representante* do espaço externo; e se não é a forma de seus *representados* (...) a ideia corre o perigo de desaparecer". Enquanto formas da intuição, espaço e tempo são formas daquilo que é conceitualmente representado na proposição "este-tal", e não do próprio representante "este-tal"¹²¹. Já a forma da sensação, da receptividade do dado, não é ela mesma espaço-temporal, uma vez que a sensação é um representante não conceitual, mas podemos falar na estrutura espaço-temporal como forma da sensibilidade análoga, mas categorialmente distinta, das formas conceituais da intuição¹²². Aqui encontramos a noção de analogia entre o conceitual e o não conceitual como guia da representação verdadeira ou adequada.

O fracasso de Kant em tornar explícita a distinção entre formas da intuição e da sensibilidade teria possibilitado o mal-entendido sobre o idealismo kantiano e o conseqüente descaminho idealista de Hegel¹²³. Tal distinção servia para aprofundar o projeto de uma

¹²⁰ Brassier, 2016, p. 2

¹²¹ Enquanto formas conceituais da intuição espaço e tempo não são também conceitos propriamente ditos, uma vez que não são representações universais, mas singulares, ou seja, proposições demonstrativas que contêm somente implicitamente a forma da predicação judicativa, mas que podem explicitamente referir-se a coordenadas espaço temporais.

¹²² "As formas de sensibilidade, ou seja, os representantes não conceituais cuja estrutura espaço-temporal é análoga, mas categorialmente distinta do espaço e tempo intuídos", Ibid., p. 6.

¹²³ "O fracasso de Kant em distinguir claramente entre as "formas" da receptividade propriamente ditas e as "formas" daquilo que é representado pelas representações conceituais intuitivas que são "guiadas" pela

filosofia transcendental de demarcação estrita entre o âmbito discursivo e intelectual das normas, o dito "espaço das razões", e o âmbito natural das causas, de modo que o segundo não possa ser causa do primeiro. Mas, ao mesmo tempo, o segundo deve ser representado pelo primeiro. Este problema, em linhas gerais, era de fato o mesmo de Kant na carta a Herz. Contudo, Sellars não toma a via kantiana de fundamentação da objetividade do mundo natural pela identidade do Eu. No entanto, suas soluções abriram uma via dupla: o caminho hegeliano da substituição do Eu pelo "nós" dos ditos "sellarsianos de esquerda", como Rorty, Brandom ou McDowell, que insistem na irreducibilidade do caráter social das normas às causas, e o caminho reducionista do naturalismo-científico dos "sellarsianos de direita", como Patricia e Paul Churchland, Ruth Millikan e Jay Rosenberg. No entanto, gostaria de indicar brevemente que há uma raiz kantiana comum a ambas vertentes, que podemos remontar à interpretação sellarsiana de Kant, e que é em especial definidora da hegemônica interpretação kantiana de Hegel hoje pelos sellarsianos de esquerda.

Retomemos a função da analogia na relação entre o conceitual e o não conceitual na interpretação sellarsiana de Kant. Se lembrarmos que uma das afirmações fundamentais para a recuperação sellarsiana da filosofia transcendental é a de que "forma proposicional pertence apenas às ordens linguística e conceitual"¹²⁴, a ideia de analogia é o que neste contexto vem dar conta da relação entre a ordem linguística dos conceitos e a ordem não conceitual dos objetos. Tanto "vermelho" como espaço e tempo enquanto formas da sensibilidade, e não da intuição, que é conceitual, são atributos ou predicados que se referem às sensações como representantes não conceituais. Para Sellars, há uma "analogia entre os atributos das impressões e os atributos perceptíveis de objetos físicos"¹²⁵ e não uma relação de causalidade e muito menos de inerência. Os atributos da sensação, como espaço e tempo ou "vermelho", mantém determinada relação análoga à dos atributos e relações dos objetos físicos¹²⁶. Tais atributos da sensação são o correspondente teórico da sensação, que é representante não

receptividade – uma distinção que é exigida tanto pela força de seu argumento, quanto pela filosofia consistente – teve como consequência que, assim que ele deixou a cena, essas águas em particular foram turvas por Hegel e Mills, e a filosofia teve que começar a lenta escalada "de volta a Kant", que ainda está em andamento", Sellars, 1991, p. 29

¹²⁴ Sellars, 1980, p. 63

¹²⁵ Sellars, 1991, p. 21.

¹²⁶ "Impressões possuem atributos e estão em relação que são correspondentes aos atributos e relações de eventos e objetos físicos", Ibid., p. 26.

conceitual, e este atributos mantêm um isomorfismo com os atributos do objeto representado. Deste modo, as relações no interior do múltiplo não conceitual da sensação, às quais nos referimos por meio de atributos, guiam a imaginação e o entendimento para formar representações conceituais¹²⁷, estabelecendo uma relação análoga entre o conceitual e o não conceitual a que podemos nos referir conceitualmente.

Essa noção de analogia é o que em outro lugar Sellars chama de "*picturing*", a fim de descrever um modo de representação que tenha tração no "real" não conceitual sem que nosso pensamento seja um mero espelho do mundo ou que a realidade seja um mero constructo linguístico. Como afirma Brassier, para Sellars, "as propriedades metalinguísticas de tokens signo-desenho retratam [*picture*] as propriedades não linguísticas dos objetos"¹²⁸. Essa não é uma relação semântica, entre elementos da ordem normativa e conceitual e da ordem causal e não conceitual dos objetos, mas é uma "correspondência não conceitual existente no interior da ordem físico-natural"¹²⁹. O papel metalinguístico das categorias, ao fornecer a sintaxe da relação entre conceitos de primeira ordem, representaria corretamente a estrutura do mundo dos objetos físicos somente no sentido em que ele a retrata [*picture*], ou seja, as qualidades factuais [*matter-of-factual*] dos tokens de signos e desenhos (de sons, marcas, espaçamentos, movimentos), com os quais articulamos a sintaxe regrada pelas categorias, têm um isomorfismo material com o objeto representado, da mesma forma que um CD retrata [*pictures*] uma obra musical, uma relação não conceitual e não semântica, sem espelhamento da natureza na mente.

a 'semelhança' entre os pensamentos elementares e os objetos que eles retratam [*picture*] é definível em termos factuais [*matter-of-factual*] como uma semelhança ou correspondência ou isomorfismo entre dois sistemas de objetos, cada um dos quais pertence à ordem natural¹³⁰.

O recurso a esta concepção de analogia ou *picturing* é algo que os "sellarsianos de direita" têm assumido para dar uma explicação naturalista sobre a tração do mundo no pensamento. Sem entrar em detalhes no realismo modal próprio ao inferencialismo-

¹²⁷ "Parece, pelo menos, não ser absurda a ideia de que as características de representantes sensoriais, em virtude das quais orientam o entendimento em sua representação conceitual de relações temporais entre eventos percebidos, não são diretamente as relações temporais das impressões, mas sim relações correspondentes à estrutura coexistente de representações sensoriais" Ibid., p. 231.

¹²⁸ Brassier, 2013, p. 107.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Sellars, 1980, p. 122

pragmatista dos "sellarsianos de esquerda", gostaria de indicar que a perspectiva do isomorfismo ou analogia é algo que estes também seguem, mas com ênfase contrária, uma vez que o papel metalinguístico das categorias, ao invés de ser remetido às relações não conceituais dos objetos físicos, consiste nas relações modais aléticas de incompatibilidade e consequência entre estados de coisas, cuja estrutura é isomórfica às relações normativas de incompatibilidade e consequência entre nossos comprometimentos práticos¹³¹. Que o espaço e o tempo deixem de ser tomados como formas imediatas e não conceituais do dado é algo que, de fato, aproxima Sellars de Hegel, na medida em que ambos apontam para a mediação conceitual de toda intuição. No entanto, a manutenção de uma ordem absolutamente não conceitual, que poderia ser retratada somente por analogia ou isomorfismo, poderia parecer uma radicalização da filosofia transcendental de Kant, onde não haveria um além do conceito determinado. O isomorfismo entre duas esferas ainda seria, contudo, uma característica maior do pensamento representativo na medida em que cada mundo ainda guarda uma consistência própria – a sintaxe das relações de incompatibilidade e consequência, que seria, ela mesma, um princípio pressuposto que serviria apenas para manter a forma comum e a consequente correspondência entre ambas esferas da representação. Os hegelianos pós-sellarsianos, como Brandom, veriam em Hegel uma teoria do campo transcendental alargado, uma razão pura pragmaticamente tornada social, cuja força normativa estaria em risco na modernidade e à qual o filósofo deveria restituir autoridade por meio de um retorno a estruturas pré-modernas de confiança¹³². Gostaríamos apenas de apontar que tal leitura "kantianizante" tem sua origem na interpretação sellarsiana de Kant e sua tentativa de corrigir a ambiguidade da intuição entre mediação conceitual e imediatidade não conceitual¹³³.

¹³¹ "O isomorfismo entre relações conceituais normativas deontológicas de incompatibilidade e consequência entre compromissos e relações modais aléticas de incompatibilidade e consequência entre estados de coisas determina como consideramos as coisas objetivamente", Brandom 2019, p. 60.

¹³² "Isso é o que Hegel chama de 'alienação'. Ele a vê como a patologia característica das estruturas modernas de normatividade. Se fazemos as normas, se elas dependem de nós, como podemos nos entender como genuinamente vinculados a elas? O que é necessário para superar a alienação é, prática e teoricamente, equilibrar o insight moderno sobre como os status normativos dependem de nossa atitude com uma reapropriação do insight tradicional sobre como as atitudes normativas dependem de status (...) É a lição final que o livro de Hegel tem como objetivo nos ensinar: entender a nós mesmos em termos da estrutura pós-moderna de normatividade, comunidade e consciência de si individual que é articulada por práticas de reconhecimento que têm a forma da confiança [*trust*]", Ibid., p. 30.

¹³³ Aqui poderíamos contrapor Sellars e Heidegger como posições diametralmente opostas a partir de Kant. Em oposição à interpretação sellarsiana de Kant, em que a lógica é mantida como "cânon" da filosofia ao mesmo tempo em que sustenta um normativismo pragmático, a interpretação heideggeriana de Kant desbanca a primazia da lógica por meio da imaginação transcendental como fundamento ontológico ao mesmo tempo

Capítulo 2. Hegel e o especulativo em Kant

2.1 Apercepção e identidade especulativa

A noção especulativa de Conceito de Hegel articula e se apropria principalmente de três temas da filosofia crítica de Kant: 1. A unidade sintética da apercepção, princípio descoberto pela dedução transcendental; 2. O caráter antinômico das ideias da razão, apresentado na dialética transcendental; 3. E a ideia de conformidade a fins interna [*innere Zweckmäßigkeit*], própria dos juízos teleológicos de reflexão, tratados na CFJ. A união destes três elementos como constituintes da objetividade das determinações de pensamento deve ser também compreendida na medida em que se referem a "pensamentos objetivos", já que a unidade concreta do Conceito se realiza de modo adequado somente em alguns tipos de objetos, como veremos. De todo modo, encontramos nos textos da época de Hegel em Jena as primeiras apropriações destes temas e um debate explícito com a filosofia kantiana.

Como já mencionado, para Hegel o princípio da identidade especulativa já estaria bem expresso no princípio da dedução transcendental das categorias, algo reafirmado na CL¹³⁴. Esta apreciação, que já se apresenta no DS de 1801, reaparece em sua crítica à filosofia kantiana em *FS* de 1802. Ali, encontramos o primeiro embate e um dos comentários mais detidos sobre a filosofia kantiana¹³⁵, em particular da primeira e terceira crítica. Hegel reconduz o tema da identidade especulativa entre sujeito e objeto à questão central da CRP

em que submete o uso prático da razão ao fundamento teórico a fim de mitigar o afã de pureza do logos que o acompanha. Esta contraposição entre duas leituras fundamentais de Kant no século XX, uma analítica e outra continental, possui um paralelo com aquela entre Strawson e Heidegger, realizada por Bento Prado em *Ipseitas*. Nossa substituição de Strawson por Sellars deve-se à mencionada hegemonia da interpretação analítica pós-sellarsiana de Hegel nas últimas décadas, que no lugar do retorno à Aristóteles da leitura strawsiana de Kant, assinalado por Bento Prado, dá um passo à frente em direção à Hegel no interior da tradição analítica.

¹³⁴ "Uma das intelecções mais profundas e corretas que se encontram na *Crítica da Razão Pura* é a de que a unidade que constitui a *essência do conceito* é conhecida como a *unidade originária sintética da apercepção* como unidade do "eu penso" ou da consciência de si", Hegel, 2018a, p. 45.

¹³⁵ Em linhas gerais, Hegel discute diretamente os aspectos centrais da filosofia kantiana em seis momentos: Na seção "filosofia kantiana" em *FS*; em diversas observações na *Ciência da Lógica*; na seção "sobre o conceito em geral" que introduz a "Doutrina do conceito" nesta obra; nos parágrafos 40 a 60 da introdução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na seção dedicada à filosofia crítica como uma das posições do pensamento em relação à objetividade; nos parágrafos 413 a 424 da "Filosofia do espírito" na mesma obra, a chamada "Fenomenologia de Berlim"; e na seção sobre Kant dos *Cursos sobre História da Filosofia*.

dos juízos sintéticos *a priori*.

Como juízos sintéticos *a priori* são possíveis? Esse problema não expressa nada além da ideia de que, no juízo sintético, sujeito e predicado, aquele o particular, esse o universal, aquele na forma do ser, esse na forma do pensamento – de que esse heterogêneo [*Ungleichartige*] é simultaneamente *a priori*, isto é, absolutamente idêntico¹³⁶.

A identidade especulativa entre sujeito e objeto aqui aparece como a unidade entre sujeito e predicado no juízo, segundo a fórmula kantiana da unidade objetiva da apercepção, cuja possibilidade atestaria uma identidade entre universal e particular, ser e pensamento. Neste texto, como na maior parte do período de Jena, a identidade especulativa é compreendida como anterior a qualquer cisão e, assim, a separação entre sujeito e objeto – tanto como sujeito e predicado no juízo como entre pensamento e ser que a eles correspondem – é produto desta identidade, e não algo absoluto e anterior à identidade da apercepção. Deste modo, a identidade originária do Eu não pode ser considerada como algo separado do múltiplo, como se ambos pudessem ser considerados absolutos em e por si mesmos, já que “a síntese absoluta é absoluta enquanto não for um agregado de multiplicidades tomadas em conjunto e que apenas depois disso se juntou a elas”¹³⁷.

Daí se segue a crítica de Hegel à imediatidade do múltiplo dado de modo exterior à consciência, como se a diferença e a diversidade próprias do múltiplo fossem algo independente da unidade originária, aspecto que se chocaria com o reconhecimento de Kant da unidade sintética originária. Hegel identifica a mesma ambiguidade na definição das formas puras da intuição como unidades sintéticas e da imaginação produtiva como princípio ativo e sintético da sensibilidade, que havia sido definida como receptividade¹³⁸. “Uma e mesma unidade sintética (...) é o princípio do intuir e do entendimento”¹³⁹. Assim, de modo similar a Heidegger, Hegel identifica a imaginação como princípio originário e fundamental, em que atividade e receptividade se confundem, contra a concepção de que seria um terceiro elemento que viria se juntar à preexistente separação entre sujeito e objeto.

¹³⁶ Hegel, 2011a, p.38.

¹³⁷ Ibid., p.40.

¹³⁸ "O espaço e o tempo eles mesmos são compreendidos como unidades sintéticas, e a imaginação produtiva, a espontaneidade e a atividade sintética absoluta como princípio da sensibilidade, a qual foi anteriormente caracterizada apenas como receptividade", Ibid., p. 38.

¹³⁹ Ibid. p.39

Não se pode entender nada de toda dedução transcendental, tanto das formas da intuição como da categoria em geral do nada, sem diferenciar o Eu, que é o sujeito que representa denominado por Kant como aquele que apenas acompanha todas as representações, daquilo que Kant chama de capacidade da unidade sintética originária da apercepção, e sem reconhecer a imaginação não como o termo médio que é introduzido inicialmente entre um sujeito existente e absoluto e um mundo existente e absoluto, mas como aquilo que é o primeiro e o originário e a partir do qual tanto o Eu subjetivo como o mundo objetivo se separam primeiramente para um fenômeno e produto necessariamente constituído de duas partes, sem reconhecê-la tão somente como o em si¹⁴⁰.

Tanto a multiplicidade sensível das coisas como a unidade intelectual e subjetiva das categorias originam-se da unidade sintética da apercepção, que não deve ser identificada ao Eu empírico e subjetivo da atividade intelectual e reflexiva que acompanha minhas representações. Assim como para Schelling à época, o Eu deve ser derivado de uma identidade absoluta primeira, a partir da qual a separação emerge por meio da reflexão e da abstração. Para Hegel, a identidade absoluta da imaginação "que se torna, por um lado, em geral sujeito e, por outro, objeto, e é originariamente ambos, não é nada mais senão a razão"¹⁴¹.

A recusa de objetividade aos produtos da razão pelas ditas filosofias da reflexão é o mote maior de Schelling e Hegel nestes primeiros anos da década de 1800. A distinção kantiana entre entendimento, cujos conceitos finitos delineiam o campo da objetividade da natureza cognoscível limitada à causalidade mecânica, e a razão, cujo uso objetivo é restrito à determinação prática da vontade e, com isso, permanece meramente subjetiva, é o traço distintivo das filosofias da reflexão. Ambos assumem esta distinção, pois seria um grande mérito da filosofia crítica demonstrar como os objetos da razão não poderiam ser compreendidos segundo as finitas categorias do entendimento. No entanto, os produtos da razão, como os organismos e as produções do espírito, como a arte, seriam considerados de forma meramente reflexiva – uma forma cuja existência é apreciável somente pela nossa capacidade de julgar – e não como constituídos segundo fins racionais.

Contudo, já é possível notar o encaminhamento de Hegel em direção a assumir a reflexão e a dialética dos conceitos puros do entendimento como momentos fundamentais da razão, como o faz na lógica objetiva, na CL.

¹⁴⁰ Ibid. p. 41-42

¹⁴¹ Ibid. p. 42.

Não devemos, por conseguinte, atribuir o mérito de Kant ao fato de que ele pôs as formas, que são expressas nas categorias, na faculdade humana de conhecimento como o mouro de uma finitude absoluta, mas ao fato de ele ter colocado a ideia de verdadeira aprioridade mais na forma da imaginação transcendental, e também, por isso, o começo da ideia da razão no entendimento ele mesmo. Isso se dá porque ele tomou o pensamento, ou a forma, não subjetivamente, porém como em si; não como algo informe, a aprecepção vazia, mas como entendimento, como forma verdadeira, a saber, como triplicidade¹⁴².

Assim como no DS a reflexão já aparecia como instrumento da filosofia e a contradição e a antinomia "como expressão formal da verdade"¹⁴³, aqui a imaginação transcendental é o começo da ideia de razão no entendimento. A forma da imaginação tomada como o em si das coisas indica que na dedução transcendental Kant não deixou de relacionar os conceitos puros do entendimento, como formas finitas, à identidade especulativa da razão. A união entre reflexão e intuição, que Hegel descrevia como o lado positivo da construção do absoluto pela intuição transcendental¹⁴⁴, foi justamente o que faltou à abordagem de Kant das antinomias. Apesar de tê-las considerado necessárias, seu resultado foi meramente negativo e subjetivo. No tratamento kantiano das antinomias matemáticas, a razão se mostraria somente em seu momento negativo, na medida em que o momento reflexivo, de passagem no contrário, é suprimido, já que ambos os lados opostos são negados. Mas, "o elemento positivo dessas antinomias, o seu centro, não é desse modo conhecido"¹⁴⁵. Este centro ou lado positivo, descrito por Hegel como intuição transcendental um ano antes, aparece também na CFJ, na medida em que ali a imaginação transcendental é identificada ao entendimento intuitivo, ao qual Kant conferiu um estatuto meramente reflexivo.

Aqui, a interpretação de que a imaginação transcendental é o momento especulativo da unidade sintética originária, anterior ao Eu, não tem somente a função de criticar a separação absoluta entre sujeito e objeto por meio de seu estatuto ambíguo, entre atividade intelectual e receptividade sensível. Tanto a ideia de beleza produzida pelo juízo reflexivo estético como principalmente a ideia de um entendimento intuitivo, produzida pelas

¹⁴² Ibid., p. 50.

¹⁴³ Hegel, 2003, p. 52.

¹⁴⁴ "O saber transcendental unifica ambos, a reflexão e a intuição; é, ao mesmo tempo, conceito e ser. Pelo fato de a intuição se tornar transcendental, surge na consciência identidade entre o subjetivo e o objetivo", Ibid., p. 54.

¹⁴⁵ Hegel, 2011a, p. 54.

exigências do juízo, manifestam aquele centro ou lado positivo do racional. Na medida em que este entendimento intuitivo reúne em um ponto conceito e intuição, universal e singular, necessidade e contingência, parte e todo, ele é o centro do sistema, é a mesma atividade intuidora originária que a imaginação transcendental.

na ideia de um entendimento intuitivo, para o qual possibilidade e efetividade são um único, para o qual caem tanto os conceitos (que dizem respeito meramente à possibilidade de um objeto) quanto as intuições sensíveis (que nos dão algo sem todavia deixar conhecê-los desse modo como objetos); de um entendimento intuitivo [*intuitiven Verstandes*] que não vai (mediante conceitos) do universal para o particular e assim para o singular, para o qual a contingência não é atingida na concordância da natureza em seus produtos segundo leis particulares para o entendimento, no qual, como entendimento prototípico, a possibilidade das partes etc., segundo sua composição e ligação, depende do todo (...) a ideia desse entendimento prototípico, intuitivo, é no fundo nada mais senão a mesma ideia da imaginação transcendental que consideramos anteriormente, pois ela é atividade intuidora [*anschauende Tätigkeit*]¹⁴⁶.

Aqui encontramos precisamente as características do entendimento intuitivo expostas por Kant na CFJ, em que possibilidade e efetividade, conceito e intuição, universal e singular, contingência e necessidade, todo e partes, em suma, a série de oposições em torno de um polo subjetivo e intelectual e outro objetivo e sensível, próprias do idealismo subjetivo, desaparecem na intuição do organismo como se ele mesmo fosse uma atividade objetiva e "intuidora", atividade que produz o dado. Juntamente com a apercepção e as antinomias, a conformidade a fins é elemento fundamental para a compreensão do Conceito na CL¹⁴⁷. A ênfase no tema da apercepção, bastante difundida, principalmente devido ao trabalho de Pippin de 1989, corre o perigo de transformar a filosofia especulativa de Hegel no idealismo subjetivo a que procurou se opor. Na medida em que a dedução transcendental sozinha torna-se a inspiração kantiana maior de Hegel perde-se de vista o polo da identidade objetiva entre sujeito e objeto, ou seja, a conformidade a fins interna à vida. A dedução transcendental tem por fio condutor as formas lógicas do juízo, mas não realiza uma dedução das mesmas. E, no limite, como afirma Henrich, Kant apenas se baseia na apercepção, mas não oferece uma teoria da consciência de si¹⁴⁸. O vetor naturalista de Hegel, herdado da crítica de Schelling à

¹⁴⁶ Ibid., p. 59.

¹⁴⁷ "Um dos maiores méritos de Kant na filosofia consiste na distinção entre a conformidade a fins relativa ou exterior e aquela interior", Hegel, 2018a, p. 216.

¹⁴⁸ "A *Crítica da Razão Pura*, embora seja uma teoria baseada na consciência de si, em nenhum lugar trata a

Fichte, que se manifesta tanto na derivação da lógica subjetiva a partir da objetiva como do espírito a partir da natureza, pode perder-se quando a unidade concreta e disjuntiva do Conceito é pensada sob o modelo da pura consciência de si em que se baseia o argumento da dedução. Retomemos o estatuto dos juízos reflexivos e seu princípio transcendental na CFJ a fim de compreendermos porque Hegel considera o esclarecimento da conformidade a fins "um dos maiores méritos de Kant"¹⁴⁹.

2.2 Finalidade interna e entendimento intuitivo

A CFJ é conhecida por constituir a ponte de ligação entre o entendimento e a razão, natureza e liberdade, domínio das leis e domínios dos fins, mas seu mote principal, apresentado em ambas introduções, é o da possibilidade mesma de uma crítica do juízo. Após a crítica da razão teórica e prática foram delineados os domínios de aplicação dos conceitos da natureza e da liberdade a partir da descoberta dos princípios transcendentais do entendimento e da razão. No entanto, a faculdade de julgar restou como a única das três faculdades superiores que não possuía princípio transcendental próprio. Na CRP, em contraposição ao entendimento, definido como "faculdades das regras", a faculdade de julgar é definida como "a capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não" (B171). Esta capacidade é um "talento especial que não pode ser de maneira nenhuma ensinado" (B172). Assim, alguém pode possuir os conceitos mais precisos sem que seja capaz de discernir um único caso de uma determinada regra ou universal, como, por exemplo, um grande filósofo ou teórico, muito erudito e versado em diferentes áreas, pode ser capaz de lançar mão dos conceitos mais sofisticados na análise de casos concretos que, contudo, podem ainda permanecer muito pouco esclarecidos por eles. Ao passo que a lógica geral não poderia fornecer uma única regra para ensinar o juízo a aplicar regras, o que seria circular, a lógica transcendental fornece não só conceitos puros,

consciência de si como seu objeto", Henrich, 2003, p. 250.

¹⁴⁹ Notemos já que Hegel também remete a relação intrínseca entre razão e conformidade a fins à Aristóteles: "a razão é o agir conforme a fins' (...) importa notar que – como Aristóteles também determina a natureza como um agir conforme a um fim – o fim é o imediato, o-que-está-em-repouso, o imóvel que é ele mesmo motor e que assim é sujeito", Hegel 201 1b, p. 37. Se a conformidade a fins é um mérito kantiano é porque ela não se reduz à passagem da potência ao ato ou somente ao desenvolvimento orgânico, mas vincula-se à efetivação contraditória dos fins práticos da subjetividade.

mas também indica *a priori* o caso em que a regra deve ser aplicada. O primeiro capítulo da analítica dos princípios apresenta o esquema transcendental como o produto da imaginação que é a condição formal da subsunção dos fenômenos na categoria. Assim, é o próprio entendimento que fornece os conceitos puros para a subsunção das intuições por meio do esquema, isto é, que lhe dá o caso de aplicação, sem que a faculdade de julgar precise de um princípio próprio.

Na segunda introdução da CFJ, a descrição da faculdade de julgar é ampliada com a distinção entre juízo determinante e juízo reflexivo.

A faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique *a priori* as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*.

O juízo determinante claramente é o tipo daquele descrito pela analítica dos princípios, em que o universal é dado – ali, no caso, *a priori* – pelo entendimento assim como as condições de sua aplicação são indicadas pelo esquema. Já o juízo reflexionante é aquele que vai de um particular dado em busca de um universal que lhe corresponda. Sem entrar no debate sobre a presença do juízo reflexionante na CRP¹⁵⁰, indicamos apenas que as preocupações em vista da unidade sistemática do conhecimento, presentes no apêndice da dialética transcendental, tratam do problema da passagem do particular ao universal, mas sem referência à função do juízo ou da reflexão, mas somente ao papel meramente regulativo da razão. No entanto, tais preocupações sistemáticas continham o germe do problema que levaria Kant a buscar um princípio transcendental próprio à faculdade de julgar.

Podemos compreender a necessidade de um princípio transcendental da faculdade de julgar a partir da interpretação de Allison em que este distingue a possibilidade de um "caos transcendental" e um "caos empírico". A CRP teria prevenido somente a possibilidade de um "caos transcendental", por meio da dedução transcendental das categorias. A ordem da

¹⁵⁰ Cf. Allison, 2001, p. 16-20 e Longuenesse, 1998, p. 163-166. De todo modo, tendemos à posição de Allison, que não nega a centralidade da reflexão transcendental para a formação dos conceitos puros. Contudo, o estatuto da reflexão na formação dos conceitos empíricos não teria sido abordado na CRP e seria a ponderação sobre seu estatuto que teria levado Kant à descoberta do princípio transcendental da faculdade de julgar.

natureza garantida pela conformidade daquilo que é dado segundo as coordenadas do espaço e do tempo, por meio dos esquemas, às regras codificadas pelas categorias, como na relação de causalidade, na permanência das substâncias, etc., é uma ordem muito geral referente às leis mecânicas do movimento, e que nada nos diz sobre qualquer lei empírica. Com isso, somente o caos transcendental é prevenido, uma vez que seriam necessárias outras formas de intuição, diferentes do espaço e do tempo, para que não fosse possível garantir uma legalidade transcendental da natureza. No entanto, como afirma Kant na dedução do princípio transcendental do juízo, é possível pensar que as diferenças específicas das leis da natureza empírica sejam tão grandes que seria impossível encontrar ordem e uniformidade entre seus produtos¹⁵¹. Como afirma Allison, o problema do caos empírico é o de que

a uniformidade que a natureza necessariamente exhibe em virtude de sua conformidade com as leis transcendentais impostas pela própria natureza do entendimento não se traduz em uma uniformidade empiricamente acessível, entendida como aquela que poderia suportar indução e analogia¹⁵².

Este problema do caos empírico possui um paralelo claro com o do caos transcendental que já havia sido expressado na CRP quando Kant supunha que "poderia haver fenômenos, de tal modo constituídos, que o entendimento os não considerasse conformes às condições da sua unidade" (B123). A dedução *transcendental* vincula a intuição do fenômeno à unidade objetiva da apercepção para garantir a conformidade do fenômeno às leis mais gerais da natureza produzidas pelo entendimento. No entanto, o problema de Hume, da necessidade e universalidade das leis *empíricas* da natureza, não teria sido respondido na analítica.

No entanto, a preocupação com a unidade sistemática dos conhecimentos exigida pela razão, no apêndice à dialética, tem em vista justamente o problema do caos empírico. Agora é posto o problema não só da possibilidade de uma diversidade formal dos fenômenos, que impossibilitaria sua conformação às leis do entendimento, mas de uma tal diversidade empírica do existente, do conteúdo dos fenômenos, que impossibilitaria a ordenação das

¹⁵¹ "É perfeitamente possível pensar que, à parte toda a homogeneidade das coisas da natureza segundo as leis universais sem as quais a forma de um conhecimento por experiência em geral não teria lugar de modo algum, as diferenças específicas das leis empíricas da natureza, juntamente com os seus efeitos, poderiam ser todavia tão grandes que seria impossível para o nosso entendimento descobrir neles uma ordem compreensível", Kant, 2016, p. 86.

¹⁵² Allison, 2001, p. 38.

formas particulares da natureza em gêneros e espécies¹⁵³. Kant já sabia que o princípio lógico da razão de unidade sistemática dos conhecimentos empíricos da natureza dependia de um princípio transcendental de especificação da própria natureza, mas que os filósofos teriam somente pressuposto, o que Hume teria mostrado. Porém, Kant defende que estes princípios¹⁵⁴ "apenas parecem ser transcendentais", mas são "apenas simples ideias para observância do uso empírico da razão" e que, portanto, não é possível "levar a cabo uma dedução transcendental" (B692) destes, uma vez que as ideias servem ao uso meramente regulativo de dirigir os conhecimentos objetivos produzidos pelo entendimento a uma maior unidade sistemática. Deste modo, a tentativa de prevenção do caos empírico na CRP passa por estes princípios, que deixam de ser considerados princípios transcendentais com validade objetiva *a priori*, para se tornarem princípios subjetivos, meras "máximas da razão" (B694), que nos fornecem ideias que funcionam de modo análogo aos esquemas da sensibilidade, garantindo que haja ordem e uniformidade na natureza empírica, sem que estes "esquemas" sejam conhecimentos do objeto¹⁵⁵.

Entretanto, em nenhum momento do tratamento destas máximas é mencionada a faculdade de julgar ou qualquer tipo de reflexão. A prevenção do caos empírico é garantida somente por princípios subjetivos e reguladores da razão que possibilitam "esquemas" hipotéticos e não constitutivos. Não só nenhum princípio transcendental próprio à faculdade de julgar é mencionado como não poderia haver um princípio transcendental para estas máximas, o que implicaria a validade da determinação objetiva de seus esquemas. No entanto, a tarefa de ambas as introduções à CFJ é a de demonstrar que há um princípio transcendental da faculdade de julgar: a conformidade a fins da natureza [*Zweckmäßigkeit der Natur*]. Este princípio é o de que

¹⁵³ "Se houvesse tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral" (B681)

¹⁵⁴ Estes são os princípios de *homogeneidade* do múltiplo da experiência sob gêneros (não mais o múltiplo da intuição como na analítica), da *especificação*, de que há diversidade de espécies unificadas sob gêneros, e de *afinidade* ou continuidade entre nossos conceitos. Cf., B685-686

¹⁵⁵ "A ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento" (B693).

as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas [leis universais da natureza], de acordo com tal unidade, como se um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza¹⁵⁶.

Este princípio tem a mesma função que as máximas da razão discutidas no apêndice da dialética, a de possibilitar uma unidade sistemática da natureza segundo leis empíricas e particulares, que de outro modo permaneceriam indeterminadas do ponto de vista das leis universais da natureza assentadas no entendimento segundo a analítica. Portanto, com a CFJ, Kant forneceu um princípio transcendental próprio à faculdade de julgar para a prevenção do caos empírico da natureza, cuja função já encontramos na CRP, nos princípios de especificação como meras máximas hipotéticas da razão, mas sem nenhuma referência ao juízo ou à reflexão.

Mas se esse princípio da faculdade de julgar permanece meramente subjetivo, "pelo qual ela prescreve uma lei não à natureza (como autonomia), mas a si mesma (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela"¹⁵⁷, isso não se deve mais ao fato de ser uma mera ideia regulativa, já que agora é um princípio da faculdade de julgar e não da razão. Se como ideia da razão não era possível uma dedução transcendental do seu princípio do ponto de vista teórico, agora como conceito da faculdade de julgar não se passa o mesmo. Porém, diferentemente dos princípios transcendentais do entendimento e da razão, que possibilitavam um domínio de conceitos para seus objetos, o da natureza e o da liberdade, a faculdade de julgar não possui um domínio e não constitui nenhuma objetividade, mas somente permite a passagem dos conceitos da natureza para os conceitos da liberdade na medida em que "fornece ao seu substrato suprassensível [do julgamento da natureza] (em nós como fora de nós) determinabilidade pela faculdade intelectual. A razão, por seu turno, determina esse mesmo substrato através da sua lei prática"¹⁵⁸. Nossa capacidade de julgar nos leva a assumir que as formas empíricas da natureza se conformam a fins determinados por um entendimento, mesmo que não seja o nosso, como seu substrato suprassensível fora de nós, e que a razão em seu uso prático pode determinar esse substrato, em nós, com seus

¹⁵⁶ Kant, 2016, p. 80-81.

¹⁵⁷ Ibid., p. 86.

¹⁵⁸ Ibid., p. 97.

postulados em vista do fim derradeiro, ou seja, da conciliação entre moralidade e felicidade¹⁵⁹. Essa formulação resume um dos intentos maiores da filosofia crítica que encontramos ao fim da CFJ, a formulação de uma prova moral da existência de Deus contra a possibilidade de uma teologia física, coroando os esforços de Kant desde os escritos pré-críticos.

Sem entrar nos detalhes desta formulação, atentemos que a conformidade a fins da natureza é o princípio transcendental do juízo reflexionante. A reflexão de nossa capacidade de julgar figura como o elemento que realiza a articulação entre natureza e liberdade como que prometendo a possibilidade de conciliação por meio da conformidade a fins – característica dos produtos de um entendimento livre – de objetos naturais, que podemos conhecer somente segundo a legalidade mecânica. A reflexão é o ponto de fusão entre liberdade e natureza que não possui domínio próprio, o que atesta que a capacidade de julgar é "uma faculdade puramente crítica e pré-doutrinal, que funda a lógica pura e extravasa o sistema"¹⁶⁰, como afirma Lebrun. Se ela possui um princípio e uma dedução transcendental não é para garantir a validade objetiva de seus conceitos, segundo as formas lógicas do juízo, mas somente no sentido de que enquanto juízo teleológico de reflexão ela "procede segundo conceitos", mas "que não determina os objetos"¹⁶¹. Aqui, o próprio sentido do transcendental se transforma, já que o princípio transcendental da reflexão do juízo não fornece mais a objetividade dos conceitos, mas reconfigura a própria forma do que é um conceito. A reflexão

¹⁵⁹ "Somos destinados *a priori* pela razão a promover, com todas as nossas forças, o maior bem no mundo, que consiste na união do maior bem-estar dos seres racionais no mundo com a suprema condição do bem no mundo, isto é, da felicidade universal com a moralidade mais conforme à lei. Nesse fim derradeiro [*Endzweck*]" a possibilidade da felicidade é problemática, mas a da moralidade é dogmática. Cf. *Ibid.*, p. 350.

¹⁶⁰ Lebrun, 2002, p. 387.

¹⁶¹ Kant, 2016, p. 95. Na CFJ, Kant unifica duas concepções de reflexão no juízo reflexivo que até então permaneciam distintas. A reflexão lógica, como atividade comparativa de transformação das representações particulares em conceitos universais, por meio da qual estes se originam: "Essa origem lógica dos conceitos – a origem segundo, tão-somente, a sua forma – consiste na reflexão pela qual uma representação comum a muitos objetos surge como a forma exigida pela faculdade de julgar", Kant, 2014, p. 187; e a reflexão transcendental, como atividade propriamente crítica de comparação pela qual descobrimos as condições subjetivas de formação de conceitos de objetos pela remissão das representações à sua origem, intelectual ou sensível: "O ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino reflexão transcendental (...) contém o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si" (B318-319). O princípio da reflexão no juízo, o da conformidade a fins da natureza, é o de uma atividade pré-objetiva que engendra conceitos, segundo a união de significados, mas conceitos que agora tem a figura da finalidade, e da interna, como veremos, como a forma da reflexão.

como a forma da "lei da especificação da natureza" já não tem mais a forma da simples subsunção esquemática do juízo determinante – a figura dos objetos da razão teórica –, mas da autodeterminação da razão em gêneros e espécies. Essa reflexão pré-objetiva é mais espantosa no juízo teleológico de reflexão, uma vez que a reflexão não é meramente subjetiva, como no juízo estético, mas do próprio objeto, e, assim, a formulação do princípio de conformidade a fins parece pressupor um entendimento transcendente em relação à natureza, justamente ao que Kant quer negar a possibilidade de conhecimento, para não frustrar as exigências de pureza e incondicionalidade que devem se vincular ao uso prático, e não à finitude da teoria que deve se restringir à natureza.

Na primeira introdução, Kant afirma que "essas formas mesmas não são pensadas como conformes a fins, mas apenas a relação delas entre si e a aptidão, em meio à sua grande diversidade, para um sistema lógico de conceitos empíricos"¹⁶². Ali Kant trata o princípio do juízo reflexionante como "técnica da natureza", em um sentido que já ressalta a conformidade a fins interna que tem em mente, uma vez que não são as próprias formas da natureza empírica que são conforme a fins, isto é, estas formas não são produto de uma inteligência exterior à natureza, mas são produtos da própria natureza. Segundo Lebrun, isto significa somente a "possibilidade permanente de classificação"¹⁶³ da natureza, já que indica a aptidão da diversidade de suas formas para um sistema lógico de conceitos empíricos. A técnica da natureza se contrapõe à mecânica da natureza, cuja ligação do múltiplo não depende de um conceito desta ligação¹⁶⁴. Com a noção de técnica da natureza ou simplesmente conformidade a fins, Kant já oferece uma outra figura de conceito na medida em que descreve uma relação entre conceito e objeto em que a unidade não é simplesmente exterior a uma multiplicidade já dada, mas constitui a organização essencial do próprio objeto. Kant define "fim" da seguinte forma: "o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina fim [*Zweck*], e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina conformidade a fins [*Zweckmäßigkeit*] da sua forma"¹⁶⁵. O conceito aqui é causa do objeto como seu fundamento

¹⁶² Ibid., p. 32.

¹⁶³ Lebrun, 2002, p. 365.

¹⁶⁴ Aqui já encontramos o germe da noção hegeliana de exterioridade do conceito e da ideia em relação, principalmente, à natureza inorgânica.

¹⁶⁵ Kant, 2016, p. 80. De forma similar também define fim como "o objeto de um conceito quando este é

real, o que claramente remete às discussões sobre a prova ontológica do Kant pré-crítico. Uma vez que os conceitos puros e o princípio da faculdade teórica não preenchem "integralmente a tarefa do Deus pré-crítico, já que eles não legitimam a ordem que se observa nas leis empíricas"¹⁶⁶, o princípio transcendental do juízo nos traz de volta à dimensão antepredicativa de Deus como fundamento real, não como existência cognoscível, mas como conceito de um juízo reflexionante que não tem mais a forma do objeto da experiência em geral, mas da reflexão animada por uma atividade antepredicativa. Diferentemente da CRP, os conceitos não são somente de coisas meramente possíveis, mas, como fim, o conceito é fundamento da realidade do objeto. Essa concepção de conceito, segundo a ideia de uma técnica da natureza, não pode ser a de um artífice exterior ou de uma intenção, mas a de uma causalidade da própria natureza distinta da causalidade mecânica, o que será fundamental para o conceito especulativo hegeliano.

É na discussão sobre o juízo teleológico que Kant introduz a distinção, celebrada por Hegel, entre finalidade relativa ou externa e interna. Primeiro, Kant distingue a finalidade intelectual ou formal, em que a possibilidade de alguma coisa objetiva conforme a fins, como um círculo, por exemplo, que pode servir a muitos fins, não depende de um fim determinado como seu fundamento real, mas somente de um fim esquematizado e mecânico, o que difere de um jardim, por exemplo, cuja finalidade é real ou material, em que a própria possibilidade do objeto como organizado seria inconcebível sem o conceito de seu fim próprio. A fim de compreender a finalidade própria das formas da natureza, além da distinção entre finalidade intelectual e real, é necessária a distinção entre finalidade externa e interna. Inicialmente Kant define a finalidade interna como aquela em que o efeito é o fim, é imediatamente um artefato, a fim de definir a finalidade externa como aquela em que o efeito é "o meio para arte de outros possíveis seres da natureza". O problema é que poderíamos compreender os produtos da finalidade meramente relativa como se fossem produtos da finalidade interna. Os rios são úteis para as plantas, pois espalham diferentes tipos de terra. O mar ao se retirar do continente em algumas áreas deixa bancos de areia que são propícios para o crescimento de pinheiros. Contudo, tanto o mar como os rios podem ser compreendidos sem nenhuma referência às

considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito em relação ao seu objeto é a finalidade (*forma finalis*)", Ibid., p. 116.

¹⁶⁶ Lebrun, 2002, p. 371.

plantas ou aos pinheiros, que são seus efeitos meramente exteriores ou relativos frente àqueles como os meios para sua produção. Não há coincidência entre causa e efeito, autoformação, mas dependência exterior e contingente. Já na finalidade interna, o meio não é externo ao fim, mas nela "tudo é fim e, reciprocamente, também meio"¹⁶⁷. Para isso é requerido que o produto da natureza seja também um fim da natureza.

Para, no entanto, julgar algo que se reconhece como um produto da natureza como sendo ao mesmo tempo um fim, portanto um fim da natureza [*Naturzweck*], já se requer – se não houver aí uma contradição – algo mais. Eu diria provisoriamente que uma coisa existe como fim da natureza *se é causa e efeito de si mesma*¹⁶⁸.

A noção de fim da natureza, assim como a de técnica da natureza, deveria soar contraditória, na medida em que natural é aquilo que não foi projetado e realizado em vista de um fim determinado de antemão, como o artefato. Com a definição de "causa e efeito de si mesma", Kant agora redefine a finalidade interna que seria contraditória caso pensada sob o modelo do artefato. A finalidade interna não só não é relativa, como na relação de conveniência entre rios e plantas na natureza, como também não pode ser pensada sob o modelo do artefato, em que o efeito é de fato um fim, e não mero meio, mas um fim que, uma vez que é predeterminado frente ao efeito, não pode ser aquele da coincidência entre causa e efeito, que agora define a finalidade interna. Com isso conseguimos pensar o tipo de causalidade daquilo que é fim da natureza, apesar de não podermos compreendê-lo, já que não possui lugar entre a causalidade mecânica natural, da finalidade relativa, e a causalidade prática por intenção, do artefato. "A organização da natureza não tem nada de análogo a nenhuma causalidade que conhecemos"¹⁶⁹.

O fim da natureza, como causa de si mesmo, possui três acepções. 1. No nível da espécie, o organismo ao produzir outro organismo da mesma espécie é tanto causa como efeito em sua produção contínua do gênero; 2. No nível do indivíduo, o organismo gera a si mesmo, ele cresce e forma a si mesmo e, assim, é causa e efeito de si mesmo por meio de um material que, quanto à composição, é seu próprio produto; 3. No nível das partes, elas também geram a si mesmas no sentido da causalidade recíproca, "a conservação de uma parte depende

¹⁶⁷ Kant, 2016, p. 271.

¹⁶⁸ Ibid., p. 266.

¹⁶⁹ Ibid., p. 270.

da conservação da outra"¹⁷⁰, as partes são causa e efeito de si mesmas. Estes três aspectos permitem compreender uma conformidade a fins que não é relativa ou que dependeria de uma intenção. Para isso, requer-se não só que as partes sejam possíveis somente por sua relação ao todo que lhe antecede, mas requer-se também que "as suas partes se liguem à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras"¹⁷¹. Este tipo de causalidade não teria nenhuma analogia com as que conhecemos, somente uma remota analogia com nossa causalidade prática segundo intenções, e que, por isso, deveria servir para que a faculdade de julgar "reflita sobre seu fundamento supremo"¹⁷².

Notemos que a finalidade interna fornece um outro modelo de relação entre conceito e objeto por meio de uma unidade real das partes com o todo e uma causalidade concreta da dependência recíproca. O conceito não é nem vazio e nem abstrato, mas é a forma concreta de efetivação de si mesmo do objeto. Na finalidade interna dos seres organizados da natureza encontramos o interior do conceito "fora", seu modo de relação é o das partes de um ser natural, não produzido intencionalmente. Também é fornecido assim uma noção de necessidade e normatividade menos estrita do que a da causalidade mecânica da natureza formal. "A conformidade a fins, como solução para o caos empírico, envolve um sentido mais fraco de necessidade e normatividade, um que permite graus de não conformidade (...) sem, assim, solapar o poder do juízo reflexivo em sua busca por unidade e ordem na natureza"¹⁷³. A necessidade interna do organismo aceita graus de não conformidade justamente por se vincular a um dever ser, assim como o dever moral pressupõe que podemos agir de forma diferente e mesmo contrária à que prescreve.

Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser (...) não posso dizer que a pedra devia servir para a construção. Somente do olho eu julgo que ele devia ser apto para a visão (...) Agora, esse dever contém uma necessidade que se diferencia claramente da físico-mecânica, pela qual uma coisa é possível segundo meras leis das causas eficientes (sem uma ideia anterior dessa coisa), e não pode ser determinada por leis meramente físicas

¹⁷⁰ Ibid., p. 267.

¹⁷¹ Ibid., p. 269.

¹⁷² Ibid., p. 271.

¹⁷³ Karen Ng, 2020, p. 55.

(empíricas)¹⁷⁴.

A necessidade das causas eficientes não admite desvio, uma vez que se segue à esquematização da sensibilidade e sua subsunção às regras do entendimento no juízo determinante. O dever de conformação ao conceito de fim, a que se compara o produto da natureza, não tem origem empírica, mas nasce do princípio transcendental da reflexão do juízo. No entanto, o próprio conceito do fim que deve ser realizado é plástico e depende do material sensível que lhe serve de base para sua reflexão. Deste modo, as normas que determinam a causalidade mecânica da natureza são formais e exteriores ao dado que por elas é subsumido no conceito da experiência em geral, e somente devido a esta formalidade sua necessidade é transcendental e universal. Estritamente falando, somente no orgânico há norma, um dever do produto natural, já que na natureza mecânica há apenas regras que determinam transcendentalmente aquilo o que o objeto é, sem comparação entre ser e dever ser. Tal comparação só é possível porque há autoformação no organismo, o que nos possibilita refletir sobre o conceito do todo ao qual suas partes parecem se conformar. E aqui é importante notar que, para que o fim não seja confundido com o conceito como regra do entendimento, o conceito de fim como forma reflexiva do particular não é uma norma formal, mas a própria relação de ação recíproca de suas partes, uma norma que emerge de modo imanente ao objeto. Assim, a contingência das leis empíricas nunca é inteiramente superada e se encontra no fundamento mesmo da necessidade interna e menos estrita do fim da natureza. Deste modo, tanto a unidade e a causalidade recíproca, como a necessidade interna, são aspectos da finalidade interna do conceito de fim que serão apropriados pela noção de conceito de Hegel.

Para voltarmos à apreciação de Hegel do entendimento intuitivo, que mesmo na CL ainda não é simplesmente abandonado¹⁷⁵, vejamos o que leva Kant à sua formulação. Após a analítica do juízo teleológico, Kant apresenta sua antinomia. A causalidade mecânica e a causalidade final são formuladas de modo a constituir duas proposições contraditórias: "toda geração de coisas materiais é possível segundo leis meramente mecânicas" e "a geração de

¹⁷⁴ Kant, 2016, p. 54-55.

¹⁷⁵ "Se Kant tivesse mantido naquela definição da verdade a ideia de um entendimento intuitivo [*anschauendes Verstandes*], então ele teria tratado essa ideia, a qual expressa a concordância exigida, não como um ente de razão [*Gedankending*], mas antes como a verdade", Hegel, 2018a, p. 54.

algumas dessas coisas não é possível segundo leis meramente mecânicas"¹⁷⁶, pois requer uma lei das causas finais. Hegel entenderá que esta antinomia é a mesma que a terceira antinomia da dialética transcendental da CRP, a primeira na forma da dialética entre mecanismo e teleologia e esta na forma da dialética entre necessidade e liberdade¹⁷⁷. No entanto, esta antinomia seria somente aparente, já que seria resultado da assunção de ambos princípios como constitutivos dos objetos da natureza material, uma confusão entre a autonomia do princípio meramente reflexivo da faculdade de julgar e a heteronomia da faculdade de julgar em seu uso determinante, em que o juízo deve se submeter à unidade objetiva da consciência de si como princípio do entendimento¹⁷⁸. Diversos sistemas na história da filosofia teriam afirmado unilateralmente o mecanismo ou a teleologia como princípio da natureza sem se ater ao fato de que o conceito de uma coisa como fim da natureza não pode ser estabelecido objetivamente por meio de juízos determinantes, mas decorre do princípio transcendental do juízo meramente reflexionante. O procedimento dogmático, que opera com os conceitos sem criticá-los, sem refletir sobre qual faculdade os origina, nega ou assume a causalidade final na natureza sem dar-se conta de que ela é inexplicável. Para que esta causalidade misteriosa possa ser pensada e utilizada na investigação da natureza ela deve ser pensada em analogia à causalidade final de um ser inteligente, de um entendimento, como causa suprema que intencionalmente criou a natureza como fim. Se é absurdo esperarmos "que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado" é porque somente por analogia a um entendimento divino operando intencionalmente poderíamos compreender a, de outro modo, inexplicável técnica da natureza.

A noção deste entendimento como intuitivo [*intuitiven Verstand*] serve de contraste ao nosso entendimento discursivo. Para um entendimento intuitivo não há diferença entre possibilidade e realidade de nossos conceitos, entre ser e pensamento, ele

¹⁷⁶ Ibid., p. 282.

¹⁷⁷ Hegel, 2018a, p. 217-218.

¹⁷⁸ "Toda aparência de uma antinomia entre as máximas do modo de explicação propriamente físico (mecânico) e do teleológico (técnico) se baseia, portanto, no seguinte: que um princípio da faculdade de julgar reflexionante seja confundido com um princípio da faculdade de julgar determinante, e a autonomia da primeira (que vale apenas subjetivamente para o nosso uso da razão em vista das leis particulares da experiência) seja confundida com a heteronomia da última, que tem de conduzir-se de acordo com as leis dadas pelo entendimento (universais ou particulares)", Ibid. p. 284-285.

vai do sinteticamente universal (da intuição de um todo enquanto tal) ao particular, isto é, do todo às partes; de modo que ele e sua representação do todo não contêm em si a contingência da conexão das partes (para tornar possível uma forma determinada do todo) de que necessita o nosso entendimento¹⁷⁹.

Em contraposição ao entendimento intuitivo, nosso entendimento discursivo produz conceitos universais a serem utilizados em juízos que só podem ser contingentes em relação à ordem empírica da natureza, a separação entre o pensamento e o ser é o que implica a possibilidade de caos empírico, sem o qual não haveria a possibilidade da misteriosa causalidade final na natureza que serve de princípio *a priori* para a reflexão no juízo. Kant quer enfatizar a necessidade da contingência da ordem empírica da natureza para a existência do problema mesmo da conformidade a fins nos produtos da natureza. Reformulando o argumento físico-teológico utilizado em *O Único Argumento*, de 1763, em vista da crença como reforço à moralidade, e não do conhecimento, a contingência da ordem empírica da natureza aponta para um entendimento que poderia ou não ter criado tais leis na forma em que as apreendemos. Ela atesta a liberdade do substrato suprassensível da natureza que não pode ser conhecido, mas somente crido. Por isso, a dialética termina com a sugestão de submissão do mecanismo à teleologia segundo o princípio do juízo reflexivo, já que, como mencionado, o fim derradeiro, a conciliação entre moralidade e felicidade, seria assim corroborado.

O que Hegel critica em Kant é a concepção de um entendimento intuitivo como o de um Deus, como arquiteto e criador, exterior ao mundo contingente, sendo que com a ideia de finalidade interna Kant já havia oferecido um modo determinado de compreensão da causalidade final na natureza que não precisava ser tomada como inexplicável, exceto se Kant visasse a separação estrita entre a finitude da natureza e a infinitude da vontade livre que, se colocada em um Deus exterior à natureza, poderia evitar a contradição na união entre teleologia e mecanismo por meio da possibilidade de pensarmos a subordinação deste àquela segundo o princípio da reflexão¹⁸⁰. Para Kant, o que podemos conhecer como real e objetivo é a natureza mecânica. Se Deus não pode ser conhecido como existente e somente crido é porque sua infinitude não é da ordem da finitude da natureza. O contrassenso para Hegel é

¹⁷⁹ Ibid. p. 303-304.

¹⁸⁰ "Só o que se pode é subordinar um (o mecanismo) ao outro (o tecnicismo intencional), o que pode perfeitamente acontecer segundo o princípio transcendental da finalidade de natureza", Ibid. p. 310-311.

que Kant teria apresentado o modo de efetivação objetiva de algo que é de certa forma incondicionado, como condição de si mesmo, lhe negando conhecimento em nome da impossibilidade de realização empírica dos fins prático-morais porque voltou a associá-los à felicidade no fim derradeiro, ou seja, a efetivação da incondicionalidade voltou a ser condicionada pela forma lógica da objetividade natural¹⁸¹. Daí a necessidade de um Deus exterior, que sustente a impossibilidade da realização prática da razão, do reino dos fins, no mundo natural, e a necessidade de que o absoluto seja reduzido ao sentimento na natureza.

Se Hegel identificava a imaginação transcendental ao entendimento intuitivo logo se vê que este não poderia ser o mesmo que Kant tinha em mente, uma vez que neles se manifestava a razão objetiva, a identidade absoluta anterior à separação entre sujeito e objeto, mas como unidade interna ao produto da natureza conforme a fins, no qual causa e efeito coincidiam na autoformação do organismo. Em FS, Hegel, ainda acompanhando Schelling, compreende a identidade objetiva entre sujeito e objeto da vida¹⁸² como uma identidade da razão que é apenas anunciada pelas antinomias produzidas pela reflexão do entendimento, que fornecem apenas o lado negativo do racional, e que necessitam de uma intuição transcendental, cuja figura ali é a do entendimento intuitivo, como mencionado. A identidade absoluta, a que acedemos pela razão, é uma identidade pré-conceitual, uma vez que o conceito e suas antinomias atestam apenas seu caráter finito e negativo, aquém do estatuto das ideias da razão¹⁸³. Se a vida é identidade objetiva entre sujeito e objeto que manifesta objetivamente a unidade da razão, ela mesma não poderia ser contraditória, uma vez que o são somente os conceitos finitos do entendimento. Assim, o princípio de autoformação da vida é ainda um absoluto pré-reflexivo, classicamente orgânico, irreduzível aos tormentos e involuções pelos quais a vida efetivamente se realiza. Somente com a FE e a CL a reflexão

¹⁸¹ "Quanto mais diametralmente essas filosofias se contrapuseram ao eudemonismo, tanto menos se afastaram dele (...) porque essa razão tem pura e simplesmente apenas esta orientação contra o empírico, o infinito em si é apenas em relação ao finito, então essas filosofias, na medida em que combatem o empírico, permaneceram imediatamente em sua esfera", Hegel, 2011a, p. 28-29.

¹⁸² No DS, Hegel opõe à identidade sujeito-objeto somente subjetiva, da filosofia transcendental de Kant e Fichte, a identidade sujeito-objeto objetiva do organismo, apropriando-se do uso schellingiano do binômio espinosano *natura naturans* e *natura naturata*. "Natureza como um mero produto (*natura naturata*) é o que chamamos de natureza como um objeto (disso apenas segue-se todo empirismo). Natureza como produtividade (*natura naturans*) é o que chamamos de natureza como sujeito (disso apenas segue-se toda teoria)", Schelling, I/3, 284.

¹⁸³ "O conceito puro é a idealidade e vacuidade absolutas, que tem o seu conteúdo e suas dimensões tão-somente na relação com o empírico", Hegel, 2011a, p. 29.

será assumida como a forma mesma do absoluto e lógica e metafísica coincidirão integralmente.

2.3 A caminho do absoluto como reflexão nele mesmo

Nos textos de juventude, anteriores ao período de Jena, a reflexão possui uma conotação majoritariamente negativa. Nos textos de Berna, até 1796, ela parece estar vinculada à filosofia dos pós-kantianos preocupados com as implicações teóricas a serem elaboradas a partir do projeto crítico, como Reinhold e Fichte. Assim, como Schelling no período, seus esforços partem da primazia da prática, mas, ao invés de se voltar para as consequências teóricas, Hegel emprega os resultados da nova filosofia contra a separação e o atomismo no âmbito da religião e da política. A positividade do cristianismo é o alvo devido ao enrijecimento e caráter objetivo¹⁸⁴ em que neste se encontra a livre consciência moral e a unidade da vida social que outrora vigeu sob os gregos. A unidade buscada só podia ser alcançada por meio da superação prática, da reforma das instituições sociais.

No período de Frankfurt, entre 1797 e 1799, sob a influência dos colegas Schelling e Hölderlin, Hegel se aproxima do discurso teórico e propriamente filosófico. Ele adota a posição "romântica" em que o ideal prático de unificação agora aparece também como princípio de unificação pré-reflexiva dos opostos, sujeito e objeto, pensamento e ser, universal e particular e etc., como nos conceitos de vida, amor e destino, os quais exprimiriam a autosupressão da própria reflexão e suas determinações formais. Hegel, similarmente a Schelling e Novalis, segundo Bernard Bourgeois "achava que a reflexão (recuo que põe à distância do ser e permite o retorno a ele, doravante posto) era um processo de objetivação, separação, oposição; de tal modo que refletir o ideal da juventude, isto é, a unidade das diferenças, é destruí-lo"¹⁸⁵. Porém, o fim do período de Frankfurt é marcado justamente pelo abandono de tal ideal, o da busca por um princípio pré-reflexivo de unificação daquilo que foi cindido pela reflexão, o que levará Hegel a aceitar que seu pensamento deve assumir a forma de sistema, portanto, a forma de uma filosofia da reflexão de cunho pós-kantiano. O

¹⁸⁴ "ali ela [a reflexão] significa a atividade do homem que se separa da efetividade e restitui [*ersetzt*] no pensamento aquilo que ele não tem na efetividade", Kang, p. 29.

¹⁸⁵ *Apresentação da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, In: Hegel, 1995a, p. 386.

ponto de virada é claramente posto em uma carta a Schelling de 2 novembro de 1800, dois meses antes de partir a seu encontro em Jena, em que sinaliza um movimento de aproximação ao seu trabalho de desenvolvimento das implicações teóricas do criticismo:

Em minha formação científica – que começou pelas necessidades mais elementares do homem –, eu deveria necessariamente ser impelido à ciência, e o ideal de minha juventude devia necessariamente tornar-se uma forma da reflexão, transformar-se em um sistema¹⁸⁶.

No período intermediário de Jena, Hegel acolhe a reflexão como o instrumento da filosofia especulativa para a apreensão do absoluto. Antecipando um movimento que poderia ser caracterizado, conforme nossa interpretação, como a típica superação dialética – que Schelling nunca aceitará –: o que se apresentava como simples obstáculo reflexivo é tornado a própria solução que se procurava. Porém, ainda não encontramos ali a concepção mais radical de reflexão da FE, na qual o próprio absoluto se reflete nele mesmo. No DS, de 1801, a necessidade da filosofia é trazida novamente em vista da superação das cisões da modernidade. Hegel afirma ali que "a cisão [*Entzweiung*] é a fonte da necessidade da filosofia"¹⁸⁷ e que "quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam sua relação viva e ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia"¹⁸⁸. À primeira vista, Hegel parece apenas um discípulo do tipo de filosofia da natureza e metafísica da identidade que Schelling havia acabado de elaborar. A cisão apresenta o duplo caráter de cisão ideal e real, do "sujeito-objeto subjetivo", como apresentado nas filosofias de Kant e Fichte, mas também do "sujeito-objeto objetivo"¹⁸⁹, como na filosofia da natureza schellingiana que Hegel contrapunha ao idealismo subjetivo de Fichte. No entanto, por meio da distinção, que não era realizada em seus escritos prévios, entre entendimento e razão, a reflexão será assumida como a atividade da razão incumbida de superar, em sua construção do absoluto, as cisões efetuadas pelo entendimento¹⁹⁰. Por mais que Schelling assumisse que a exposição de sua filosofia tivesse de ter a forma da

¹⁸⁶ Hegel apud Ibid., p. 385-386.

¹⁸⁷ Hegel, 2003, p. 37.

¹⁸⁸ Ibid., p. 38.

¹⁸⁹ "Para que a identidade absoluta seja o princípio de todo um sistema é necessário que o sujeito e o objeto sejam *ambos* postos como sujeito-objeto", Ibid., p. 93.

¹⁹⁰ "A forma que revestirá a necessidade da filosofia, se tivesse de ser expressa como pressuposto, fornece a transição da necessidade da filosofia para o instrumento do filosofar, para a reflexão como razão. O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é tarefa da filosofia", Ibid., p. 41. Contudo, a contradição

reflexão, esta não podia aparecer como a forma da razão mesma, já que, na filosofia da identidade, a razão era o âmbito da própria identidade absoluta, anterior à separação entre sujeito e objeto. No entanto, a lógica, concebida como âmbito das categorias da finitude que necessariamente engendram antinomias e contradições quando consideradas do ponto de vista da totalidade, servia ainda como mera propedêutica ao conhecimento infinito racional da metafísica. No *Jenaer Systementwürfe* de 1804/05¹⁹¹, a primeira parte do sistema, que posteriormente corresponderá somente à CL, é dividida entre lógica e metafísica, como seções distintas, atestando ainda a não correspondência integral da reflexão do finito frente à infinitude e o absoluto ele mesmo. Referindo-se a este esboço, Kang afirma que

partindo da ideia de que o infinito, como unidade do finito e do infinito, deve ser o suporte da determinação finita, ou seja, da oposição, a concepção de sistema de Hegel leva à lógica, enquanto conhecer finito, à metafísica, como conhecer infinito (...) Portanto, na lógica domina ainda uma oposição entre nossa reflexão e aquele objeto, ao passo que a metafísica, o âmbito da reflexão absoluta, realiza a unificação entre sujeito e objeto¹⁹².

É somente com a FE que lógica e metafísica se fundem em um só movimento, como absoluto que se reflete em si mesmo e no qual a reflexão é reflexão do conteúdo nele mesmo.

A inclusão da negatividade no seio do absoluto, como cisão da substância que é a própria cisão da subjetividade, é o que leva à proposição fundamental da filosofia hegeliana no prefácio da FE de que "o verdadeiro se exprime não só como substância, mas precisamente como sujeito"¹⁹³. Nesta concepção de reflexão já se apresenta de modo mais determinado a diferença entre reflexão exterior kantiana e reflexão especulativa, exposta na doutrina da essência como reflexão determinante. A negatividade, como motor tanto do Si como do absoluto é o que permite à reflexão, o reconhecimento de seu Si, de seu próprio agir, no movimento negativo do objeto que antes lhe aparecia como algo inteiramente exterior¹⁹⁴. Tal agir, ao longo da progressão das figuras da consciência, se mostrará não só como o agir de uma consciência individual, mas do espírito – o "Eu que é Nós, Nós que é Eu"¹⁹⁵. Desse

¹⁹¹ Hegel, *Jenaer Systementwürfe (II): Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

¹⁹² Kang, 1999, pp. 90-91.

¹⁹³ Hegel, 2011b, p. 34.

¹⁹⁴ No prefácio à FE, Hegel descreve o que nos parece umas das descrições mais bem resumidas da reflexão dialética: "Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito", *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 142

modo, a reflexão, não sobre, mas do próprio objeto da consciência em sua negatividade abre-a para a dimensão transindividual da socialidade da razão¹⁹⁶, cujo palco é a história do espírito¹⁹⁷.

No entanto, Hegel rejeitará contundentemente o método de partida do absoluto, de Fichte e Schelling. Para ele, tal ponto de partida pressupõe que a filosofia seja uma atividade para poucos escolhidos que, de antemão à exposição, já habitariam a perspectiva filosófica. A noção de intuição transcendental da identidade absoluta previne a ideia de uma apresentação, universalmente acessível, do caminho que vai da consciência comum à perspectiva filosófico-especulativa, da qual Hegel parte na CL como início da *Wissenschaft*, e cuja condição é o saber absoluto ou absolvido da oposição entre sujeito e objeto. "O que esta 'Fenomenologia do espírito' apresenta é o devir da ciência em geral ou do saber" que nada tem "a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola"¹⁹⁸. A famosa acusação de Hegel de que o absoluto compreendido como a identidade $A = A$, tomado como ponto de partida, é "a noite em que 'todos os gatos são pardos'" refere-se justamente à mencionada identidade absoluta em que todo finito se dissolve sem que seja possível estabelecer um processo de desenvolvimento determinado por meio da negação enquanto motor deste movimento. A lógica deste processo antinômico ou dialético é apresentada enquanto tal somente na CL, que substitui a antiga metafísica em toda sua extensão, agora tornada simplesmente o desenvolvimento crítico de suas próprias categorias. De modo que o absoluto, mesmo no início da CL, não pode ser pensado como uma identidade ou totalidade pré-reflexiva, mas é somente o processo reflexivo que apresenta o fracasso de sua rígida pressuposição. Assim, a crítica recorrente de Fichte a Kant, e de Schelling a Fichte, de que sua concepção de fundamento era ainda demasiado formal, uma vez que ainda

¹⁹⁶ No que Brandom corretamente identifica a passagem de Kant a Hegel ao advento da consciência de que "toda constituição transcendental é uma instituição social", Brandom, 2002, p. 48, passo crucial da passagem do transcendental ao especulativo.

¹⁹⁷ As linhas gerais da história do espírito hegeliana são oriundas do Sistema do Idealismo Transcendental (1800) de Schelling em que a filosofia torna-se a elaboração da história da consciência de si por meio das diferentes "épocas" que a constituíram, do mesmo modo que na FE o espírito se constitui através das diversas figuras da consciência. "De resto, o meio pelo qual o autor tentou alcançar seu objetivo de apresentar o idealismo em toda sua extensão consistiu em expor todas as partes da filosofia em um só encadeamento contínuo e em apresentar toda a filosofia como aquilo que de fato ela é, ou seja, como a história progressiva da consciência de si, para a qual aquilo que foi sedimentado na experiência serviria, por assim dizer, apenas de memorial [*Denkmal*] e de documento", Schelling, I/3, 331.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 40

pressupunha a cisão reflexiva entre sujeito e objeto em alguma medida, ganha outros contornos: o formalismo da identidade absoluta de Schelling deve-se à pressuposição de que o absoluto deva ser aquela unidade anterior à cisão própria ao juízo, unidade que Hölderlin havia chamado de ser¹⁹⁹. Na CL, Hegel mostrará como o impasse constitutivo da reflexão deve ser sustentado como a forma da unidade para que não retornemos à concepção de fundamento pensado como identidade absoluta, de onde não se poderia pensar como se chega à diferença e à cisão.

¹⁹⁹ Cf. Juízo e Ser, In: Hölderlin, 1988, p. 37-39.

Parte 2 - A cisão fundamental do Conceito na Ciência da Lógica

Capítulo 3. A negatividade absoluta da essência: reflexão, contradição e contingência

3.1 O projeto da *Ciência da Lógica*

Na CL, Hegel empreende uma análise extensiva das categorias, ou puras determinações de pensamentos [*Denkbestimmungen*]. Seu propósito é o de fornecer, de modo rigoroso, uma crítica das categorias naturalizadas do pensamento, cujo sentido usualmente tomamos por certo, e que ao mesmo tempo consista em sua apresentação²⁰⁰. A CL tem como pressuposto o ponto de vista especulativo, no qual as determinações de pensamento são consideradas nelas mesmas e não na oposição a um objeto. Este ponto de vista é fornecido pela FE, onde Hegel expôs o movimento progressivo de oposição da consciência, passando por todas as formas de relação desta a seu objeto, até o saber absoluto onde “a separação do objeto e da certeza de si mesmo se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas.”²⁰¹, libertando a ciência da oposição da consciência. Deste modo, há um paralelo entre a dedução transcendental kantiana, que fundamenta a objetividade das categorias, e o saldo especulativo deduzido²⁰² na FE já que no saber absoluto a forma objetiva da verdade se mostra idêntica à forma do Si que-sabe²⁰³.

A consideração especulativa necessária ao ponto de partida da CL não implica que as

²⁰⁰ "A lógica hegeliana é, segundo a ideia metódica que lhe serve de fundamento, unidade entre crítica e apresentação [*Darstellung*] da metafísica", Theunissen, 1994, p. 16.

²⁰¹ Hegel, 2016, p. 52.

²⁰² “O conceito da ciência pura e a sua dedução são dessa maneira pressupostos do presente tratado, tendo em vista que a *Fenomenologia do espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo”, Hegel, 2016, p. 52

²⁰³ "Se na 'Fenomenologia do Espírito' cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se supera [*aufhebt*]; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo superar; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe", Hegel, 2011b, p. 543. O saber absoluto, em que o conteúdo tem a forma do si, nada mais é do que o saber absolvido da oposição. Este é o saber do espírito absoluto na medida em que encontramos a forma do Si, do conceito, tanto na natureza, como extrusão [*Entäusserung*] do conceito no espaço, como na história, como extrusão conceito no tempo. O saber absoluto não é saber do absoluto, mas a perspectiva especulativa de que todo objeto da consciência ou da razão sempre já está mediado pela socialidade do espírito.

puras determinações de pensamento que serão ali abordadas tenham algum tipo de existência à parte daquilo que é por elas atravessado. As categorias permeiam toda atividade humana na medida em que é mediada pela linguagem²⁰⁴, o lógico [*das Logische*] se insere em todo comportamento humano, "no seu sentir, intuir, desejar, na sua necessidade [*Bedürfnis*], na sua pulsão [*Trieb*] e, por meio disso, em geral, torna-o algo humano"²⁰⁵. Porém, por mais que as categorias só tenham uma existência na medida em que se inserem no comportamento humano, sua gênese deve ser absolutamente imanente, sem nenhum ponto de apoio externo ou pressuposição quanto à natureza do pensamento e de seu outro. A seção introdutória da *Lógica da Enciclopédia* referente às posições do pensamento a respeito da objetividade²⁰⁶ também tem a função de preparar o leitor para o ponto de vista especulativo, necessário à leitura da CL, libertando-o de todas pressuposições quanto ao pensamento. Kant e o empirismo tem o mérito comum de terem tomado a experiência como um "firme ponto de apoio ante a possibilidade de poder tudo provar no terreno das determinações finitas"²⁰⁷, como era o caso da metafísica racionalista. Porém, contra as objeções do empirismo cético humeano de que as determinações da universalidade e da necessidade seriam injustificadas, baseadas em hábitos contingentes, já que não se encontravam na empiria, a filosofia crítica mostrou que estas determinações de pensamento tem uma origem transcendental, *a priori*, na espontaneidade do pensar que condiciona formalmente todo objeto da experiência possível. Assim, Kant não rejeitaria o princípio empirista da experiência como fonte do conhecimento, ao mesmo tempo em que garantiria objetividade às determinações da universalidade e da necessidade. A filosofia crítica, então, "assumiu por tarefa examinar em que medida, de modo geral, as formas do pensar são capazes de proporcionar o conhecimento

²⁰⁴ "As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na linguagem do ser humano (...) A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, precisamente: o mesmo é sua própria natureza peculiar.", Hegel, 2016, p.32. Neste sentido, utilizaremos pensamento e linguagem como intercambiáveis, uma vez que aquele só existe nela. "As palavras se tornam um ser-aí vivificante pelo pensamento. Esse ser-aí é absolutamente necessário a nossos pensamentos. Só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da objetividade, do ser distinto de nossa interioridade", ECF, adendo para. 462, p. 255. Elaboraremos a questão da relação entre lógica e linguagem em uma seção própria.

²⁰⁵ Hegel, 2016, p.32

²⁰⁶ Hegel, 1995a, p.63-171

²⁰⁷ Ibid., p. 102.

da verdade"²⁰⁸. Este seria o grande passo da filosofia crítica, desvelar os pressupostos da velha metafísica, que admitia o uso naturalizado de suas determinações sem seu exame adequado a fim de determinar sua aplicabilidade ao verdadeiro, ao absoluto.

Porém, para Hegel, o exame das categorias não foi radical o suficiente e Kant ainda pressupôs demais sobre a natureza do pensamento. Sua dedução metafísica das categorias se assenta sobre a assunção de que o pensamento é fundamentalmente a faculdade de julgar determinante e que, portanto, as categorias decorrem dos diferentes tipos de juízos que conhecemos através da lógica tradicional.

Como é bem conhecido, a filosofia kantiana portou-se muito à vontade no descobrimento das categorias. O Eu, a unidade da consciência-de-si, é totalmente abstrato e completamente indeterminado; como, pois, chegar às determinações do Eu, das categorias? Felizmente na lógica habitual já se encontram, empiricamente dadas, as diversas espécies de juízos. Ora, julgar é pensar um objeto determinado. As diversas maneiras de julgar, já bem enumeradas, fornecem, portanto, as diversas determinações do pensar²⁰⁹.

Note-se que a crítica aqui é orientada à descoberta das categorias através das diversas espécies de juízos que já se encontrariam empiricamente dadas. Hegel tem consciência de que Kant procurou desvelar a gênese *a priori* das categorias e esta crítica se volta contra a assunção precipitada da própria natureza do pensamento e, conseqüentemente, do que ele toma como dado pela lógica tradicional²¹⁰. Kant, assim como os racionalistas da *Schulmetaphysik*, não teria examinado “se a forma do juízo podia ser a forma da verdade”²¹¹ e teria simplesmente adotado os tipos de juízo dos lógicos que, por sua vez, também teriam simplesmente encontrado empiricamente estes juízos e categorias sem as terem derivado ou provado²¹². Neste sentido, podemos afirmar que Kant ainda pressupôs demais e não atingiu

²⁰⁸ Ibid., p. 109.

²⁰⁹ Ibid. p.111

²¹⁰ “Ele (Kant) acolhe a partir da *lógica formal* como *dados* a conexão *determinada*, os conceitos de relação e os próprios princípios sintéticos; a dedução dos mesmos teria de ser a apresentação da passagem daquela unidade simples da consciência de si para essas suas determinações e diferenças; mas Kant se poupou de mostrar esse progredir veridicamente sintético, do conceito que produz a si mesmo”, Hegel, 2018a, p. 276.

²¹¹ Hegel, 1995a, p. 90.

²¹² “No tratamento habitual da lógica ocorrem várias divisões e espécies de conceitos. Nisso salta imediatamente aos olhos a inconseqüência segundo a qual as espécies são introduzidas: conforme a quantidade, a qualidade, etc. *Há* tais e tais conceitos. 'Há' não expressa nenhuma outra justificação senão a de que se *encontram* tais espécies e elas se mostram segundo a *experiência*. Dessa maneira, obtém-se uma lógica empírica (...) ela se permite para si mesma fazer o contrário do que prescreve como regra, a saber, que os conceitos devem ser derivados e as proposições científicas (...) devem ser provadas”, Hegel, 2018a, p. 79.

suas próprias exigências que seriam as de uma verdadeira ciência da lógica, a de deduzir tais categorias do próprio pensamento²¹³.

Hegel, na introdução à CL, contrapõe à Kant a necessidade de uma dedução imanente das formas do pensamento ao afirmar que a filosofia crítica não as considerou “em si e para si mesmas segundo seu conteúdo peculiar (...) de modo que não se tratou de uma dedução delas mesmas e nelas mesmas ou de uma dedução das mesmas como de formas subjetivas-lógicas e muito menos de uma consideração dialética”²¹⁴. Tal é o empreendimento que anima a CL e que intenta radicalizar o princípio da própria filosofia crítica de que a razão examine a si mesma sem nenhum prejuízo herdado ou pressuposto.

Entretanto, foi devido à permanência de uma concepção representacional do pensamento, elemento comum a todas as posições a respeito da objetividade, que o espírito especulativo da crítica kantiana se manteve em contradição com a letra²¹⁵. Hegel endossa a crítica kantiana à metafísica precisamente por ela referir-se aos seus objetos como se tratassem de representações do que existe e não de totalidades puramente racionais. O emprego sem crítica das determinações de pensamento na *metaphysica specialis* resultava no fato de que, por mais que seus objetos fossem totalidades pertencentes à razão, a metafísica “os recebia da representação, punha-os no fundamento como sujeitos dados já prontos, pela aplicação que lhes fazia das determinações de entendimento”²¹⁶. Estas totalidades racionais, as ideias, seriam conceitos produzidos pela razão nos quais a condicionalidade e finitude das categorias seriam superadas. No entanto, Kant confere objetividade somente aos conceitos de entendimento, as categorias, uma vez que se aplicam exclusivamente à intuição para que se preencham de conteúdo e confirmem determinidade aos objetos empíricos. O avesso da limitação da razão à aplicação das categorias à intuição dos fenômenos é a formulação da

²¹³ Longuenesse procurou mostrar a função fundamental das funções lógicas dos juízos como fio condutor tanto da dedução transcendental como da análise dos princípios. Contudo, ao argumentar que “as formas lógicas do juízo são formas das atividades mentais, e a dedução transcendental das categorias consiste em mostrar que estas atividades mentais são necessárias para qualquer representação” (1998, p. 5) o caráter empírico da dedução metafísica se mantém para Hegel, já que o Eu mental em que se originam é inteiramente abstrato e formal, não permitindo uma dedução imanente e recíproca a partir do próprio conteúdos das categorias.

²¹⁴ Ibid. p.26

²¹⁵ Descompasso que Hegel já anunciava no DS: “A filosofia kantiana precisou que o seu espírito fosse separado da sua letra e que o puro princípio especulativo fosse destacado do restante, que pertencia à reflexão raciocinante ou podia ser utilizado a favor dela”, Hegel, 2003, p. 29.

²¹⁶ Ibid. p. 93

coisa em si, como indicio maior da permanência de Kant no interior do pensamento representativo.

Hegel não aceita a noção kantiana de coisa em si em sua dupla dimensão limitadora: tanto como limite externo, origem não-sensível dos fenômenos²¹⁷ ou como limite interno, ideia contraditória da razão²¹⁸. Kant – que se apega dogmaticamente à concepção de que a orientação fundamental do pensamento especulativo é em direção a coisas e de que nele as representamos – então formula a noção de coisa em si como uma abstração da nossa experiência das coisas, abstração vazia formada à imagem e semelhança do Eu abstrato que a produz²¹⁹. Com isso, ele não consegue desenvolver uma concepção do em si, do absoluto, como movimento negativo de autodeterminação do conceito como aquilo no que reside o que de fato as coisas são. Uma vez que Hegel leva a cabo o “espírito” crítico de abolição do transcendente e, ao mesmo tempo, fala no “em si das coisas”²²⁰, ele não visa uma possível dimensão das coisas para além do que experimentamos que elas sejam, mas a própria natureza do ser que é revelada em nossa experiência e cuja forma aporética é integralmente articulada pelo puro pensamento especulativo²²¹. Esta face da coisa em si como uma

²¹⁷ "Decorre naturalmente do conceito de um fenômeno [*Erscheinung*] em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade" (A252). Não entraremos no detalhe do problema da supressão desta formulação do númeno na segunda edição, mas indicaremos apenas que ela se deve à possibilidade de confusão entre númeno no sentido negativo, cuja função deveria ser limitadora de modo exterior ao fenômeno, e objeto transcendental, que possui uma função de indeterminação produtiva interior ao fenômeno, segundo a dedução-A. Podemos atestar a persistência desta ambiguidade do númeno nas tentativas de superação de sua conotação exterior pelos pós-kantianos de primeira leva como Jacobi e Fichte, por exemplo.

²¹⁸ Jules Vuillemin já apontava para este duplo caráter ao afirmar que a coisa em si por um lado, "significa apenas a totalidade ideal das determinações que desenha o movimento espontâneo do conhecimento: ela é ideia reguladora (...) Mas, ao mesmo tempo, a definição da sensação como afecção pela coisa em si remete a determinação concreta da determinação epistemológica à uma coisa em si entendida de modo inteiramente diferente como a fonte real, ainda que incognoscível, da realidade", Vuillemin, 1954, p. 10. Indicaremos uma outra noção de limitação interna mais à frente, não pela coisa em si, mas por certa interpretação do objeto transcendental na edição A.

²¹⁹ Hegel define a coisa em si na seção sobre a filosofia crítica da *Enciclopédia* como "o *completamente abstrato*, o totalmente *vazio*, ainda determinado somente como [algo] *além*; o *negativo* da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. (...) é apenas o *produto* do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração, do Eu vazio (...) só se deve admirar de tantas vezes ter lido, repetidamente que não se sabe o que é a *coisa em si*; e nada é mais fácil que saber isso", Hegel, 1995a, p. 115.

²²⁰ Ibid. p.110

²²¹ Houlgate, 2006, p.131. Contudo, discordamos de Houlgate quando afirma que "as palavras 'conceito', 'juízo' e 'silogismo' nomeiam estruturas na natureza e, portanto, no próprio ser, não apenas formas do

abstração isenta de determinações que não a de um além pode ser compreendida como a indeterminação da existência antepredicativa que Hegel trará de volta para o interior do pensamento, não mais como predicado da representação do absoluto, mas como indeterminação constituinte do próprio movimento de aparecimento do fenômeno, como veremos.

A consideração das ideias da razão como coisa em si é a outra faceta problemática desta noção. Por um lado, Hegel elogia a descoberta das antinomias como resultado do uso objetivo e constituinte das ideias cosmológicas, mas lamenta que a filosofia crítica tenha recusado objetividade à dialética. Kant compreende a dialética como "ilusão natural e inevitável, assente em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos" (B354). A antinomia, como representante maior da dialética kantiana para Hegel, é o conflito entre duas proposições contraditórias referentes a um mesmo objeto no qual não se pode decidir nem por uma nem por outra. Tal conflito ocorreria quando o mundo, enquanto totalidade dos fenômenos, constituísse o objeto de aplicação das finitas categorias do entendimento. As ideias cosmológicas se veriam, então, enredadas por uma série de contradições ao aparecer, por exemplo, como finito e infinito no espaço e no tempo. Para Hegel, a afirmação kantiana de que a "contradição, que é posta pelas determinações de entendimento no racional, é essencial e necessária – deve ser considerada um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos"²²².

Porém, a recusa de objetividade à contradição, o não reconhecimento de que ela se encontra "em todos os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e ideias"²²³, não consistindo apenas nas quatro antinomias abordadas na dialética transcendental, atesta o resquício dogmático do pensamento kantiano que ainda pressuporia que a natureza fundamental do pensamento seja de que ele se orienta a coisas e que com elas nos relacionamos mediante representações. Esta assunção quanto a natureza do pensamento

entendimento e da razão humanas. Eles são, portanto, estruturas ontológicas, bem como lógicas – estruturas de ser, bem como categorias de pensamento", *Ibid.*, p. 116. A leitura de Houlgate da lógica hegeliana como estrutura ontológica, por mais que tenha sua importância na contraposição às leituras metafisicamente desinfladas, pode perder de vista o caráter radicalmente antepredicativo da negatividade absoluta e assimilar muito rapidamente a estrutura categorial da predicação judicativa à estrutura ontológica no sentido de uma estrutura não discursiva das próprias coisas, independente da linguagem que as articula, mas cuja estrutura ainda é a da predicação e do silogismo.

²²² Hegel, 1995a, p. 120.

²²³ *Ibid.*, p. 121. Nos deteremos sobre a questão da contradição objetiva em Hegel mais à frente.

também ocultaria uma pressuposição fundamental quanto a natureza do ser, das próprias coisas, ou seja, uma pressuposição ontológica. Kant assumiria a posição de que a negação seria somente um aspecto interior aos pensamentos determinados do sujeito e, portanto, ao alcançar o resultado de que a totalidade dos fenômenos, o mundo, se revela como algo contraditório, isso diria respeito somente ao modo como nos relacionamos e pensamos as coisas do mundo e não às próprias coisas. É por isso que Hegel caracteriza a solução kantiana de negar objetividade à contradição e às ideias da razão, as confinando em uma subjetividade finita, como consistindo "em uma ternura para com as coisas do mundo", na qual "não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição, senão que essa mácula só pertenceria à razão pensante"²²⁴. Nesta suposta humildade do pensamento se ocultaria uma determinação de pensamento sobre a própria natureza das coisas que não diz seu nome²²⁵.

No entanto, quando Hegel fala na "ternura para com as coisas do mundo" de Kant, ele não se refere às coisas em si, nem na figura das ideias nem na figura do númeno, uma vez que sua função é negativa, como limite do cognoscível, mas refere-se às representações que temos das coisas no mundo. A pressuposição ontológica característica do pensamento representativo de Kant não é simplesmente a de que temos representações de coisas no mundo lá fora que são representadas por estas representações, já que a objetividade do conhecimento já foi "internalizada" e não temos acesso ao em si das coisas, mas somente às representações sensíveis que devem concordar com as representações intelectuais, os conceitos. O que o pensamento representativo toma irrefletidamente por pressuposto é uma sintaxe do pensamento, uma forma da conjugação de elementos que não é ela mesma considerada um conteúdo. O lugar próprio da representação no sistema é na psicologia do

²²⁴ Ibid., p. 120.

²²⁵ Para Hegel, a suposta humildade da filosofia crítica ao reconhecer os limites do conhecimento humano quanto ao absoluto, o infinito, se mostra na verdade como uma arrogância, já que deve necessariamente supor a possibilidade de um intelecto que possa ter uma apreensão não-finita, não-sensível, do absoluto, do infinito. Porém, tal concepção do infinito seria muito limitada, pois teria como modelo a própria limitação da finitude espaço-temporal, que pressuporia então a possibilidade de uma mente capaz de apreender, "contar" todas as coisas no mundo. Esta seria na verdade a perspectiva corrente do senso-comum, do pensamento representativo que se mede pela apreensão das coisas. Hegel chega a comparar sardonicamente a perspectiva kantiana de uma mente infinita com o modo com que um pobre organista de igreja tenta explicar a grandeza de Deus a um simples camponês: "O pastor Briese falou comigo ontem sobre a grandeza do amor de Deus, e eu tive a ideia de que assim como você conhece cada indivíduo da aldeia pelo nome, o amado Deus conhece cada pardal, cada pintassilgo, cada ácaro, cada mosca...", Hegel, Band 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 1986, p. 477.

espírito subjetivo entre intuição e pensamento²²⁶. Porém, Hegel utiliza o termo recorrentemente na lógica para designar a sintaxe do entendimento incapaz de assumir a perspectiva especulativa da razão. Na introdução à *Enciclopédia*, Hegel apresenta a distinção entre o sensível, a representação e o pensamento, principalmente para distinguir estes dois últimos. A determinação do sensível é a singularidade e sua forma geral é a do ser "fora-um-do-outro" [*Außereinander*], cujas formas específicas são a espacial, o ser "ao-lado-um-do-outro" [*Nebeneinander*], e a temporal, o ser "depois-um-do-outro" [*Nacheinander*]. Já "o representar tem tal matéria sensível por conteúdo; mas posta na determinação do *meu*, [a saber], de que tal conteúdo está em mim; e [na determinação] da *universalidade*, da relação-a-si, da *simplicidade*"²²⁷. A representação pode ter por conteúdo não só a matéria sensível na intuição, mas também uma matéria originada no próprio pensar, como o jurídico, o ético, o religioso, o que dificulta distinguir a representação do pensamento. Uma vez que o conteúdo das representações pode inclusive ser o mesmo do pensamento absoluto, como na religião, e já há uma universalidade da representação, na medida em que é predicado do Eu, contudo, sua forma ainda é a mesma do sensível, tem a forma espacial do "uma-ao-lado-da-outra", elas se conectam pelo simples também²²⁸.

A forma do fora-um-do-outro da representação, assumida como forma do pensamento em Kant, manifesta-se inclusive na assunção da lógica formal como cânone incontestado de toda crítica teórica e prática. A identidade abstrata no fundamento do princípio de contradição atesta a origem empírica da lógica não só nos tipos de juízo como achados históricos, mas também na forma rígida do fora-um-do-outro que a lógica formal guarda incontestado da sensibilidade²²⁹. Neste sentido, por mais que Hegel ressalte que as categorias não são meras formas do entendimento destituídas de conteúdo, como os vazios conceitos sem intuição de

²²⁶ Comentaremos esta seção no excurso final sobre lógica e linguagem. Mas gostaríamos de já indicar o paralelo que há entre os três momentos da psicologia racional, a intuição, representação e pensamento, com os momentos da lógica, doutrina do ser, da essência e do conceito. Cf. Hegel, 2018a, p. 47.

²²⁷ Hegel, 1995a, p. 70.

²²⁸ "A representação aqui coincide com o entendimento, que só se diferencia dela por relações de universal e particular, de causa e efeito etc., e por isso relações de necessidade entre as determinações isoladas, da representação; enquanto essa as deixa em seu espaço indeterminado, uma ao lado da outra, ligadas pelo simples também", *Ibid.*, p. 71.

²²⁹ "Assim como pensamento finito isola as Ideias para não as confundir com os objetos de que elas preservam o estatuto, assim também a lógica formal só faz tanta questão de separar-se do "real" porque assimilou este último ao "sensível" e ao "mundano"; 'o pensamento que é formal e que toma o sensível por única realidade', escreve Hegel", Lebrun, 2006, p. 391.

Kant, mas consistem elas mesmas em um conteúdo, sua censura a Kant por tomar empiricamente os tipos de juízo da lógica formal revela, à luz da forma da representação, que o problema não era seu formalismo, mas que este não teria sido formal o suficiente. A única maneira de contestar a sintaxe representativa pressuposta pelo uso da lógica formal como cânone assumido é transformando essas próprias determinações formais como conteúdo de uma forma absoluta. Longe de um aprofundamento em um formalismo vazio e abstrato, a estratégia hegeliana é aquela que revela o verdadeiro impasse de um formalismo rigoroso que leva a pureza da forma ao seu ponto de inconsistência fundamental como manifestação de seu conteúdo mesmo. Deste modo, Hegel não expande o campo transcendental, o tornando histórico ou social, mas o esvazia como momento do conteúdo por meio da subtração da assunção da sintaxe implícita da representação e do entendimento²³⁰.

Como apresentado, para Hegel, Kant foi além do entendimento ao assumir a irreduzibilidade das antinomias da razão e com suas noções de apercepção e de finalidade interna. Por isso, não é possível simplesmente identificar a segunda posição do pensamento em relação à objetividade com o segundo momento de "todo lógico-real", segundo a famosa definição que abre a pequena lógica.

O lógico [*Das Logische*] tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato

²³⁰ "A radicalização de Kant por Hegel, portanto, não pode consistir simplesmente em engrossar as condições transcendentais da experiência – por exemplo, pluralizando a primeira pessoa do "eu penso" ou, o que dá no mesmo, historicizando suas condições de possibilidade. Esta é, claro, a fórmula padrão: Hegel = Kant + sociabilidade, ou Hegel = Kant + história. Nossa proposição é exatamente oposta: a inovação de Hegel é mostrar como o projeto da filosofia transcendental deve culminar em um esvaziamento radical das condições transcendentais da própria subjetividade. O objetivo não é adicionar coisas, mas sim subtrair – levar a formalização a um tal ponto para permitir que a própria matéria apareça em sua incompletude e inconsistência. Essa subtração não recua diante das demandas de historicização, mas antes torna essas demandas legíveis", Comay e Ruda, 2018, p. 18. Cabe ressaltar que o aspecto da filosofia transcendental radicalizado por Hegel realiza-se no momento em que o campo transcendental é suprimido na assunção radical da crítica de toda pressuposição no movimento de autofundamentação da razão, uma vez que tal exigência leva à perda da pressuposição de uma estética transcendental – das puras formas da intuição e do dado sensível por elas formatado – que garantiria objetividade transcendental aos conceitos vazios do entendimento. Deste modo, a contradição dialética se torna objetiva, na medida em que Hegel mostra como emerge da própria oposição real que Kant opunha ao "Nada como conceito vazio sem objeto (*ens rationis*)" (B348) em torno do qual girava a oposição analítica das antinomias. Reiteramos também que isso não implica no caráter a-histórico das puras determinação de pensamento, uma vez que a FE, principalmente nas seções do capítulo espírito – eticidade, cultura e moralidade –, articula validade e gênese empírico-histórica das categorias do pensamento moderno. Não é por outro motivo que ao fim da ECF, nos parágrafos finais sobre a filosofia no interior do espírito absoluto, ao introduzir os três silogismos do sistema – em que lógica, natureza e espírito se medeiam reciprocamente – a lógica aparece não só como início, mas também como resultado: "Esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que se sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*", Hegel, 1995b, p. 363.

ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Esses três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo [e qualquer] lógico-real [*Logisch-Reellen*], isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral²³¹.

Esta definição é muito útil para compreender a relação entre entendimento e razão e, por conseguinte, também aquela entre representação e pensamento há pouco apresentada, no que tange ao movimento da lógica. O entendimento é o momento do pensamento finito, cuja sintaxe é tomada da representação, na medida em que "fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade"²³², como se estas subsistissem por si mesmas. Hegel já não deixa de ressaltar aqui a importância do entendimento, sem o qual não pode haver pensamento²³³. A razão é o momento do pensamento infinito, tanto em seu lado negativo como positivo. O lado negativo ou dialético é o da superação das determinações finitas que ao mesmo tempo as relaciona. É somente por meio da contradição engendrada pela reflexão do finito que emerge a determinação e conexão do progredir científico²³⁴. Aqui Hegel segue a divisão estrita dos três momentos, mas, em seu elogio ao entendimento na discussão sobre o conceito particular na grande lógica, o momento dialético, como intermediário, aparece no meio do caminho entre entendimento e razão.

Sob todos os aspectos é preciso rejeitar a separação entre entendimento e razão assim como ela ocorre habitualmente. Se o conceito é considerado como sem razão, isso tem de ser considerado, antes como uma incapacidade da razão de se conhecer nele. O conceito determinado é a *condição* ou, antes, o *momento essencial da razão*; ele é forma animada, na qual o finito, através da universalidade na qual ela se relaciona consigo, acende-se dentro de si mesmo, está posto como dialético e é assim o próprio *início* do aparecimento [*Erscheinung*] da razão²³⁵.

Hegel aqui se opõe justamente ao menosprezo romântico do entendimento, que por um breve período também partilhou²³⁶. O conceito determinado, descrito justamente como

²³¹ Hegel, 1995a, p. 159.

²³² Ibid.

²³³ "Para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado", Ibid., p. 162. O indeterminado é momento fundamental, mas no qual não se pode parar enquanto tal.

²³⁴ "O dialético constitui, pois, a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação — não exterior — sobre o finito", Ibid., p. 163.

²³⁵ Hegel, 2018a, p. 78.

²³⁶ "O entendimento, na época moderna, é menosprezado e muito rebaixado em comparação com a razão; é a

conceito abstrato, cuja determinação é rígida e fixa, é um produto do entendimento que, contudo, não deve ser visto como isento de razão, uma vez que a razão deve reconhecer nele a condição inicial de sua dialética. No âmbito teórico, o pensamento de Kant é predominantemente representativo e restringe-se ao uso objetivo do entendimento. No entanto, justamente a separação estrita entre razão e entendimento lhe permitiu demonstrar o caráter fundamentalmente dialético dos conceitos de razão. O que nos interessa aqui é que a razão como especulação, em seu lado positivo, no terceiro momento, não pode ser compreendida por meio de uma operação de adição, como se fosse necessário adicionar o ponto de vista da razão como uma unidade exterior às determinações contraditórias. Sua exortação para que a razão seja capaz de se conhecer no conceito abstrato e em sua antinomia revela que a passagem da dialética à especulação é uma operação de subtração da sintaxe do fora-um-do-outro da representação²³⁷, e não de adição de uma identidade mais ampla ou unidade omniabrangente, que abarque contrários. Se Hegel insiste que no especulativo "a dialética tem um resultado positivo por ter um conteúdo determinado"²³⁸ é porque a própria figura da determinação se transforma radicalmente quando a especulação leva a sintaxe da finitude a seu ponto de implosão. O pensamento especulativo, em sua tentativa de apreender o absoluto²³⁹, dissolve a sintaxe do entendimento comum, em que a determinação não passa pela contradição, uma vez que é somente da perspectiva que aspira ao absoluto que Hegel

firmeza que ele confere às determinidades e, com isso, às finitudes", Ibid., p. 76.

²³⁷ Neste sentido, concordamos com Žižek: "A razão não é algo 'a mais' em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no sentido de que nada lhe falta, de que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste. Ficamos no nível do entendimento enquanto pensamos haver algo 'além' dele, uma força que lhe escapa, uma incógnita inacessível ao 'esquematismo rígido' das categorias do entendimento, e na medida em que chamamos esse além de "razão"! Ao darmos o passo rumo à razão nada acrescentamos ao entendimento, mas, antes, dele *subtraímos* algo (o fantasma do objeto que persiste além da forma), ou seja, reduzimo-lo a seu processo formal (...) As categorias do entendimento 'tornam-se fluidas', introduz-se nelas "movimento dialético", quando elas já não são apreendidas como momentos cristalizados, como "objetivações" de um processo vivo que as ultrapassa – isto é, quando se localiza a força motriz de seu movimento *na imanência de sua própria contradição*", Žižek, 2014a, p. 11-12. Acrescentamos somente que tal apreensão racional desta força motriz, por mais que parecia escapar ao entendimento quando na verdade é índice de sua própria inconsistência, não deve ser compreendida como elemento subjetivo, do mesmo modo que o entendimento, mas que tal impasse apresenta um excesso imanente ao pensamento – o negativo que não pode ser nem reduzido à dimensão objetiva e nem à subjetiva, mas manifesta a própria unidade cindida do absoluto – e cuja realização ocorre de formas distintas no interior da natureza inorgânica, orgânica e do espírito, como veremos.

²³⁸ Hegel, 1995a, p. 166.

²³⁹ "O próprio ser, como também as determinações que seguem — não só as do ser, mas as determinações lógicas em geral — podem ser consideradas como definições do absoluto", Ibid., p. 173.

pode afirmar que tudo é contraditório²⁴⁰.

É na CL e, em particular, na "Lógica objetiva" que Hegel buscará radicalizar o projeto crítico de exame das puras determinações de pensamento através de uma mudança no critério deste exame. A verdadeira realização da crítica da metafísica só poderia se efetuar ao superar o critério transcendental, da "aprioridade" subjetiva contra a "aposterioridade" objetiva, que ainda supunha uma concepção representativa da natureza do pensamento em comum com a metafísica.

A lógica considera essas formas [as puras determinações de pensamento] livres daqueles substratos, dos sujeitos da representação, e a natureza e valor delas em e para si mesmos. Aquela metafísica prescindiu disso e atraiu para si, com isso, a acusação justa de tê-las usado sem crítica, sem a investigação prévia para saber se e como elas são capazes de serem determinações da coisa em si, segundo a expressão kantiana ou, antes, do racional. – A lógica objetiva é, portanto, a crítica verdadeira das mesmas – uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular²⁴¹.

A radicalização da filosofia crítica revela-se crítica do pensamento representativo na CL. Neste sentido, a consideração lógica das determinações de pensamento não se realiza na abstrata forma da oposição em relação à coisa mesma [*die Sache selbst*], para usar a expressão hegeliana, mas as considera no movimento de engendramento e dissolução de suas relações recíprocas. Hegel reconhece o corte transcendental kantiano como "a base e o ponto de partida da filosofia alemã mais recente" por levar a filosofia à consideração do lado formal de sua atividade, do Eu como a forma infinita do conceito. No entanto, ela deve se apresentar como resultado do desenvolvimento imanente do próprio conteúdo, sem pressuposições ou oposições exteriores ao próprio processo. A negatividade, como motor deste processo, revelará ser a alma da coisa mesma que se desenvolve no sistema. Uma vez que Hegel afirma que a "lógica objetiva assume (...) o lugar da metafísica anterior" e que "se levarmos em

²⁴⁰ O único momento em que Hegel afirma que há algo de místico na dialética é na medida em que ela ultrapassa a sintaxe do entendimento comum, já que a unidade concreta do contraditório é algo incompreensível, mas racionalmente apreensível: "o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, e de fato simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição (...) Todo o racional, por isso, pode ao mesmo tempo ser designado como místico; mas com isso somente se diz que vai além do entendimento, e de modo algum que o racional seja a considerar em geral como inacessível e inconcebível para o pensar", Ibid., p.168-169.

²⁴¹ Hegel, 2016, p. 67

consideração a última figura da formação dessa ciência, então ela é primeira e imediatamente a ontologia”²⁴², a lógica objetiva é o verdadeiro lugar da crítica que suprime e supera a velha metafísica e ontologia. Ela substitui a função que elas exerciam de modo acrítico de compreender a natureza do pensamento e do ser e suas relações. Com isso, nos proporemos analisar a lógica da essência como momento central, não só da lógica objetiva, mas também de toda CL, já que as noções de reflexão, negatividade absoluta e as determinações de reflexão, noções que, como veremos, são cruciais para a compreensão de todo o funcionamento da lógica, do método, são ali abordadas.

Retomemos alguns pontos do que foi apresentado. A recusa de Hegel da coisa em si kantiana é uma recusa de sua função como limite absoluto ao pensamento, tanto como origem dos fenômenos como ideia transcendente da razão. Tal recusa radicalizará o aspecto especulativo da concepção transcendental de objetividade que torna obsoleta a referência à coisa em si. A apercepção, unidade da consciência de si, já atestaria o caráter produtivo do pensamento que não precisa se adequar a uma coisa em si que lhe é externa para que possa ser verdadeiro. A manutenção da coisa em si como limite ao pensamento revelaria, para Hegel, apenas o quanto o próprio Kant ainda se manteve no interior do pensamento representativo, mantendo o conceito dependente da receptividade da intuição pura como forma imediata do dado²⁴³ e não seguiu o princípio da apercepção que o põe como algo produzido pela unidade do pensamento, não mais tomado como forma subjetiva em oposição a um mundo material objetivo que é estranho à negação.

É porque Hegel leva o em si da coisa para dentro do movimento do próprio pensamento que sua função limitadora, como um além que excede a representação do ser imediatamente dado, será convertida em excesso interior ao pensamento assim como ao fenômeno, o ponto de liga da produção dialética da determinidade de ambos. A inconsistência do mundo, o obstáculo epistemológico kantiano, é simplesmente convertido em solução, uma vez que a contradição decorrente das antinomias das ideias cosmológicas é assumida como contradição objetiva, e não mero índice da vacuidade da totalidade e infinitude das ideias da

²⁴² Ibid.

²⁴³ "Quem alguma vez teria podido pensar que a filosofia fosse negar a verdade para as essências inteligíveis porque elas carecem da matéria espacial e temporal da sensibilidade?", Hegel, 2018a, p. 51.

razão como algo absolutamente outro diante da sensibilidade. É neste sentido que "Hegel é simplesmente um Kant radicalizado, que dá o passo do acesso negativo ao Absoluto para o próprio Absoluto como negatividade"²⁴⁴. Buscaremos compreender a dialética hegeliana à luz da negatividade como conceito especulativo central que permite Hegel pensar a identidade entre sujeito e objeto não como uma reconciliação baseada na normalização do escândalo da antinomia, mas como afirmação da cisão²⁴⁵. Para tanto, nos deteremos nas concepções intimamente interligadas de reflexão e contradição desenvolvidas na seção inicial da doutrina da essência, "a essência como reflexão dentro dela mesma". Este enfoque nos permitirá compreender em que sentido a noção hegeliana de reflexão não descreve uma mera atividade subjetiva de comparação de conceitos exteriores ao objeto que eles representam, enquanto operação interior à mente de tematização de seus próprios objetos. O movimento reflexivo se mostrará, então, como a dinâmica posta em curso pela negatividade absoluta, como operação elementar de negação autorelativa. Dieter Henrich, em seu comentário seminal sobre a lógica da reflexão, já afirmava sobre o capítulo a ela dedicado que

Este capítulo é significativo por muitos motivos, mas antes de tudo por sua relação ao problema do método da lógica. Pois, os conceitos que estão no centro da discussão final sobre o método não têm ali, mas no capítulo sobre as determinações de reflexão seu verdadeiro lugar²⁴⁶.

Também Gwendoline Jarczyk e J. P. Labarrière²⁴⁷, tradutores da edição francesa da

²⁴⁴ Žižek, 2008, p. 45. Neste ponto, Žižek e Adorno convergem quanto ao fato de que Hegel radicaliza Kant, apesar de divergirem quanto ao estatuto dialético do negativo na forma do não-idêntico.

²⁴⁵ Neste sentido, contra a leitura de que Kant que é fiel ao escândalo da antinomia ao passo que Hegel a normaliza na identidade entre sujeito e objeto, acompanhamos Lebrun, para quem a "Crítica, não nos esqueçamos disso, pretende fazer com que se *dissipe* o conflito que ela pôs em cena" e a supressão da contradição objetiva por meio da distinção entre fenômeno/coisa em si é "cortar o nó em vez de desatá-lo", Lebrun, 2006, pp. 589 e 592. Nesta linha, Hegel teria encontrado no criticismo "um pensamento da cisão, ali onde a *Crítica da razão pura* tinha, todavia, os meios de construir um pensamento da reconciliação", Renaut apud Lebrun, 2006, p. 596.

²⁴⁶ Dieter Henrich, 1971, p. 104. Düsing também partilha da mesma interpretação, mas tendo focado nas próprias determinações de reflexão como correspondentes às fases do método absoluto, "o início corresponde à identidade absoluta, o primeiro negativo com a colocação da antinomia à diferença, a passagem para o segundo negativo à contradição e, por fim, o resultado positivo implicado no segundo negativo à unidade do fundamento", Düsing, 1976, p. 319. Para uma interpretação divergente de ambas, Cf. De Boer, 2010b.

²⁴⁷ "O movimento da essência, no qual se exprime, em sua universalidade negativa, a estrutura ontológica de tudo aquilo que é, Hegel o chama 'o movimento da reflexão'. E ele define suas etapas (reflexão ponente, reflexão exterior, reflexão determinante) como aquilo em que se dão a conhecer os diferentes momentos de todo processo dialético. Em seu centro, este capítulo traz à luz aquilo que ele entende quando fala de 'automovimento do conceito'; como tal, ele nos oferece a compreensão do encadeamento de todas as determinações do conceito bem como daquelas que o primeiro livro, dedicado ao ser, expõe", Apresentação em *Science de la logique, premier tome, premier livre, l'être*, Paris: Aubier-Montaigne, 1972, p. XXIII

CL, e Béatrice Longuenesse²⁴⁸ partilham da mesma interpretação de que "a reflexão aparece então como o motor universal da lógica"²⁴⁹.

3.2 Númeno e objeto transcendental

A doutrina da essência consiste na crítica imanente dos conceitos envolvidos na identificação do movimento reflexivo com o absoluto. A operação hegeliana ganha contornos mais bem definidos quando vista à luz do tratamento kantiano da separação entre fenômeno e númeno e dos conceitos de reflexão. Há um paralelo implícito entre o capítulo da CRP "Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos" e seu apêndice "Da anfibolia dos conceitos de reflexão" com os dois primeiros capítulos da doutrina da essência, "A aparência" e "As essencialidades ou as determinações de reflexão"²⁵⁰. O capítulo sobre a distinção entre fenômenos e númenos encerra a analítica transcendental apresentando seu resultado de que o entendimento só pode fazer um uso empírico, e não um uso transcendente, de seus conceitos e princípios, ou seja, de que estes não devem se referir a coisas em si, mas somente aos fenômenos, aos objetos de uma experiência possível. Não é por outro motivo que este capítulo antecede a seção dedicada à dialética transcendental: a distinção entre fenômeno e númeno prepara o terreno para a demonstração da aparência dialética dos juízos transcendentais da metafísica e, em especial, prepara a supressão da contradição nas antinomias por meio do reconhecimento do uso de um conceito transcendente, o mundo, como totalidade existente por si mesma, considerado como coisa em si, e não como uma ideia da razão a qual não corresponde nenhum objeto de uma experiência possível. Caso a distinção entre fenômeno e númeno fosse corretamente realizada pela reflexão transcendental, desapareceriam as antinomias decorrentes da confusão entre as exigências de unidade incondicionada das ideias da razão com as condições objetivas e finitas dos fenômenos.

²⁴⁸ "Eu gostaria de tentar mostrar como a interpretação que eu proponho da *Lógica* elucida o papel central que nela desempenha a noção de reflexão", Longuenesse, 1981, p. 37

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 41

²⁵⁰ Na introdução à doutrina do conceito, Hegel aponta que Kant, ao introduzir na lógica transcendental uma seção sobre os conceitos de reflexão já tinha consciência da insuficiência de tratar apenas da intuição e do entendimento, ou seja, do ser e do conceito, precisando de uma esfera mediadora equivalente à noção reflexiva de essência. Cf. Hegel, 2018a, p. 47.

Este é o momento que fica mais evidente o recuo diante da crítica à metafísica aberta pelo projeto crítico. Diante do escândalo que as antinomias apresentavam à razão, Kant busca permanecer no interior do pensamento representativo, assim, parecendo assumir a concepção ontológica tradicional que separa a essência da aparência, o mundo inteligível do mundo sensível (*mundus sensibilis e mundus intelligibilis*), posição adotada na *Dissertação*. A distinção entre fenômeno e númeno, como paralela àquela entre objeto do mundo sensível e do mundo inteligível, deu azo à conhecida interpretação dos "dois mundos", como duas totalidades ontologicamente distintas, a do que aparece e a do que é em si²⁵¹. No entanto, é também sabido que, em contraposição à leitura dos dois mundos, é defendida a leitura de que fenômeno e coisa em si não seriam nada mais do que dois aspectos ou modos de consideração de uma mesma coisa²⁵². Estas duas leituras, porém, estão longe de se excluírem reciprocamente²⁵³. O que nos interessa aqui é que Kant não seguiu uma via aberta por seu projeto crítico que se mostrava latente ainda neste capítulo em sua primeira edição, em que Kant insistia na noção de objeto transcendental, como algo distinto do númeno.

A distinção entre númeno e fenômeno no capítulo final da analítica bate o último martelo contra a indistinção da *Schulmetaphysik* entre lógica e ontologia, na medida em que esta tomava a possibilidade lógica do conceito pela possibilidade real ou transcendental das próprias coisas, cujas condições foram apresentadas na estética e na analítica²⁵⁴. A dedução

²⁵¹ Para Henrich, a noção de um Si ativo, como combinador do que é dado, determina a distinção ontológica entre o mundo dos fenômenos, da totalidade do que é dado, e dos númenos, da totalidade das coisas em si mesmas. No entanto, esta perspectiva levaria a um impasse, já que o Si ativo não teria lugar em nenhum dos dois mundos, impasse que somente a ideia prática de liberdade viria resolver já que a liberdade seria o vínculo entre o mundo sensível e o inteligível: "A ideia de dois mundos é derivada do Si [*self*] ativo, o Si que requer a dadidade [*givenness*]. No interior desta dadidade, há uma distinção entre a totalidade da dadidade do fenômeno e a totalidade da coisa em si. Estes dois mundos, que emergem necessariamente da teoria do Si ativo, constituem um quadro ontológico definitivo. Uma vez que a teoria dos dois mundos é posta, no entanto, não pode haver retorno ao Si. Não há interpretação plausível do Si como membro de um dos dois mundos. Não há também nenhuma ideia disponível do Si como uma relação entre os dois mundos enquanto nos restringirmos à ideia do Si como aquilo que combina o que é dado a ele (...) Pelo contrário, é a teoria da liberdade de Kant que abre a perspectiva de um retorno do quadro ontológico dos dois mundos para fundação da teoria na atividade da mente", Henrich, 2003, p. 52.

²⁵² Cf. Gerold Prauss. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974, p. 13–43. A passagem chave para esta interpretação é a seguinte: "Os mesmos objetos podem ser considerados de dois pontos de vista diferentes; por um lado, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência" (BXVIII). Heidegger também já havia seguido esta via. Cf. Heidegger, 1991, p. 33.

²⁵³ Cf. Oberst, 2015.

²⁵⁴ "O orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro", (B303).

transcendental teria vinculado fundamentalmente a determinação do objeto às condições de realidade na intuição, reduzindo o *Objekt* determinadamente conhecido ao *Gegenstand der Erfahrung*, àquilo que se contrapõe a um sujeito cognoscente. Resta o problema do estatuto teórico do *Objekt* meramente pensável, da possibilidade de conhecimento de objetos que não são *gegenständlich*. A distinção entre fenômeno e númeno, na edição B, os define como seres dos sentidos [*Sinnenswesen*] e seres do entendimento [*Verstandeswesen*]²⁵⁵. Haveria uma ambiguidade quanto aos númenos, já que poderiam ser compreendidos como seres exclusivamente do entendimento ou como *Gegenstand an sich selbst*, considerado fora da relação ao fenômeno.

logo de início se revela aqui uma ambiguidade que pode dar azo a um grande mal entendido: é que o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objeto em si mesmo* [*Gegenstand an sich selbst*], assim se lhe afigurando que poderia formar *conceitos* dessa espécie de objetos (...) o que erradamente levaria a tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade (B306-307).

Para Kant, não poderíamos conhecer um objeto em si justamente por não ser *Gegenstand*, por ser algo absolutamente exterior à nossa sensibilidade, pois, assim, seria indeterminável e confundiríamos o conceito de um ser determinável por referência à intuição, *Gegenstand*, com um ser inteiramente indeterminado, do qual não poderíamos formar nenhum conceito com conteúdo. Deste modo, o númeno tem uma função somente negativa como objeto em si, vazio, abstraído da nossa intuição sensível, e não podemos utilizá-lo em sentido positivo, como objeto de uma intuição não-sensível. O númeno torna-se um "conceito-limite" necessário na medida em que deve limitar aqui não o entendimento, mas a própria sensibilidade, que não deve se alargar até as coisas em si mesmas²⁵⁶. Se ele deve se

²⁵⁵ "Quando denominamos certos objetos [*Gegenstände*], na medida em que aparecem [*als Erscheinung*], seres dos sentidos [*Sinnenwesen*] (*phaenomena*), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua constituição em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua constituição em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos [*Objekte*] dos nossos sentidos (enquanto objetos [*Gegenstände*] pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento [*Verstandeswesen*] (*noumena*), (B306)

²⁵⁶ "O conceito de um númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta"

encadear com a sensibilidade é somente na medida em que é uma limitação externa, da consideração de um objeto em si exterior à nossa sensibilidade, que tem a mesma função do inteligível na *Dissertação* de não permitir que o sensível adentre o campo do inteligível que, por mais que não possa ser pensado em sentido positivo, deve permanecer pensável e problemático.

No entanto, há na edição A uma sutil distinção entre o númeno e o objeto transcendental, suprimida na edição B, o que acarretaria uma identificação implícita entre ambos e, com isso, permaneceria uma ambiguidade quanto ao estatuto ontológico da noção de númeno. Parece-nos que tal supressão é indício de um recuo quanto a um aspecto da relação entre fenômeno e númeno que estaria mais próximo da compreensão hegeliana da relação entre essência e aparência. Kant afirma que

O objeto [*Objekt*] a que reporto o fenômeno em geral é o objeto [*Gegenstand*] transcendental, isto é, o pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Este objeto não se pode chamar o *númeno*, pois dele não sei nada do que é em si e dele não possuo nenhum conceito, que não seja o de um objeto de uma intuição sensível em geral, que, portanto, é idêntico para todos os fenômenos (A253).

O objeto transcendental, contrariamente ao númeno, necessariamente se reporta ao fenômeno como "pensamento completamente indeterminado de algo em geral". Ao invés de consistir em uma esfera problemática e ontologicamente distinta dos fenômenos, ele é a dimensão não empírica do sensível que o transforma em objeto, é a figura do em si, do além, mas que não se separa do fenômeno, que se manifesta nele. Kant também define o objeto transcendental como

um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o múltiplo na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse múltiplo no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então nada mais restaria que servisse para o pensar. (A250)

O objeto transcendental não é o objeto em si, pois não é exterior à sensibilidade, porém, dele também é dito ser "o conceito totalmente indeterminado de um ser do

(B311).

entendimento, considerado como algo em geral". Só que aqui esta indeterminação do algo em geral é o algo = x, correlato da apercepção, cuja função é a de unificar o múltiplo da intuição sensível e, com isso, é condição da determinação dos *Gegenstand*. Na edição B, o objeto em si é que tem a função do "algo em geral" e o objeto transcendental some não só deste capítulo como da própria dedução²⁵⁷. Sua supressão indica o receio de que a razão pura se contamine com o sensível e o fenomênico, tendo em vista a pureza dela demandada pelo uso prático. A divisão entre fenômeno e númeno só pode acompanhar aquela entre mundo sensível e inteligível em sentido negativo, na medida em que "o mundo concebido no espírito"²⁵⁸, referido na edição A, não pode ter qualquer relação à sensibilidade e, com isso, não pode ser conhecido, já que o objeto da teoria é a natureza finita. Se "o númeno não é um objeto [*Gegenstand*] inteligível" (B311) e Kant abandonou a perspectiva da *Dissertação*, foi para salvar a pureza da razão no uso prático da vinculação da cognição pelo entendimento às finitas condições da sensibilidade²⁵⁹. Por isso, a noção de uma determinação imanente ao fenômeno como correlato objetivo do sujeito transcendental corria o risco de fazer ver uma atividade determinante independente da consciência que podia comprometer a pureza sobrenatural do dever.

O objeto transcendental apresenta, assim, uma figura do númeno muito mais afeita à relação hegeliana entre essência e aparência e sua crítica radical do transcendente e do além, na qual encontramos não uma limitação externa ao fenômeno, mas uma limitação interna, o em si que habita o objeto como uma indeterminação fenomênica da própria relação de determinação, instaurando assim uma clivagem interior ao fenômeno na qual "o limite entre fenômenos e númenos não é o limite entre as duas esferas positivas dos objetos, já que só

²⁵⁷ "O conceito puro deste objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conceitos é sempre identicamente X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objeto, isto é, uma realidade objetiva" (A109). Descrito da mesma forma que neste capítulo, o objeto transcendental aparecia como objeto em geral, cuja relação com nossas representações tinha se tornado o problema fundamental após a *Dissertação*, segundo a carta a Herz.

²⁵⁸ "Haveria assim, além do uso empírico das categorias (que se encontra limitado às condições sensíveis), ainda um outro uso puro (...) se abriria perante nós um campo completamente diferente, por assim dizer um mundo concebido no espírito (talvez mesmo intuído), que poderia ocupar o nosso entendimento puro e ainda muito mais nobremente" (250).

²⁵⁹ Deste modo, na segunda a edição a supressão do objeto transcendental possui um paralelo com a submissão da imaginação transcendental ao entendimento, apresentada por Heidegger, por conta da ênfase na pureza da razão no uso prático e na realocação da alma e de Deus nos postulados em vista da realização do sumo bem.

existem os fenômenos e sua (auto)limitação, sua negatividade"²⁶⁰. Esta negatividade tem a figura de uma indeterminidade fundamental, necessária à possibilidade de sua determinação como objeto. Esta indeterminação revela uma inconsistência interior ao próprio campo dos fenômenos que se mostra, assim, em si um todo inconsistente, o que de outro modo se manifestaria como antinomia e contradição somente se confundido com a esfera numênica. Na edição B, a indeterminação fundante ficou inteiramente do lado do sujeito, perdendo sua função objetiva de autolimitação do fenômeno, permanecendo ou como indeterminação subjacente à atividade inobjetivável da consciência de si ou como a indeterminação daquilo que não podemos conhecer positivamente, do númeno como conceito-limite, como vimos.

Como já mencionado, a unidade da apercepção fornece o princípio especulativo que Hegel busca radicalizar e no qual encontrou uma concepção de sujeito radicalmente não-substancial, um sujeito não transparente a si mesmo e que, na medida em que é transcendental, é indeterminável – um Eu penso sem nenhuma determinação ulterior sobre o que sou, sobre o que é isso que pensa.

tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou. (B157)

Apesar da aparente proximidade com Descartes, Kant distingue de modo preciso o Eu transcendental do Eu empírico, ou seja, não torna a substancializar a unidade do Eu, já que a própria categoria de substância, sua unidade sintética, depende da unidade originária da apercepção. Kant enuncia uma identidade entre ser e pensamento: "tenho apenas consciência que sou", mas que não configura um algo, ou substância, mas é o mero ato de determinar que possui uma existência indeterminada. A função da existência antepredicativa como fundamento determinante indeterminado reaparece assimilada agora à pura apercepção. O Eu é o puro ato de determinar, que ele mesmo deve manter-se indeterminável para resguardar seu caráter transcendental. Em sua crítica à substancialização do Eu como alma na seção sobre o paralogismo da substancialidade, Kant aprofunda sua concepção radicalmente não-substancial do Eu como o lugar vazio em torno do qual orbitam os pensamentos como seus predicados.

²⁶⁰ Žižek, 2013, p. 127.

Por este "eu", ou "ele", "isso" [Es] (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito (B404)

Assim, como o objeto transcendental, o sujeito transcendental é identificado a este mero ponto vazio, X, que instaura uma clivagem interior ao pensamento, na base de sua unidade sintética, um "isso que pensa" que resta indeterminável, irreduzível a seus predicados, e é o motor da espontaneidade determinante do entendimento. Se o Eu se torna algo já determinado, deixa de ser o Eu transcendental mostrando-se como Eu empírico que aparece a si no tempo como intuição interna. Esta indeterminidade é a opacidade constitutiva do sujeito transcendental ou, como afirma Žižek é "a inacessibilidade do Eu ao seu próprio núcleo de ser que faz dele um Eu"²⁶¹. Assim, o estatuto duplo do x indeterminável, não só como sujeito, mas também como objeto transcendental, aponta para a negação como elemento determinante. De modo similar à *determinatio est negatio* espinosana, em que a negação é constituinte dos modos finitos da substância infinita, a negação transcendental determinante é aquela que determina os objetos finitos do conhecimento a partir da atividade infinita da subjetividade – da consciência de si que toma o lugar de Deus como fundamento da objetividade e determinidade dos fenômenos. Tal negação determinante e objetiva na CRP aparece na reformulação da oposição real, já tratada no *Escrito das grandezas*, de 1763, na seção final da analítica sobre a anfibolia dos conceitos da reflexão, o que retomaremos na discussão sobre as determinações de reflexão na CL. Contudo, é importante notar aqui o duplo caráter da negação na CRP, presente na lógica transcendental: 1. é tanto a negação própria ao conflito real da analítica, em que termos opostos reais se suprimem um no outro e cujo resultado é positivo – negação propriamente transcendental, e não meramente formal, pois vinculada às condições da sensibilidade e, portanto, capaz de formalmente determinar algo, um objeto como sujeito do juízo, cuja posição de realidade é dada na intuição –; 2. como também é a negação própria ao conflito antinômico da dialética, cuja decisão entre termos opostos é impossível uma vez que o sujeito dos juízos antinômicos – o mundo – não é um objeto, cuja posição ou existência poderia ser empiricamente dada e, portanto, a negação é transcendente em relação aos fenômenos – descobrimos que se disputava por nada, por uma

²⁶¹ Žižek, 1993, p. 14.

realidade transcendental ilusória do objeto²⁶², diferentemente da objetividade transcendental das categorias. A negação engatada com a existência no conflito real, privação capaz de determinar objetos da experiência, é distinta do nada que gira em falso nos conflitos antinômicos da razão, incapaz de determinar uma realidade fenomênica²⁶³. A proximidade da formulação do objeto transcendental com a noção de númeno parecia aproximar a negação própria ao caráter indeterminado, mas determinante, do objeto transcendental – capaz de determinar objetos empíricos como a negação no conflito real –, ao caráter negativo do númeno – o "Nada como conceito vazio sem objeto (*ens rationis*)" das ideias da razão – cuja vinculação às condições da intuição macularia sua incondicionalidade.

Esta indeterminidade, que atravessava tanto sujeito como objeto transcendental na edição A, se mostrará um aspecto crucial da noção hegeliana de negatividade absoluta e, portanto, do movimento de determinação reflexiva da CL²⁶⁴. No entanto, não há lugar na lógica para o puro nada de um conceito vazio sem objeto. Hegel recusa radicalmente a noção tradicional de Deus como sumo conjunto [*Inbegriff*] de todas as realidades, uma vez que sua possibilidade envolve a não contradição destas realidades, o que pressupõe uma concepção de realidade sem barreiras [*Schranken*] ou negações, que leva ou à simples indeterminação ou ao sumo conjunto das negações, caso trate-se de realidades determinadas. Assim, de modo

²⁶² "Só nos resta um meio de por termo à contenda com satisfação das duas partes, o de as convencer que, se podem tão perfeitamente refutar-se uma à outra, disputam por nada e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade onde não a há" (B529).

²⁶³ Como afirma David-Ménard, diferentemente da diferença somente entre o *nihil privativum* da oposição real e o *nihil negativum* da contradição lógica e metafísica, tratada no *Escrito das grandezas*, na tábua do Nada, com que se encerra analítica transcendental, estas duas noções contrapõem-se também ao *ens rationis* e ao *ens imaginarium*, Cf. David-Ménard, 1996, p. 64. O que nos importa ressaltar é que o *nihil negativum* na CRP se distingue do *ens rationis*: "1) o *Unding* é distinguido do *Gedankending*, ao passo que em 1763 o estatuto impreciso do *nihil negativum* cobria tanto uma contradição lógica quanto uma contradição metafísica", *Ibid.*, p. 67. Assim, a não-coisa – o *nihil negativum* daquilo que se contradiz – torna-se a condição negativa da possibilidade lógica, ao passo que o ente de razão – o númeno como *ens rationis* – torna-se a condição negativa da possibilidade transcendental, de modo que a contradição perde qualquer poder ontológico na medida em que não origina a matéria do objeto (a sensação), mas somente sua forma lógica – não origina nem mesmo a forma transcendental que, além das condições de possibilidade lógicas depende também das condições de possibilidade da estética transcendental. A possibilidade lógica e consistência de Deus mantêm-se intactas em sua distância das condições de cognição dos objetos da experiência.

²⁶⁴ Neste ponto, é curioso o modo como Hegel faz seus empréstimos do texto kantiano, por meio da leitura das entrelinhas e do "ângulo de visão escolhido por Hegel" como aponta Lebrun ao falar da "arte de ler própria a Hegel", Lebrun, 2006, p. 596. "Não é usando pesadas certezas doutrinárias que Hegel desvela a parcialidade das opções kantianas. É antes o mapeamento dessas opções que faz sobressair o valor e a riqueza da tópica hegeliana", ou, "caso se queira absolutamente traduzir a reação de Hegel a Kant" esta seria a de "perplexidade diante de um malogro flagrante" ou, como diriam os críticos literários, "o autor perdeu um bom tema", *Ibid.*

astucioso, Hegel, ao invés de negar Deus, nega a sintaxe da finitude que subjaz sua noção tradicional e afirma que

O sumo conjunto de todas realidades se torna, em geral, contradição absoluta dentro de si mesma. O *horror* habitual que o pensar representativo, não especulativo, tem diante da contradição – como a natureza de diante do *vacuum* –, rejeita essa consequência; pois o mesmo pensar se detém na consideração unilateral da *dissolução* da contradição em *nada* e não reconhece o lado positivo da mesma, segundo o qual ela se torna *atividade absoluta e fundamento absoluto*²⁶⁵.

O horror que o pensamento representativo tem diante da contradição é a angústia da perda da consistência do mundo, da qual recua por meio da dissolução da contradição em um nada subjetivo e desengatado que se opõe rigidamente à objetividade dos fenômenos espaço-temporais. Se a negatividade e a contradição que animam a lógica hegeliana não se reduzem ao sujeito, elas também não se reduzem ao objeto. Os conceitos da CL são puros não porque são vazios e sem objeto, mas porque atravessam e realizam-se de modos distintos tanto na natureza como no espírito. A noção lógica de sujeito deve aparecer como resultado do desenvolvimento da lógica objetiva, do ser e da essência, para que não seja uma mera abstração, ou seja, algo simplesmente separado de uma matéria exterior e que a ela tenha de se reunir novamente de fora. Vejamos, então, como Hegel articula sua concepção de essência e aparência em conexão com a distinção kantiana entre fenômeno e númeno a fim de reelaborá-la; e como a negatividade dialética aparecerá no interior da aparência enquanto resultado do desenvolvimento das determinações de pensamento do próprio ser, possibilitando assim uma relação não mais exterior entre essência e aparência.

3.3 Essência e aparência

A divisão mais geral da CL consiste em uma "Lógica objetiva" e uma "Lógica subjetiva". A princípio, esta divisão corresponderia à apresentação do "conceito que é" ou "conceito como ser" e do "conceito como conceito" ou o conceito enquanto tal. Mas, em vista da necessidade do desenvolvimento da relação entre a unidade das determinações conceituais e a diferença exterior das determinações do ser, Hegel afirma que

²⁶⁵ Hegel, 2017, p. 91.

Surge disso uma esfera da *mediação*, o conceito como sistema de *determinações de reflexão*, isto é, do ser que passa para o ser *dentro de si* [Insichsein] do conceito, o qual, deste modo, ainda não é posto *como tal* para si mesmo, mas, ao mesmo tempo, está preso ao ser imediato como a algo que também lhe é exterior. Essa é a *doutrina da essência* que está no centro entre a doutrina do ser e do conceito²⁶⁶.

Ao fim da doutrina do ser, este já passou para o ser dentro de si do conceito. Mas este ser dentro de si é primeiro uma essência frente a qual ainda resta um ser imediato. Tanto na esfera do ser como na da essência as determinações de pensamento ainda se relacionam ao ser imediato em alguma medida: na primeira esfera na forma de determinações do próprio ser que se relacionam umas às outras como imediatos; e na segunda como determinações da essência enquanto âmbito do ser mediado e pensado que se contrapõe ao imediato. Hegel não inicia com o Eu porque este já seria um conceito concreto, "o mais concreto – a consciência de si como mundo infinitamente múltiplice [*mannigfaltiger*]"²⁶⁷. A purificação desse Eu, necessária para tomá-lo como fundamento, já o transformaria em algo diferente do Eu bem conhecido e imediatamente certo, do qual Descartes procurou partir, e terminaria por assumir a separação insuperável da unidade do Eu puro frente ao múltiplice como algo que não é demonstrado e provado no interior do sistema, já que é ponto de partida.

A CL sabidamente inicia-se com a dialética entre ser e nada, em que o ser puro, como imediatidade indeterminada, revela-se sempre já ter passado para o puro nada, dialética cuja apreensão positiva ou especulativa consiste no conceito de devir [*Werden*], "movimento do desaparecer imediato de um no outro"²⁶⁸ que os une e separa. Ser e nada são e não são o mesmo enquanto devir e, com isso, "o devir é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito"²⁶⁹, frente ao qual ser e nada são abstrações mantidas separadas somente nas representações do entendimento. A contradição como figura de uma unidade disjuntiva é o que confere a determinidade do devir como conceito concreto – uma figura da determinação incompreensível da perspectiva do entendimento. A unidade disjuntiva de ser e nada poderia ser considerada a definição mais pura e, por conseguinte, mais pobre do absoluto, como "identidade da identidade e da não identidade"²⁷⁰. No entanto, o resultado

²⁶⁶ Hegel, 2016, p. 64.

²⁶⁷ Ibid., p. 78.

²⁶⁸ Ibid., p. 86.

²⁶⁹ Hegel, 1995a, p. 184.

²⁷⁰ "A análise do início daria, assim, o conceito da unidade do ser e do não ser – ou seja, em forma mais

especulativo não pode se manifestar na forma do juízo, uma vez que esta exige que o juízo apresente uma identidade afirmativa ou negativa. A limitação da forma da identidade no juízo se deve não somente ao fato de que o sujeito no juízo possui outros predicados ou que o predicado seja mais amplo do que o sujeito, o que pode ser contornado e manifesto ainda segundo a sintaxe da identidade por meio de juízos disjuntivos (x é A, ou B ou C). O que fica de fora é o conteúdo especulativo na medida em que o "não idêntico" do sujeito e do predicado é também momento essencial que não pode ser expresso segundo a forma idêntica do juízo mesmo²⁷¹. Assim, a proposição "identidade da identidade e da não identidade" é ainda limitada e não expressa uma primazia lógica da identidade sobre o não idêntico no pensamento especulativo de Hegel.

Contudo, essa determinação contraditória dos conceitos concretos da esfera do ser (como infinitude²⁷², para si, relação quantitativa e desmedido [*Maßlose*], por exemplo) tem a forma do devir, que é um *passar* de uma determinação para a outra, onde ambas determinações se mantêm imediatas, "uma fora da outra", uma vez que sua unidade é um terceiro, exterior às próprias determinações, que ocorre entre elas.

A unidade, cujos momentos, ser e nada, são como inseparáveis, é, ao

refletida, da unidade do ser diferente e do ser não diferente – ou da identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura, isto é, a mais abstrata definição do absoluto – como ele de fato o seria se se tratasse em geral da forma de definições e do nome do absoluto”, Hegel, 2016, p. 76.

²⁷¹ “O juízo é uma relação idêntica entre sujeito e predicado; nisso se abstrai de que o sujeito tem ainda mais determinidades do que aquelas do predicado, assim como também se abstrai de que o predicado é mais amplo do que o sujeito. Porém, se agora o conteúdo é especulativo, então também o caráter não idêntico do sujeito e do predicado é momento essencial, porém isto não está expresso no juízo”, Ibid., p. 94.

²⁷² Apesar da centralidade da noção de infinito em nosso trabalho, não abordaremos o tratamento hegeliano dessa noção, uma vez que a doutrina do ser cai fora de nosso escopo. Indicaremos aqui apenas os momentos centrais da concepção clássica e não dialética da relação entre finito e infinito: 1. a absolutização do finito; 2. e seu avesso, a concepção ainda finita e abstrata do infinito – o mau infinito [*Schlecht-Unendliche*]. 1. “A determinação das coisas finitas [*endlichen Dinge*] não é uma outra do que seu fim [*Ende*]. O entendimento persiste nessa tristeza da finitude, na medida em que torna o não ser a determinação das coisas, tornando-o, ao mesmo tempo, *imperecível e absoluto*”, Ibid., p. 135; 2. “Assim, é preciso denominar o infinito posto contra o finito na relação qualitativa de *outros* um para o outro de *mau infinito*, de infinito do *entendimento*, para o qual isso vale como a verdade suprema, absoluta (...) “há dois mundos, um infinito e um finito e, na relação deles, o infinito é apenas *limite* [*Grenze*] do finito e é, com isso, somente um infinito determinado, *até mesmo finito*”, Ibid., p. 144-145. Assim como na relação entre entendimento e razão, o verdadeiro infinito não é um além ou outro que a finitude, mas é o processo em que a cisão entre finito e infinito é aquilo que os une – sintaxe da infinitude – na medida em que é interior a ambos os termos: “A diferença deles é, assim, o *duplo sentido* que ambos têm. O finito tem o duplo sentido, primeiramente, de ser somente o finito *contra* o infinito que o contrapõe e, em segundo lugar, de ser, *ao mesmo tempo*, o finito e o infinito que lhe contrapõem. Também o infinito tem o duplo sentido de ser um daqueles dois momentos – assim ele é o mau infinito – e de ser o infinito, no qual aqueles dois, ele mesmo e seu outro, são apenas momentos”, Ibid., p. 153.

mesmo tempo, diversa deles mesmos; assim, um *terceiro* frente a eles, o qual, em sua forma mais peculiar, é o *devenir*. *Passar* é o mesmo que *devenir*, só que, naquele, os dois, a partir dos quais um passa para o outro, são representados mais como tais que repousam um fora do outro e o passar é representado como tal que acontece *entre* eles.

O passar como dinâmica de determinação e mediação das categorias do ser indica como a negação, que as determina, é algo ainda exterior a elas mesmas. Esta negação exterior ao ser que se tornará a própria essência, cujo movimento reflexivo das determinações é a dinâmica reflexiva de seu aparecer [*scheinen*] umas nas outras – movimento pelo qual a negação essencial será posta no ser²⁷³.

Na última seção da doutrina do ser, "Passagem para a essência", a indiferença absoluta se mostra como a última determinação do ser, ela é contradição que é

em si a totalidade na qual todas as determinações do ser estão superadas e contidas; assim, ela é a base, mas é apenas na *determinação unilateral do ser em si* e, com isso, as diferenças [*Unterschiede*], a diferença [*Differenz*] quantitativa e a relação inversa de fatores, são como *externos* nela²⁷⁴.

O impasse que realizará a passagem à essência será o de que a totalidade das determinações do ser aparece como uma base exterior a elas próprias – como no exemplo que Hegel dá da substância espinosana –, e a negatividade, diferença e contradição presentes no interior de seu engendramento recíproco – o suporte de sua determinidade – como caindo fora dela²⁷⁵. Deste modo, a indiferença absoluta, como última categoria do ser, é a contradição "de sua determinidade que é em si e de sua determinidade posta, ela é totalidade negativa"²⁷⁶. Essa totalidade negativa é uma base ou substrato do ser que ao mesmo tempo é sua mediação, como suporte de suas categorias. "A verdade do ser é a essência"²⁷⁷, na medida

²⁷³ "A essência é o *ser em si e para si*, mas o mesmo na determinação do ser em si; pois sua determinação universal é de provir do ser, ou seja, de ser a *primeira negação do ser*. Seu movimento consiste em pôr nele [no em si da essência] a negação ou a determinação", Hegel, 2017, p. 33.

²⁷⁴ Hegel, 2016, p. 412

²⁷⁵ Lembrando que Hegel segue o princípio supostamente espinosano (Espinosa o menciona apenas uma vez em carta e é Jacobi que o promove a sistemático princípio espinosano) de que "*omnis determinatio est negatio* (toda determinação é negação)", *Ibid.*, p. 117, mas como negação autorelativa ou absoluta, que no ser é ainda um terceiro, cuja tematização se dá somente na seção sobre a reflexão, onde não é mais uma negação imediatamente contraposta à realidade, mas é negação absoluta que se reflete na realidade que ainda lhe é contraposta.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 412

²⁷⁷ Hegel, 2017, p. 31.

em que a imediatidade das categorias do ser tornou-se algo inessencial frente à essência – esfera mediadora em que reside a verdade das determinações imediatas do ser. A imediatidade das categorias mostrou-se depender do ser como um substrato que, na verdade, constitui a própria mediação negativa, o "passar no outro", destas mesmas categorias²⁷⁸. Com isso, é o modo de determinação que se altera radicalmente no interior da esfera da essência, ensejando uma articulação inédita entre *determinação*, *imediatidade* e *negatividade*. Esta articulação será exposta de modo mais preciso no movimento da reflexão e como determinação de reflexão exibindo os traços fundamentais da dialética hegeliana que na lógica subjetiva consistirá na forma do autodesenvolvimento do conceito²⁷⁹.

Podemos afirmar a centralidade da doutrina da essência na medida em que opera a passagem da lógica objetiva à lógica subjetiva, o que pode ser entendido como a tarefa principal da CL na medida em que é a apresentação pormenorizada do motivo central expresso no prefácio da FE de que a substância deve ser apreendida também como sujeito. No âmbito da essência o ser se afunda nele mesmo, revelando a profundidade e interioridade, que posteriormente se mostrará como a interioridade do sujeito. Este interior "essencial" se mostrará como indiscernível do ponto de indeterminação, da negatividade absoluta, que se manifesta na aparência. Contudo, esta interioridade é ao mesmo tempo exterioridade, é a essência do ser, que se desenvolve da aparência [*Schein*] à existência [*Existenz*] no fenômeno [*Erscheinung*] e que é posta como identidade entre interior do mundo que é em si e exterioridade do mundo que aparece na passagem para a efetividade [*Wirklichkeit*], última seção da essência que faz propriamente a passagem da substância ao sujeito.

É a esta indeterminidade fundamental – não mais imediata, como a do puro ser, mas interior à essência como ser mediado – que Hegel se refere ao indicar a relação íntima entre

²⁷⁸ Hegel afirma que ao fim da doutrina do ser "o determinar e tornar-se determinado não é um passar, nem alteração externa, nem um *emergir* das determinações nela [na indiferença absoluta], mas seu próprio relacionar-se consigo, que é a negatividade de si mesma, de seu ser em si", Hegel, 2016, p. 413.

²⁷⁹ Longuenesse, ao nos lembrar que a passagem do ser à essência não é simplesmente a passagem das coisas às suas relações, afirma que "a passagem do ser à essência é passagem de determinações que parecem existir por si nas 'coisas' (o ser) à revelação de que as determinações aparentemente as mais 'imediatas' estão desde sempre já constituídas e organizadas em um pensamento unificado (...) Uma mesma unidade pensada organiza a percepção das coisas e a compreensão de suas relações: ser e essência são uma e outra o produto do conceito", Longuenesse, 1981, p. 9. Ao opor unidade pensada da essência às determinações imediatas das coisas na percepção, Longuenesse corre o perigo de manter a especulação hegeliana presa a uma reflexão transcendental dependente das coordenadas espaço-temporais da intuição. Por mais que as categorias de qualidade e quantidade sejam as categorias matemáticas de síntese espaço-temporal para Kant, para Hegel elas não estão vinculadas exclusivamente à empiria.

ser e essência que a língua alemã retém na medida em que o *Wesen* (essência) está incluso no particípio passado do verbo ser, *gewesen* (sido). A essência seria "ser que passou, mas ser que passou atemporalmente"²⁸⁰. O ser que passou atemporalmente revelaria certa insistência espectral da essência enquanto "ser no qual está negado todo o determinado e o finito (...) unidade simples sem determinação, da qual o determinado foi retirado de uma maneira externa"²⁸¹. Agora é a própria essência que repele e nega qualquer determinação imediata como própria de seu ser inessencial. Este ser inessencial, porém, é posto pela própria essência e, assim, ela não passa mais para outra determinação, como no movimento de devir do ser, mas em sua determinação ela permanece consigo em seu outro. Se há uma dimensão espectral da essência não é porque é mera projeção em seu outro, mas porque sua indeterminação é o ponto de negatividade autorelativa que medeia suas determinações reflexivas, que instaura o reino das sombras do pensamento especulativo, em que não há separação garantida entre o mesmo e o outro²⁸².

O primeiro capítulo da doutrina da essência se inicia com duas dualidades, o essencial/inessencial e essência/aparência, antes de encerrar-se na dialética da reflexão. O movimento que leva o inessencial a se determinar como aparência e então como reflexão apresentará um fundamental deslocamento de sentido [*Bedeutungsverschiebung*²⁸³] da noção de imediatidade, que agora incluirá, diferentemente da imediatidade do ser, a negação. Como ainda não há determinações próprias da esfera da essência, a relação simples de alteridade, característica da esfera do ser, retorna como modo de relação entre o ser imediato e a essência imediata. Como outro ser-aí [*Dasein*]²⁸⁴ determinado frente à essência, o inessencial se mostraria dependente de um pôr exterior, de uma negação exterior à sua determinidade, tendo a esfera do ser-aí como fundamento²⁸⁵. No entanto, isso implicaria um retorno à indiferença

²⁸⁰ Hegel, 2017, p. 31.

²⁸¹ Ibid., p. 32.

²⁸² "O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível", Hegel, 2016, p. 61-62. Não é à toa que Hegel fala em essencialidades aqui, outro nome para determinação de reflexão..

²⁸³ Seguiremos a interpretação de Henrich na seção "*Bedeutungsverschiebung zum Wesen*", que precede sua análise da lógica da reflexão, em Henrich, 1971, pp. 105-117.

²⁸⁴ O *Dasein* é o termo para o existente na esfera do ser – o ser simplesmente qualitativo, cuja determinação é imediata – e que se diferencia do *Existenz*, noção de existência na esfera da essência – *Dasein* refletido ou mediado nele mesmo.

²⁸⁵ Hegel, 2017, p. 38.

do ser como de suas determinações, o que não poderia ocorrer já que a negação do ser determinado do inessencial, do ser superado, é negação interior à própria essência. "A diferença entre o essencial e o inessencial fez cair a essência na esfera do ser-aí"²⁸⁶. O problema é que o inessencial é determinado frente ao essencial sem refletir o ato constitutivo que os separa. O inessencial deve ser ele mesmo cindido e negativo para que não retornemos às determinações imediatas do ser. A determinação do inessencial frente à essência não será mais a de um outro ser-aí imediato frente a ela, mas do "imediato *em si e para si* nulo; ele é apenas uma *inessência, a aparência*"²⁸⁷.

Com o aparecer alcançamos a primeira determinação concreta da essência que substitui de fato o passar das determinações do ser²⁸⁸. O aparecer no outro, como processualidade própria da essência, superará o passar no outro do ser na medida em que nele a determinidade do ser, como relação a outro, se mantém, mas revela-se também como dependente da relação a si como nova figura da imediatidade, que terá a negatividade absoluta por base. Primeiramente, a aparência é o ser, como nulidade [*Nichtigkeit*]²⁸⁹ do ser suprimido [*aufgehoben*] do ser. Ela se mostrou ser simplesmente um "resto que ainda sobrou da esfera do ser"²⁹⁰ e, neste sentido, ainda resguardaria uma alteridade em relação à essência. "A aparência é esse não-ser-aí *imediato*, que é na determinidade do ser, de modo que ele tem ser-aí apenas na relação com outro". A aparência é o não-ser da essência que ao mesmo tempo é. O ser da aparência é uma nulidade. Com a categoria da aparência Hegel tem em mente o fenômeno [*Phänomen*] do ceticismo e o fenômeno [*Erscheinung*] do idealismo – kantiano principalmente. O fenômeno é algo imediato, um dado, que o cético se recusa dizer que é e que o idealista se recusa dizer que é a coisa em si – a aparência de um por detrás que pode ou não ser.

No entanto, a aparência não pode ser simplesmente um outro diante da essência. A virada dialética da aparência consiste no fato de que a negação da aparência como um outro da essência é a negação de seu "não-ser-aí imediato" que "não é outra coisa senão a

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ "Primeiro par conceitual [da essência], o essencial e o inessencial, cuja inadequação permitirá, no entanto, já substituir o passar no outro, característico do ser, pelo aparecer [*scheinen*] que é realmente a primeira determinação processual própria à essência", Biard, Buvat, Kervégan, Kling et al, 1983, p. 26.

²⁸⁹ Literalmente "natividade".

²⁹⁰ Hegel, 2017, p. 39.

negatividade da essência nela mesma (...) Sua nulidade em si é a natureza negativa da própria essência"²⁹¹. Deste modo, a aparência se mostrou ser a mesma negatividade autorelativa que a essência. "A aparência dentro da essência não é aparência de um outro, mas é a *aparência em si, a aparência da própria essência*"²⁹². O algo, na esfera do ser, já era uma negação da negação. No entanto, na dialética entre o algo e outro, a negação, que os determinava, caía fora da determinidade de ambos²⁹³. Aqui a relação de um negativo a um negativo é a relação a si que constitui a imediatidade tanto da essência como da aparência. Assim, a imediatidade ganha um novo sentido enquanto relação a si da negação autorelativa, na medida em que é mediadora, diferentemente do sentido da imediatidade como não mediação na esfera do ser.

No entanto, não basta que a essência apareça, mas a aparência deve ser, ela mesma, a aparência da essência, sua nulidade própria. Em outras palavras, o próprio caráter ilusório da aparência – a ilusão de que há algo que é aparência de um outro que não é esta aparência – deve aparecer na aparência. Esta não é mero momento superado no movimento de autodeterminação reflexiva da essência, mas a própria cisão entre essência e aparência deve aparecer enquanto fenômeno que dá corpo à nulidade da aparência enquanto tal. A ênfase reside no impasse próprio ao momento particular da aparência, que ao fim se revelará o impasse da própria essência. A questão para Hegel é menos "como a essência aparece?", mas sim "como é possível algo como a aparência?", uma imediatidade que manifesta também sua nulidade, um "não-ser-aí imediato que é na determinidade do ser". No âmbito espiritual, por exemplo, a aparência pode se desenvolver e aflorar toda sua essência em seus diversos aspectos, ou simplesmente se manifestar somente como aparência, como a nulidade de um não-ser aí imediato – uma interioridade que permanece oculta, oferecendo apenas lampejos de sua profundidade²⁹⁴.

²⁹¹ Ibid., p. 40. Note-se que se a essência se manifesta como aquilo que *não é a nulidade* do imediatamente dado, aí ela já está definida como o negativo de um negativo, ou seja, como negatividade absoluta ou autorelativa.

²⁹² Ibid., p. 41.

²⁹³ Cf. Hegel, 2016, p. 120-121.

²⁹⁴ Em seus *Cursos de Estética*, ao tratar da última etapa da forma romântica, tratando de obras de Shakespeare e Goethe, Hegel dedica uma seção ao "caráter enquanto totalidade interior, mas não desenvolvida", em que a aparência figura enquanto tal, como produção da cisão que aponta para uma interioridade e essência, mas que não são desenvolvidas: "Um tal ânimo é como uma pedra preciosa, que apenas brilha [*scheint*, tanto no sentido de aparecer como brilhar] em pontos singulares, um brilhar que é então um relâmpago (...) Desta espécie é por exemplo o "Rei de Thule", que pertence às coisas mais belas que Goethe compôs; o rei não revela por nada seu amor, a não ser por seu cálice, o qual este velho conservava de sua amada. Ao morrer, o velho bebedor se encontra no salão real, em torno dele estão os cavaleiros; seu reino,

No entanto, a identidade negativa desta nova imediatidade, como aparecer da aparência, é mais uma vez negada. A velha acepção de imediatidade do ser, alheia à mediação e à negação autorelativa, deve retornar para que se mostre um produto da própria relação. Segundo Henrich, "se a negação da negação tem um resultado, não é apenas pela rasura [*Durchstreichung*] da negação, mas por que ela é o pôr do seu contrário. A imediatidade é aquilo que é posto na medida em que a negação se suprime [*aufhebt*]"²⁹⁵. Haveria, então, três momentos: 1. A imediatidade como relação da negação consigo (o novo sentido da imediatidade em relação à esfera do ser); 2. A imediatidade como resultado da negação negada (como produto da negação do não ser-aí da aparência ou do aparecer da aparência); 3. A relação desta imediatidade resultante com a negação pela qual e contra a qual a negação sempre já está superada [*aufgehoben*], ou seja, a negação negada da essência acaba por produzir a imediatidade no sentido da esfera do ser, como estranha à mediação²⁹⁶. Aqui já encontramos a dinâmica da reflexão, que deverá ao longo da doutrina da essência mostrar que toda imediatidade que retorna como não mediada pela negatividade absoluta da essência deve ao fim se mostrar como produto de sua negação negada. Daí porque a esfera da essência representa continuamente a estrutura categorial do ser (por exemplo, ser-aí retorna como aparência, ser posto, existência, assim como o infinito como contradição, efetividade, etc.), mas agora no contexto da apresentação de sua mediação e determinação imanente, de como sua imediatidade sempre já estava mediada pela negação.

Portanto, a negatividade absoluta da essência coincide com a imediatidade do não-ser-aí da aparência deslocando o sentido de imediatidade de modo que contenha a mediação, ou seja, a reflexão²⁹⁷.

Essa negatividade que é idêntica à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade, é a essência. A aparência é, portanto, a própria essência, mas a essência em uma determinidade, mas de modo que esta é apenas seu momento e a essência é o aparecer de si dentro de si [*in*

seus tesouros ele oferece a seus herdeiros, mas o cálice ele joga no rio, ninguém deve possuí-lo". Hegel, 2000, p. 316-318. A figura do Rei de Thule oferece um exemplo de como uma mera aparência aparece.

²⁹⁵ Henrich, 1971, p. 114-115.

²⁹⁶ Ibid., p. 115.

²⁹⁷ "A essência, pensada como imediatidade indeterminada, cairia novamente no ser para levantar-se de novo como negação contra ele, e assim por diante sem fim. A diferença entre a essência e sua negação seria uma relação do tipo das categorias do ser (...) Para evitá-lo [retorno às categorias do ser], é preciso apenas que seja feito de um conteúdo do conceito de essência aquilo que antes serviu apenas de meio para introduzi-lo: O deslocamento do sentido no conceito de imediatidade", Henrich, 1971, p. 116.

sich] mesma (...) A essência, nesse seu automovimento, é a reflexão²⁹⁸.

A dinâmica da reflexão se mostra como baseada em um impasse quanto à sua determinação devido à identidade entre imediatidade e negatividade que possibilitou a unidade entre aparência e essência. A aparência era a consideração da essência em seu aspecto imediato, "estático", ao passo que a reflexão será a consideração do movimento da essência, de sua dinâmica paradoxal de determinação. Deste modo, poderemos compreender como o abandono hegeliano da coisa em si não implica uma redução de toda alteridade à identidade do pensamento, mas somente que o ser, que parecia lhe opor como algo dado e imediato, converte-se em uma indeterminação que a cada momento retorna como resistência do não-idêntico constituinte do próprio movimento do pensamento.

A reflexão é o movimento de vai e vem entre a unidade pensada e as determinações de objeto que resistem à unidade. A resistência das determinações é o motor do movimento da reflexão na medida em que ela é aquilo que leva o pensamento a reconstituir incessantemente de novo as formas da unidade nas quais pode ser estruturado aquilo que se deve pensar²⁹⁹.

Pelo contrário, a própria produtividade do pensamento se mostrará assim impulsionada pela negatividade absoluta, a negação autorelativa, como figura daquilo que lhe resiste e que, no entanto, é interior ao seu movimento reflexivo de determinação. Com o conceito de reflexão, a imediatidade do fenômeno e sua origem como coisa em si incognoscível revelam-se em uma relação de posição e pressuposição reflexiva, não enquanto mero aspecto subjetivo de nosso modo de conhecer as coisas, mas como resultado da própria finitude fenomênica, da própria negatividade autorelativa que constitui a aparência.

3.4 Reflexão ponente, exterior e determinante

Retomemos as linhas gerais do percurso desde o início da doutrina da essência até aqui por meio do resumo que Hegel apresenta no parágrafo final da seção sobre a aparência, que antecede a reflexão, passagem que iremos citar integralmente.

²⁹⁸ Hegel, 2017, p. 42.

²⁹⁹ Longuenesse, 1981, p. 42. Deve-se ter o cuidado para não tomar a incessante reconstituição referida por Longuenesse como uma aproximação infinita para apreender aquilo que resiste, mas somente que esta reconstituição é animada pela indeterminação como aquela não identidade que não se manifesta na forma predicativa do juízo, mas nem por isso deixa de ser constitutiva do pensado.

Na esfera do ser, defronte ao ser como *imediato*, nasce [entsteht] o não ser igualmente como o *imediato*, e a verdade deles é o devir. Na esfera da essência confrontam-se primeiramente a essência e o inessencial e, em seguida, a essência e a aparência – o inessencial e a aparência como restos do ser. Mas ambos, assim como a diferença da essência em relação a eles, não consistem em nada mais senão no fato de que a essência é primeiramente tomada como um *imediato*, não como ela é em si, a saber, não como a imediatidade que é imediatidade enquanto pura mediação ou enquanto negatividade absoluta. Com isso, aquela primeira imediatidade é apenas a *determinidade* da imediatidade. O superar dessa determinidade da essência consiste, por conseguinte, em nada além do indicar que o inessencial [é] apenas aparência e que a essência, antes, contém a aparência dentro de si mesma, como o movimento infinito dentro de si que determina sua imediatidade como a negatividade e sua negatividade como a imediatidade e, assim, é seu próprio aparecer dentro de si mesmo. A essência, nesse seu automovimento, é a *reflexão* [Reflexion]³⁰⁰.

Na esfera do ser, ser e não ser alternam-se no devir como dinâmica processual em que cada um é imediato, ou, cada um é "fora-um-do-outro" e, assim, somente passam um no outro. No início da esfera da essência, o mesmo se passa com ela. A essência é tomada como um imediato no sentido da esfera do ser, onde algo imediato é externamente mediado pelo devir como um terceiro, o que implica tratar a essência como um algo determinado qualquer, um ser-aí. No entanto, a essência não pode ser algo imediatamente determinado, um ser-aí, mas ela se mostrou ser a negação e mediação de toda esfera do ser. Assim, a essência, em sua imediatidade é também pura mediação e negatividade absoluta. Deste modo, 1. O inessencial é uma coisa, um ser-aí ao qual a essência se contrapõe como outro ser-aí, mas na esfera da essência; 2. A aparência é um não ser-aí, o fenômeno que se contrapõe à coisa em si, ao essencial; 3. A negatividade da aparência, como de um imediato que ainda se contrapõe à essência, mostra-se o negativo de um negativo e, com isso, a imediatidade recuperada da essência não é nada mais que a negatividade absoluta da aparência, o movimento do aparecer da aparência é a própria essência³⁰¹. Este movimento é a reflexão.

Com a reflexão, é apresentado o movimento pelo qual a essência é esse aparecer em

³⁰⁰ Hegel, 2017, p. 42.

³⁰¹ O que havíamos referido como "o aparecer da aparência", não como mero aparecer de uma essência, mas fenômeno que dá corpo a um parecer, a uma profundidade, e que este parecer da aparência é o movimento de aparecer da essência. De modo similar o velho Fichte, em 1812, reformula a reflexão do Eu, que em 1794 era "o Eu põe a si mesmo como se pondo", para "a aparência aparece a si mesma enquanto aparecendo". Cf. Brachtendorf, J. (2008), 'The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy', In: D. Breazeale e T. Rockmore (eds.), After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, p. 158.

si mesmo. A aparência já era reflexão, mas somente de modo imediato, estaticamente, ao passo que agora os passos deste movimento têm a figura da reflexão ponente [*setzende*], exterior [*äussere*] e determinante [*bestimmende*]. Talvez seja possível compreendermos uma das afirmações mais enigmáticas da CL à luz do desenvolvimento precedente.

O devir dentro da essência, seu movimento reflexionante, é, por conseguinte, o *movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo*. O passar ou o devir se superam em seu passar; o outro que surge nesse passar não é um não ser de um ser, mas o nada de um nada, e o fato de ser a negação de um nada constitui o ser³⁰².

Na esfera do ser, ser e nada se opunham como imediatos. O devir, enquanto nascer e perecer, mantinha ser e nada separados e unidos apenas em terceiro que os fazia oscilar. Agora, a negação da aparência, exigida pela essência, é a própria negatividade da essência. Que o ser seja produto da negação de um nada indica que sua imediatidade, tal como entoada pela sintaxe da finitude, foi implodida, e seu novo sentido agora inclui a negatividade absoluta. Esta negatividade é o ponto de dissolução e constituição do pensamento, que agora figura no dado, no imediato. A reflexão, como movimento do nada para o nada e que por isso retorna a si, aponta para o X indeterminado que cindia tanto sujeito como objeto na edição A da CRP, o "isso" [*Es*] do pensamento que se encontra entre sujeito e objeto, o em si das coisas que pode comparecer no pensamento somente ali onde ele sempre escapa e reflete-se em seu contrário. Se Hegel pôde assumir que a antinomia era a forma mesma de determinação especulativa é porque a tentativa radical de apreensão do absoluto implicava a divisão e a diferença no ato mesmo de posição da unidade absoluta procurada. Todas as determinações finitas estavam, assim, fadadas a perecer e somente a divisão, o nada que não é nada de algo particular, mas nada de um nada, restou como figura mais verdadeira do ser – resto não mais imediatamente simples, que, em sua incompreensibilidade, não é apenas a liberdade numênica da razão prática, mas ponto de implosão da sintaxe do pensamento representativo da razão teórica. A negatividade absoluta é um veto a qualquer forma de absoluto positivo e consistente. A assunção do absoluto cindido é o ato último de iconoclastia, o absoluto não é sentimento, nem imagem, nem representação, nem juízo, mas é a irreduzível facticidade que anima o pensamento como negação autorelativa, o que não implica em nenhum tipo de teologia negativa, uma vez que esta negatividade deve ser manifesta e nunca considerada por

³⁰² Ibid.

si mesma. Mesmo na passagem mencionada, como um truque de prestidigitação, do nada ao nada, algo resulta, e “não existe nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito, ou seja, lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação”³⁰³, *Ce n'est pas sans objet*³⁰⁴.

Com a reflexão o aparecer da essência transfigura-se na modalidade processual do *pôr* [setzen]. A náusea que sentimos ao adentrar a seção da reflexão decorre deste ponto de aprofundamento máximo em que de fato é alcançado o objetivo da lógica de nada pressupor. A reflexão parte do nada, vai ao nada, e retorna. Não há nenhum horizonte do discurso – um sujeito ou universal ou infinito que põe. Apesar de todos figurarem como possíveis exemplos, Hegel sempre os nega, pois assim já assumiríamos a perspectiva de uma reflexão externa. A reflexão repete a aparência, mas como ser-posto [*Gesetzsein*]. Deve ser mostrado como o movimento reflexivo da negatividade absoluta primeiro põe e pressupõe o ser como reflexão dentro da essência, depois duplica-se ao pressupor a si mesma como seu outro imediato na reflexão externa e, por fim, reconhece que esta sua pressuposição de si como externa é produto de sua posição.

A reflexão ponente [*setzende*] abarca a dinâmica de posição e pressuposição. Deste modo, a dinâmica simples de posição e pressuposição não pode resumir todo o movimento da reflexão. A leitura simples da reflexão seria a de que a reflexão ponente transforma o imediato dado em mera aparência, ser-posto, já que suprimiria sua imediatidade. Contudo, esta posição da aparência, já pressuporia um mundo positivo e imediato como ponto de partida de sua atividade de posição – pressuposição que figuraria como a reflexão externa a si. No entanto, assim a passagem para a reflexão determinante não seria possível nos termos colocados, já que não seria possível para a reflexão ponente reconhecer a reflexão pressuponente como a sua própria. Por isso, como Henrich já havia demonstrado³⁰⁵, este movimento de posição e pressuposição do que chamei de dinâmica simples está contido

³⁰³ Hegel, 2016, p. 70.

³⁰⁴ Não só diferentemente de Heidegger, mas também de Sartre – que não passou das duas primeiras páginas da CL –, o nada não constitui o campo do para si como ontologicamente distinto do campo do ser, do em si, mas o perecer daquilo que é reflete sobre si no pensamento de modo que a determinação é possível por meio da negação autorreferente. A esfera do ser já abarca ser e nada. Considerar o ser como um em si maciço e positivo, e sobre o qual adviria o para si de modo absolutamente externo, é permanecer na esfera do ser e confundir ser-posto e ser em si.

³⁰⁵ Henrich, 1971, p. 117-124.

integralmente no primeiro momento da reflexão, o ponente.

Devemos notar já na primeira descrição do pôr [*setzen*] sua estrutura retroativa que Hegel já adiantava ao fim da descrição da reflexão como do nada ao nada e de volta. A reflexão é "pôr na medida em que é a imediatidade enquanto um retornar; não está presente nenhum outro, nem um outro do qual ela retornaria, nem um outro para o qual retornaria"³⁰⁶. A reflexão parte da negatividade absoluta como de um retorno. O importante aqui é que na medida em que a reflexão é retorno "somente nisso é aquilo que inicia ou que retorna"³⁰⁷. Esta imediatidade que retorna da negatividade absoluta era aquela da aparência, mas que agora não é mais o ponto de partida, mas um ponto de chegada enquanto ser-posto. Contudo, e aqui reside o impasse retroativo do ser-posto, sua imediatidade só é ponto de chegada por meio da supressão de seu pôr, ou seja, pelo seu pressupor³⁰⁸. Hegel chama de *contrachoque* absoluto esse movimento de retornar que gera o retorno ou de partir do imediato que gera aquilo de onde se partiu.

O movimento reflexionante, segundo o que foi considerado, precisa ser tomado como *contrachoque absoluto* [absoluter Gegenstoß] dentro de si mesmo. Pois a pressuposição do retorno para dentro de si – aquilo de onde a essência *provém* e é somente como esse retornar – está unicamente dentro do próprio retorno³⁰⁹.

O exemplo mais óbvio é o Eu fichtiano, precisamente porque é o modelo do qual Hegel parte e transforma. Fichte afirmava que "o *Eu põe a si mesmo* e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo (...) Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação"³¹⁰. O ser do Eu é a atividade de pôr a si mesmo do mesmo modo que o ser da essência é seu retorno para dentro de si mesma. Contudo, para Fichte a autoposição do Eu põe tanto o Eu como um não-Eu que lhe é contraposto como um choque [*Anstoß*] por meio do qual algo é dado imediatamente. O choque figurava assim como modo de explicação da coisa em si kantiana não externa ao Eu, mas como posta por ele. No entanto, a identidade entre sujeito e objeto possibilitada pela posição do Eu e do não-Eu pelo Eu absoluto em Fichte era o sujeito-objeto

³⁰⁶ Hegel, 2017, p. 45

³⁰⁷ Ibid., p. 44

³⁰⁸ "A reflexão, portanto, encontra diante dela um imediato, além do qual ela vai e a partir do qual ela é o retorno. Mas este retorno é somente o pressupor do que foi encontrado. Este último devém somente no fato de ele ser abandonado", Ibid. p. 45.

³⁰⁹ Ibid., p. 46

³¹⁰ Fichte, 1984, p. 46

somente subjetivo ao qual Hegel contrapunha o sujeito-objeto objetivo, seguindo Schelling, em DS. O Eu fichtiano, portanto, não era verdadeiramente absoluto, pois o choque como certidão da finitude do Eu, não podia ser completamente assimilado, sob o risco de anular o esforço infinito definidor da atividade prática. Para Hegel, o contrachoque absoluto opera como um choque que se volta contra si mesmo para que sua dinâmica de posição e pressuposição se duplique e também o outro da essência seja a ela identificado por meio de seu impasse constituinte.

Deste modo, o contrachoque absoluto é a versão reflexiva da negatividade absoluta, na medida em que põe e pressupõe o ser-posto, de modo que ela é e não é reflexão e, com isso, a reflexão deve pressupor a si mesma como seu outro, na forma do dado imediato, assim, duplicando-se³¹¹. A reflexão ponente é imediatamente tanto posição quanto pressuposição ao passo que na reflexão exterior ou real a reflexão pressupõe a si mesma como suprimida. Deste modo, a reflexão ponente figura como reflexão dentro de si que se defronta consigo mesma na forma de uma pressuposição imediata – seu duplo que no ato de pôr foi suprimido [*aufgehoben*]. A reflexão é externa ao imediato – o que ela "determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo"³¹². A figura da reflexão exterior retorna em diversos momentos no pensamento de Hegel, sempre que ser e pensamento, sujeito e objeto, universal e particular, e etc., retornam como oposições insuperáveis, já que o polo determinante se opõe ou cai fora dos elementos determinados.

Na observação à reflexão externa, Hegel toma como o exemplo desta a reflexão subjetiva do juízo reflexionante de Kant. Uma vez que o universal não está dado, mas somente o particular é dado, neste caso, a reflexão vai de um particular a um universal como o ir além de um imediato para a sua essência. O universal seria a própria essência do particular, sem o qual este não seria nada além de um singular, mas como o universal é produto da mera reflexão subjetiva, torna-se uma essência que retorna do objeto particular

³¹¹ Henrich descreve esta duplicação de modo sucinto, como operação fundamental que atravessa toda CL, nos termos da negatividade absoluta ou autorelativa: "A negação constitui o início. Deste modo, ela nega a si mesma. Com isso, porém, ela se anula e, assim, ela é relacionada ao seu oposto por meio de sua relação a si, que é o negativo. Em sentido estrito, esta relação a outro pode apenas ser mantida no interior de sua relação a si se o outro é, por sua vez, ele mesmo negação. Isso significa que o oposto da dupla negação autônoma deve ser também ele mesmo dupla negação. A dupla negação pode ser pensada como relação a si somente se for pensada duas vezes. Na linguagem de Hegel esta proposição soa então assim: O absoluto está consigo mesmo [*bei sich selber*] apenas no seu ser outro [*Anderssein*]", Henrich, 1976, p. 219.

³¹² Hegel, 2017, p. 47.

sem reconhecer que a objetividade deste é somente o produto mesmo deste retornar, da reflexão como princípio transcendental do juízo, sem a qual não haveria particular dado de antemão. De fato, tal reflexão é uma reflexão exterior, e sua versão paradigmática foi o alvo principal das investidas do jovem Hegel sob a alcunha de filosofia da reflexão. A oposição entre pensamento e ser – na forma do universal, como essência refletida dentro de si, oposto ao particular, como dado sensível imediato – era o problema maior a que Hegel se endereçava, como vimos, em FS. No entanto, Hegel agora faz um *mea culpa* e também aponta que a identidade absoluta, daqueles que se opunham às filosofias da reflexão, também era uma forma de reflexão exterior³¹³. A identidade, como determinação refletida em si, aparece como absoluta, livre e independente, de modo que sua determinidade resiste obstinadamente ao movimento de sua própria reflexão, ou seja, à implosão de sua identidade abstrata que a separa de seu contrário³¹⁴.

Na reflexão exterior, o dado é uma pressuposição imediata – reflexão que suprimiu seu pôr. Deste modo, que o imediato seja também um ser-posto é algo apenas pressuposto, a negatividade do pôr da reflexão é exterior ao imediato que lhe é contraposto, como vimos. Contudo, o imediato dado é somente a reflexão que pressupõe a si mesma como suprimida. A passagem da reflexão exterior para a determinante se dá no reconhecimento de que a imediatidade do dado é produto da mesma pressuposição da sua atividade de pôr como o ser-posto da reflexão ponente. Hegel apresenta o ser-posto da essência como a nova figura do ser-aí, a fim de esclarecer o passo dado. O ser-aí movia-se no terreno do ser, ele continha a negação, mas como algo simples, o nada imediato que se opunha ao ser imediato. Já o ser-posto é o ser-aí também, mas que se move no terreno da essência, na qual a negação não é simples, mas autorelativa, nega a si mesma. Deste modo a proposição da essência do ser-aí diz: "o ser-aí é apenas o ser-posto"³¹⁵. Esta proposição choca-se com a reflexão exterior

³¹³ "A reflexão externa era também a que se tinha em vista, como por algum tempo foi o tom da filosofia mais recente, quando se atribuiu todo o mal à reflexão em geral e ela, com seu determinar, foi vista como o antípoda e o inimigo hereditário do modo absoluto de consideração. Na verdade, também a reflexão pensante, na medida em que se comporta como reflexão externa, parte pura e simplesmente de um imediato dado, a ela estranho, e considera-se como um atuar meramente formal", Ibid., p. 49.

³¹⁴ Adiantando o conteúdo da próxima seção, Hegel afirma que "as determinações refletidas têm a forma do ser em e para si (...) aparecem como absolutas, livres e indiferentes umas frentes às outras. Elas, por conseguinte, resistem obstinadamente a seu movimento; o ser das mesmas é sua identidade consigo dentro de sua determinidade (...) mantêm-se pura e simplesmente separadas dentro dessa relação", Ibid.

³¹⁵ Ibid., p. 50.

própria do senso comum. O "entendimento são" toma o ser-posto como inferior ao ser-aí, como se o ser-posto fosse uma mera posição subjetiva, da essência como pensamento na cabeça, e o ser-aí o campo sólido das coisas imediatas e firmemente distintas umas das outras³¹⁶. Contudo, a reflexão determinante é a identidade entre o ser-posto pela reflexão ponente e o ser-aí imediato da reflexão exterior. Por meio da duplicação da negatividade absoluta, o ser imediato, dado que se defronta com a reflexão dentro de si, revela-se como pressupondo, nele mesmo, a reflexão ponente enquanto não posta, na medida em que o imediato também é cindido; e o negar deste, a reflexão que retorna deste imediato particular para a universalidade da essência refletida dentro de si, é o que gera o próprio imediato de onde se partia.

Assim, para a reflexão determinante e a identificação do ser-aí imediato ao ser-posto da essência não basta a dinâmica de posição e pressuposição. Esta manifesta somente o

³¹⁶ A interpretação de Ruy Fausto da relação entre posição e pressuposição é bastante útil para compreender neste ponto em que medida a lógica dialética da reflexão escapa do quadro da lógica transcendental. Para Fausto, "uma das características da concepção dialética das significações – e, se poderia dizer, em geral, da dialética – é a ideia de um espaço de significações em que estão presentes zonas de sombra" (1984, p. 149), significações obscuras sem as quais não há significação clara, da mesma forma que não há posição sem pressuposição, de modo que "a dialética descreve o ponto de junção entre o obscuro e o claro, o pressuposto e o posto, o não-dito e o dito", *Ibid.*, p. 150-151. Tais zonas de sombra não seriam aspectos simplesmente de significações subjetivas como pressuposições, mas haveria também pressuposições objetivas o que, juntamente à ideia de posições subjetivas, dissolveria a partilha ontológica kantiana: "Pensar pressuposição e posição no sujeito como no objeto é recusar a partição entre o campo das simples determinações, que corresponderia ao sujeito, e o da posição, que caracterizaria o objeto. Partição que é a da crítica da prova ontológica por Kant", *Ibid.*, p. 157. A posição do objeto, que para Kant tem lugar com a sensação que lhe confere ser, depende um dado exterior ao sujeito ao passo que a determinação do objeto é realizada somente subjetivamente nos juízos. A ideia de somente uma determinação objetiva sem posição, uma pressuposição objetiva, não tem lugar, assim como a ideia de uma posição de existência subjetiva, como na recuperação dialética da prova ontológica. Na seção sobre a reflexão, a ideia de Fausto de uma significação obscura como pressuposição objetiva nos parece corresponder à mencionada duplicação da negatividade absoluta como contrachoque, que vem cindir o não-Eu fichtiano de modo que o objeto também comporte a dinâmica de posição e pressuposição da reflexão ponente. Deste modo, a objetividade da reflexão, aspecto totalmente estranho à filosofia kantiana, é assinalada por meio da indeterminação própria às zonas de sombra do próprio objeto sem as quais não há posição e determinação. Em certa medida, esse aspecto é comum ao idealismo objetivo de Schelling que, apesar de não identificar esta dinâmica à reflexão, já ressaltava a dimensão subjetiva do objeto (a significação obscura como pressuposição objetiva) em sua apropriação da noção espinosana de natureza naturante. No entanto, Fausto também visa marcar a diferença com o materialismo de Marx, para o qual a figura maior do objeto não é a natureza, como para Schelling e Hegel, mas o "campo das objetividades sociais" cuja posição-determinação não poderia ser derivada do conceito. Para Fausto, a recusa marxiana da prova ontológica atesta uma reabilitação da finitude do entendimento diante da objetividade social, que toma o lugar de Deus na versão marxiana da prova, uma vez que, de modo similar à prova moral da existência de Deus para Kant, "a prática teria assim o lugar que tem na Filosofia clássica o argumento ontológico", *Ibid.*, p. 166.

impasse entre imediatidade e negatividade absoluta do ser-posto na forma do contrachoque. Foi necessário que a identidade entre pressuposição e posição do ser-posto, do que usualmente é compreendido como mera posição subjetiva de pensamento, fosse novamente negada, e a pressuposição se dissociasse da posição, de modo que a reflexão se defrontaria consigo mesma na forma do ser-aí, como pressuposição imediata de si mesma. Assim, com a reflexão determinante, o ser imediato das categorias da esfera do ser se mostra dependente do movimento negativo da reflexão. Com isso, o ser é resultado da reflexão. A reflexão ponente partia do nada, a reflexão exterior partia do ser, na reflexão determinante este ser e aquele nada são identificados como produtos do mesmo movimento reflexivo da negação autorelativa.

Do mesmo modo que o ser-aí agora é refletido na essência, na forma do ser-posto, a determinidade do ser, a qualidade, é agora determinidade da essência, a saber, determinação de reflexão.

Porque o ser que sustenta a qualidade é desigual à negação, assim, a qualidade é desigual dentro de si mesma, portanto, é momento passageiro, que desaparece no outro. A determinação de reflexão, ao contrário, é o ser-posto *como* negação, negação que tem por seu fundamento o ser negado, portanto, não é desigual a si mesma, com isso, ela é determinidade *essencial*, não passageira³¹⁷.

A qualidade, como determinação do ser, é algo positivo em que a negação incide de modo exterior. A qualidade determinada de algo deixa de ser com a incidência da negação, realidade e negação são termos que se limitam. Já a determinação de reflexão é o ser como mero posto, como negação, aparência que tem por base uma essência, que por sua vez, já é ser negado também. Deste modo, a determinação de reflexão se dá pela coincidência de dois negativos e, com isso, é igual a si mesma. Identidade e diferença, como determinações de reflexão, parecem "pairar no vazio", sem atração ou repulsão entre si, por conta da sua reflexão dentro de si que já contém seu próprio negativo – aspecto que será elaborado na seção seguinte. Com isso, a determinidade da reflexão instaura a instabilidade própria à esfera da essência na medida em que é tanto o todo autossuficiente da relação entre sujeito e objeto na reflexão dentro de si do ser-posto como também é apenas o outro do pôr, o imediato como não posto.

³¹⁷ Ibid., p. 51.

Assim como a reflexão em sua determinidade é tanto toda a relação e, portanto, autossuficiente quanto é apenas o outro do pôr, também este pôr ou desapareceu em seu produto ou mantém esse produto como um *mero ser-posto* em completa dependência do pôr. Todos os estágios seguintes, nos quais o conceito de essência se desenvolve, são tantas tentativas de se livrar da instabilidade no equilíbrio desses dois momentos, de seu mero "tanto quanto". Segundo Hegel isso só pode ocorrer na lógica do conceito³¹⁸.

Que a negação seja determinada e, portanto, não resulte em nada, mas tenha um resultado positivo, decorre da imediatidade que sempre retorna como reflexão "esquecida" ou reificada. Não há o nada absoluto. A dimensão do objeto é tão inexpugnável quanto a do sujeito. A negatividade absoluta, descrita como o movimento do nada para o nada e de volta, é a figura conceitual pura do não-conceitual para Hegel. É aquilo que resiste e, nisso, instaura a unidade do pensamento, e em torno do que são geradas suas determinações, mas que ela mesma não pode ter uma figura positiva. A determinidade da reflexão, seja como mero ser-posto ou como por negado, é fruto do ponto cego do pensamento que o instaura e o dissolve.

Com a reflexão determinante Hegel fornece uma dinâmica cuja função é a mesma da dedução transcendental de Kant, na medida em que mostra como o imediato dado é sempre já mediado pela reflexão dentro de si que lhe parece estar contraposta. Por mais que este resto de ser imediato sempre retorne na essência, a dinâmica reflexiva, em sua conversão em autodesenvolvimento do conceito, possui a mesma estrutura de coincidência negativa que foi apresentada aqui. A ideia mesma de um dado imediato, absolutamente positivo e estranho à negação, figura como uma projeção do pensamento que não o reconhece como pressuposto posto por sua própria atividade. Fichte, é verdade, já havia mostrado que a própria sensação é produzida pela atividade do Eu, mas por conta da irreducibilidade do choque decorrente de toda atividade prática do Eu finito, o que implicava a má-infinitude do esforço infinito, uma vez que o não-Eu sempre voltava a ser-posto. Fichte teria descrito muito bem a infinitude do Eu absoluto, mas ainda o teria contraposto o Eu finito a um não-Eu, um negativo simples que serviria somente de choque para alimentar a (má)infinitude da atividade prática. Hegel, por sua vez, não procura mostrar como tudo o que existe é conceito, que tudo enquanto é, é ao mesmo tempo conceito, uma vez que nem toda realidade adequa-se à forma absoluta do conceito (a natureza, por exemplo, é "impotente" diante da unidade do conceito, como

³¹⁸ Henrich, 1971, p. 135.

veremos). Mas que categorias como imediatidade e identidade não podem ser tomadas como pressupostos absolutos de uma sintaxe naturalizada. Para que a verdadeira identidade absoluta pudesse se efetivar, ansiada desde a juventude, o próprio não-Eu deveria se cindir. Ao fim das contas, a cisão do absoluto, da essência última, era o que Kant e Fichte (e mesmo Schelling) não podiam aceitar, já que reconhecer que o fim prático demandado pelo dever como algo que se realiza no mundo finito implicava abrir mão da pureza e consistência que buscavam no absoluto, à imagem e semelhança da sintaxe da finitude que pressupunham. Se, para Hegel, podemos não só pensar, mas conhecer a forma do absoluto é porque ele antes reconheceu que o fim almejado, cuja realização era buscada no além, não era outra coisa do que o fim já realizado na finitude, daquilo que foi feito em seu nome. Era necessário somente uma operação de subtração dos pressupostos da finitude, a implosão da casca ou o afastar da cortina atrás da qual não há nada além do que foi posto pela própria atividade que se traveste de casca.³¹⁹ É por isso que a função, tornada prática, ocupada por Deus, de conciliação entre a infinitude da moralidade e a finitude da felicidade pode ser reduzida ao movimento conflituoso e contraditório da história como teodiceia, na qual podemos avaliar o grau de realização da cisão do absoluto na finitude, na medida em que se efetiva a concepção de que a realização da essência universal divina cindida não pode ocorrer senão por meio da cisão que constitui cada singular pensante. Não basta a afirmação da cisão do sujeito, mas também a própria substância deve ser cindida: a dissolução contraditória do finito diante do absoluto – o "fracasso" da nossa cognição finita para o jovem Hegel – de obstáculo epistemológico foi alçado à verdade da própria coisa³²⁰.

Observemos ainda que, como veremos mais detidamente na seção sobre a contradição, a unidade entre relação a si e relação a outro não é uma simples subsunção da alteridade sob a relação a si, mas, porque a negatividade é a charneira da reflexão, toda determinação de reflexão abarca um núcleo de indeterminação da relação a si sem o qual a relação a outro não seria possível. Por isso Hegel, ainda ao final da reflexão determinante,

³¹⁹ "O ser imediato das coisas é aqui, de certo modo, como se fosse uma casca ou como uma cortina, atrás da qual a essência está escondida", o que não implica uma essência substancial: "Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto", Hegel, 2011b, p. 132.

³²⁰ "A figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico para a coisa em si, como sua falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade)", Žižek, 2013, p. 26,

afirma que "a determinação de reflexão é, nela mesma, o *lado determinado* e a *relação* desse lado determinado como determinado, quer dizer, com sua negação"³²¹. É porque a própria determinidade do lado determinado, o ser-posto, tem sua determinação em uma relação a outro, à essência, que, porém, não é nada mais do que a negação autorelativa que faz de si um momento determinado – a própria determinação da essência como ser-posto tem em sua relação a si também o negar de seu lado determinado. É a este núcleo de indeterminação que se mantém no seio da determinidade ou identidade essencial, com o qual termina toda passagem dialética, a que Longuenesse se refere quando afirma que "este 'retorno ao começo'³²² é o retorno à verdade como fim, pelo qual, como Anteu tocando a terra, cada pensamento se encontra impulsionado para além dele mesmo"³²³. Tal opacidade interior ao pensamento, resistência de suas próprias determinações, é o que encontraremos posta na contradição como determinação de reflexão privilegiada.

3.5 As determinações de reflexão

As determinações de reflexão, ou essencialidades, ganharam um aspecto autônomo, relação a si e relação a outro coincidem em seu movimento reflexivo interior. Os restos do ser, o inessencial e a aparência, que ainda guardavam exterioridade frente ao movimento reflexivo da essência, se mostraram resto tornado motor da reflexão. Diferentemente da qualidade, que somente se altera em sua passagem a outra, a determinação de reflexão encontra a si mesma no outro como negatividade absoluta. Os dois termos que se alternam e com os quais Hegel constrói a dialética destas determinações são a reflexão dentro de si da essência e o ser posto. Retomando os passos da reflexão, a identidade, primeira determinação da reflexão, como reflexão dentro de da essência, desenvolve-se até a diversidade, a multiplicidade indiferente do empírico, para então implodir sua sintaxe por meio da dialética

³²¹ Ibid., p. 52.

³²² Ela se refere aqui ao seguinte trecho da seção final sobre a Ideia absoluta: "[No círculo da ciência], cada elo [*Glied*] singular, como animado pelo método, é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, ao mesmo tempo é o início de um novo elo", Hegel, 2018a, p. 283.

³²³ Longuenesse, 1981, p. 41. Ou como afirma Mabelle: "Há, no interior mesmo da metafísica hegeliana, um risco de indeterminação que se deve assumir e sempre esconjurar. Cada vez que Hegel chega a um momento de perfeição em que a identidade parece fechar-se em si mesma para um gozo autárquico, é a negação dessa identidade que salva o absoluto da abstração e da indeterminação", Mabelle, In: Goddard, 1999, p. 170.

da oposição até a contradição da totalidade das determinações de reflexão no fundamento.

Como já mencionado, há um paralelo entre este capítulo sobre as determinações de reflexão e o apêndice "Da anfibolia dos conceitos de reflexão" na CRP. Como complemento ao capítulo sobre a distinção entre fenômenos e númenos, neste apêndice Kant volta ao problema do "fenômeno intelectualizado" nos vícios de sub-repção da metafísica apresentados na seção final metodológica da *Dissertação*. No entanto, aqui ele tratará do problema da obtenção de conhecimento objetivo nos termos da distinção entre reflexão lógica e reflexão transcendental. Ele retomará o mote de que a lógica formal deve ser apenas uma pedra de toque negativa da verdade, fornecendo apenas as regras formais de manejo dos conceitos e não um instrumento para produzir asserções objetivas (B84-85). A anfibolia consiste no erro lógico de confundir a relação entre puros conceitos do entendimento com a relação entre os conteúdos destes conceitos, os objetos empíricos. Para Kant, a reflexão em sentido geral, a reflexão lógica, procede por comparação das representações sem consideração quanto à faculdade de conhecimento a que pertencem, entendimento ou intuição. Já a reflexão transcendental consiste no

O ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível (B317).

A reflexão transcendental tem a função de distinguir aquilo que cabe somente ao entendimento puro, à forma intelectual do objeto, e aquilo que cabe à intuição, à forma sensível do objeto. Os dois primeiros pares de conceitos de reflexão são os mais relevantes já que aproximadamente abrangem as quatro determinações de reflexão hegelianas, identidade [*Identität*], diferença [*Unterschied*], oposição [*Gegensatz*] e contradição [*Widerspruch*]. O primeiro par é identidade [*Einerleiheit*] e diversidade [*Verschiedenheit*]. O alvo principal é o princípio dos indiscerníveis leibniziano no qual haveria uma confusão entre a identidade dos conceitos com a identidade dos objetos: não existem duas coisas que sejam absolutamente idênticas, ou, a distinção numérica é distinção de essência. Para Kant, isso se devia ao fato de que Leibniz considerava os fenômenos como coisas em si e não como condicionados subjetivamente pela forma espaço-temporal da intuição.

(...) por muito idêntico que seja tudo com respeito a estes (os conceitos), a diversidade dos lugares que ocupa esse fenômeno num mesmo tempo é

fundamento bastante da *diversidade numérica* do objeto (dos sentidos) (B319).

Assim, como a reflexão lógica é condição para que seja feito um uso empírico dos conceitos sem que estes se anulem em contradições, a reflexão transcendental deveria ser condição para que o filósofo possa formular qualquer juízo *a priori* sobre objetos. Leibniz não teria atentado que os objetos da experiência obedecem não só às condições do puro entendimento, mas também às condições da intuição pura onde duas gotas de água, por mais que se abstraia de toda sua diversidade qualitativa e quantitativa, não deixam de ser numericamente diversas simplesmente por serem intuídas simultaneamente em pontos espaciais distintos. "A pluralidade e a diversidade numérica já são dadas pelo próprio espaço como condição dos fenômenos externos" (B320). O segundo par de conceitos é o de concordância [*Einstimmung*] e conflito [*Widerstreit*], mas que nos interessam devido à discussão sobre contradição lógica e contradição real. A confusão residiria aqui "entre a impossibilidade da contradição nos conceitos com a impossibilidade de contradição real entre as determinações de um mesmo objeto"³²⁴.

o princípio segundo o qual as realidades (como simples afirmações) nunca se contradizem logicamente é uma proposição muito verdadeira acerca das relações dos conceitos, mas nada significa em relação à natureza, nem com referência a qualquer coisa em si (de que não possuímos nenhum conceito). Com efeito, a contradição real ocorre em toda a parte onde $A - B = 0$, isto é, onde estando uma realidade ligada a outra num sujeito, o efeito de uma anula o da outra (B328-329).

Tal confusão teria vicejado no sistema lebniziano-wolffiano tendo por consequência que os males não teriam existência positiva e seriam "negações"³²⁵, por que só estas são a única coisa contraditória com a realidade" (B329) e que seria possível um ser que reunisse em si toda a realidade sem a inclusão de oposição, pois desconheceria a destruição recíproca da oposição real por meio da qual "um fundamento real anula o efeito de outro", o que só encontramos na sensibilidade e não nos conceitos. Leibniz teria intelectualizado os fenômenos assim como Locke teria sensualizado os conceitos (B327), com isso, privilegiando sempre o primeiro dos pares de opostos, o termo intelectual como determinação

³²⁴ Longuenesse, 1981, p. 58.

³²⁵ Vale notar que a negação a que Kant se refere aqui é a negação metafísica que, como mencionado, se indistinguiu no *nihil negativum* da negação lógica do contraditório no *Ensaio das grandezas*, e que na CRP é o Nada do *ens rationis* – condição transcendental negativa do objeto – distinto do *nihil negativum*.

da coisa em si (identidade, concordância, interno e forma) em detrimento do oposto (diversidade, conflito, exterior e matéria) que apenas confundiria ou ordenaria as representações do primeiro. Porém, "Kant sugere que estes opostos constituem as características mesmas da esfera dos *fenômenos* (*diversidade* espacial, forças *conflitantes*, determinações *exteriores* e *matéria* sensível)"³²⁶. Isso mostraria como a reflexão transcendental teria sido o que Leibniz teria negligenciado e que lhe permitiria apropriadamente distinguir a diversidade na esfera do fenômeno com a diversidade na esfera dos númenos. Com isso, Kant não estaria perto de uma condenação da lógica formal, mas teria apenas instaurado os limites definitivos de suas atribuições, impossibilitando que dentre elas conte a fundação de uma metafísica que despreze a *dadidade* – a dimensão não conceitual do objeto do conhecimento. Como veremos, mais uma vez, Hegel partilha com Kant a crítica à metafísica na medida em que nesta a sintaxe finita da lógica formal poderia servir de organon para o conhecimento da coisa em si mesma, da essência. Porém, Hegel não assume a lógica formal, cuja sintaxe espelha aquela da diversidade numérica do fora-um-do-outro das coordenadas espaço-temporais, como a forma mais geral a que todo objeto deveria se conformar e, por isso, distinguiu as determinações da esfera do ser (como qualidade e quantidade) do tipo de determinação reflexiva própria da esfera da essência, que não é nem uma determinação direta do ser e nem assume a sintaxe da lógica formal

Assim como Kant, Hegel rompe com o realismo ingênuo da metafísica dogmática ao identificar essencialidade à determinação de reflexão, já que a determinação na esfera da essência reflete os conceitos imediatos do ser, dissolvendo sua exterioridade recíproca ao inscrevê-los em uma rede de determinações pensadas.

Na esfera da essência, a alteridade não é mais alteridade de um dado frente a outro dado, mas alteridade do pensamento frente a si mesmo. Do mesmo modo, a negação não é mais limitação por um outro exterior, mas supressão daquilo que se dá como imediato e posição deste mesmo imediato como inscrito no movimento da reflexão e produzido por ela³²⁷.

A cisão da essência abre um hiato na determinação de reflexão que, diferentemente da determinação do ser – qualidade que é e nisso somente pode servir de predicado em um juízo – agora contém a forma da proposição.

³²⁶ De Boer, 2010b, p. 351.

³²⁷ Longuenesse, 1981, p. 68.

As determinações de reflexão (...) na medida em que são determinidades que são *relações* [Beziehungen] em si mesmas, já contém dentro de si, portanto, a forma da proposição. Pois a proposição [Satz] se diferencia do juízo principalmente pelo fato de que, naquela, o *conteúdo* constitui a própria *relação*, ou seja, pelo fato de que ele é uma *relação determinada*³²⁸.

O conteúdo da proposição é uma relação entre termos, uma relação que é determinada pela reflexão, diferentemente do simples ser determinado da qualidade, que na reflexão pode ser refletido como um dos *relata*. O juízo pertence à esfera do conceito, uma vez que nele o predicado sozinho já é uma relação que é transferida para o sujeito por meio da cópula. As determinações de reflexão, como forma elementar da proposição, foram enunciadas como as proposições universais do pensar. Não é por outro motivo que as observações nesta seção sobre estas determinações – identidade, diferença, diversidade e contradição – discutem os famosos princípios lógicos associados a cada uma destas. A crítica mais geral à proposição como forma da lei do pensamento é a de que elas se contradizem: "tudo é idêntico" assim como "tudo é diverso", por exemplo. Mas, além disso, Hegel indica que estas proposições, por expressarem meras relações e ainda não juízos, não possuem um sujeito, e quando convertidas para forma do juízo devem assumir como sujeito "tudo", "A", ou "cada ser", como em "tudo é idêntico". Com, isso, elas trazem erroneamente de volta categorias do ser, como o algo, perdendo de vista a relação agora incluída na determinação de reflexão³²⁹. A possibilidade da identidade da relação entre universal e particular no juízo deve ainda ser demonstrada, na esfera do conceito, por meio da duplicação da relação de reflexão, que deve ser produzida ao longo de toda a doutrina da essência mostrando como todas as categorias objetivas do mundo dos fenômenos – a existência da coisa e suas propriedades, mundo que aparece e mundo que é em si, e as categorias ditas dinâmicas da CRP, como as de relação e as modais – apresentam uma cisão dupla, tanto no momento universal ou essencial, como no momento singular ou fenomênico. Deste modo, a estrutura da lógica dita subjetiva, articulada discursivamente por conceitos, juízos e silogismo, emerge de uma dinâmica antepredicativa de reflexão da coisa mesma, e não como forma pressuposta do "são entendimento".

A identidade é a "imediatidade da reflexão" e, por isso, não é identidade abstrata, mas

³²⁸ Hegel, 2017, p. 54.

³²⁹ "Essas proposições têm o lado enviesado de ter por sujeito o ser, todos os algos. Com isso, elas suscitam novamente o ser e, com referência ao algo, enunciam as determinações de reflexão, a identidade etc. como uma qualidade que o algo teria nele", *Ibid.*, p. 55.

simples identidade da relação negativa consigo, ainda não desenvolvida, assim, é "o mesmo que a essência"³³⁰. Diferentemente da identidade abstrata, que sempre está fora e ao lado da diferença, a identidade essencial contém um puro diferenciar dentro de si. No entanto, como negação absoluta, seu puro diferenciar é "um diferenciar através do qual nada é diferenciado"³³¹. O nada que é diferenciado, como relação negativa consigo, é a diferença absoluta, pura, do repelir interior da identidade na medida em que é não idêntica. Na observação, Hegel utiliza a breve dialética da identidade para desmontar a primeira lei originária do pensamento como pressuposto milenar da lógica formal. Na formulação do princípio da identidade enquanto "A = A", "uma árvore é uma árvore", revela-se o impasse do entendimento, que busca sustentar a identidade como princípio rigidamente separado da diferença e da contradição, no hiato presente entre aquilo que é visado com a enunciação da proposição e aquilo que é de fato enunciado por ela.

É demasiado frequente fazer também a experiência com a proposição pura da identidade e, nessa experiência, mostra-se de modo suficientemente claro como é vista a verdade que ela contém. De fato, se, por exemplo, a pergunta "*o que é uma planta?*" recebe como resposta: "*uma planta é – uma planta*", então a verdade de tal proposição será, ao mesmo tempo, admitida por todo o grupo de pessoas pelas quais ela é testada e, ao mesmo tempo, de modo igualmente unânime, dir-se-á que, com isso, *nada* está dito³³².

Não é que o princípio de identidade esteja errado, mas nele está enunciado mais do que se visava enunciar. Nele enuncia-se também a diferença e não só o idêntico, uma vez que o nada dito, quando dizemos uma planta é uma planta, manifesta a expectativa de que o predicado seria diferente do sujeito. O nada expressado pela tautologia atesta a negatividade da identidade mesma – o excesso interior à identidade conceitual³³³. A identidade abstrata é um produto do entendimento, importante como a "força maior e mais maravilhosa"³³⁴, sem a qual não haveria separação a ser superada. E não haveria identidade refletida sem a separação do entendimento. Na identidade essencial a negação do abstrair não é mais externa ao conteúdo da identidade refletida, mas é tão somente identidade ainda não desenvolvida.

³³⁰ Ibid. p. 56

³³¹ Ibid., p. 57

³³² Ibid., p. 60.

³³³ Ou, nos termos de Ruy Fausto, "a obscuridade é capturada pelo conceito como determinação do conceito", 1987, p. 150.

³³⁴ Hegel, 2011, p. 44.

Isto também se manifesta na tentativa de manter a identidade e a diversidade como determinações separadas. Aqueles que buscariam sustentar esta separação dizem: "a identidade e a diversidade seriam diversas. Eles não veem que, já nisso, eles mesmos dizem *que a identidade é um diverso*"³³⁵. Deste modo, já é enunciada uma identidade que inclui em si o diverso, que nela mesma contém a diferença e a determinação. Portanto, Hegel critica que a proposição de identidade seja assumida como um evidente princípio lógico do pensamento, uma vez que ela pressuporia a determinação da diversidade, por exemplo, exigindo ela mesma uma justificação. A identidade contém em si mesma um puro diferenciar – ainda não desenvolvido – e na verdade não significa outra coisa do que isso. Estes exemplos tautológicos em que nada é dito ou que com a identidade se enuncia a diferença (também em "A e não A são diferentes") o que se manifesta é a diferencialidade [*Unterschiedenheit*] da relação reflexiva que é a determinação de identidade.

Do mesmo modo como a reflexão ponente só é enquanto reflexão exterior, a identidade só é por meio da diferença que ela é. "A diferença é a negatividade que a reflexão tem dentro de si, o nada que é dito pelo falar idêntico"³³⁶. No desenvolvimento da diferença vemos que é o lado negativo, "material", oposto ao polo usualmente tomado como abstrato do pensamento, pelo qual as determinações ulteriores da reflexão se desenvolvem, o que revela a dimensão assimétrica da contradição dialética³³⁷. Assim como a identidade, a diferença é o todo e seu momento próprio³³⁸ – impasse do todo que caracteriza a operação reflexiva de duplicação da cisão essencial sem a qual a identidade seria mera abstração unilateral, sem a menor possibilidade de identidade especulativa com seu outro. Deste modo, o todo, longe de implicar uma unidade omniabrangente de diferentes, é aquilo que dissolve a sintaxe mesma do fora-um-do-outro do diverso assumida pelo senso comum.

A diferença absoluta contém dentro de si a identidade e a diferença como ser posto.

³³⁵ Ibid., p. 58.

³³⁶ Ibid., p. 62.

³³⁷ "Diferentemente do conflito entre proposições metafísicas contrárias exposto pelas antinomias, os conflitos expostos na Lógica concernem à contradição assimétrica entre uma determinação conceitual unilateral e seu verdadeiro princípio. Diferentemente dos conflitos simétricos, esta autocontradição assimétrica não se resolve no nada, mas necessariamente produz a unidade de determinações conceituais contrárias implícita em cada uma delas" De Boer, 2010b, p. 369.

³³⁸ "A diferença é o todo e seu *momento* próprio, assim como a identidade é igualmente seu todo e seu momento. – Isto tem de ser considerado como a natureza essencial da reflexão e como *fundamento originário determinado de toda atividade e de todo o automovimento*", Ibid., p. 63.

Cada um, enquanto negação autorelativa, torna-se relação consigo e, assim, ganha autonomia própria transformando-se em reflexão dentro de si. Com isso, a diferença passa para a diversidade. Esta equivale à passagem da identidade entre pôr e pressupor da reflexão ponente para a reflexão exterior. "O momento da diversidade, como aquele da reflexão exterior, é o momento do empirismo na dialética"³³⁹. Esta é tanto a diversidade dos objetos da percepção entre si, do ser-aí qualitativo, como destes objetos em relação à unidade da reflexão, do múltiplo da intuição frente ao pensamento. A reflexão dentro de si não reconhece o diverso como seu próprio ser posto. Ela se defronta com o diverso e o relaciona com a igualdade, como identidade externa, e com a desigualdade, como diferença externa. Deste modo, "se algo é ou não igual a um outro algo, não concerne nem a um nem ao outro (...) é a consideração de um terceiro que cai fora deles"³⁴⁰, ou "um atuar subjetivo que cai fora deles"³⁴¹. Esta atividade de relacionar o diverso por meio da igualdade e desigualdade é o comparar da reflexão externa, que para Kant era reflexão lógica – a atividade formadora de conceitos. Esta oposição rígida entre o atuar subjetivo da reflexão externa que compara e o diverso como multiplicidade empírica – uma das formas principais do fora-um-do-outro na lógica – é o que começará a cair com a categoria de oposição. Porém, a própria indiferença dos termos diversos em sua igualdade e desigualdade, assim como a indiferença absoluta ao fim da doutrina do ser, apresentaria uma totalidade negativa – uma unidade instaurada pela negação que permeia a separação do diverso. "A diversidade, cujos lados *indiferentes* são, do mesmo modo, pura e simplesmente somente *momentos* enquanto [momentos] de uma unidade negativa, é a *oposição* [Gegensatz]"³⁴². A passagem se realiza precisamente pelo reconhecimento do próprio negativo, isto é, pela afirmação da cisão e da separação do diverso como aquilo que constitui sua unidade.

Neste ponto, Hegel estabelecerá uma relação dupla com o princípio dos indiscerníveis leibniziano. Por um lado, assim como Kant, Hegel procurará demonstrar a cumplicidade implícita entre o racionalismo leibniziano e o empirismo, mas, por outro, ele endossará a exigência de pensar a determinação pela qual os objetos são diversos, de transformar a exterior distinção numérica em distinção de conceito. Hegel já descrevia essa cumplicidade

³³⁹ Longuenesse, 1981, p. 70.

³⁴⁰ Hegel, 2017, p. 65.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 66.

³⁴² *Ibid.*, p. 67.

na ECF da seguinte forma

O empirismo (...) tem com a metafísica essa fonte em comum [a experiência], enquanto ela, para a legitimação de suas definições (...) têm por garantia igualmente as representações, isto é, o conteúdo que deriva primeiro da experiência³⁴³.

A mera diferença de grau, e não de natureza, entre determinações de pensamento e determinações do ser na experiência é o elemento comum a ambas perspectivas. Hegel concorda com Kant que "Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento" (B327). O conhecimento racional para Leibniz seria apenas uma percepção distinta, ao passo que o conhecimento sensível seria uma percepção confusa. Deste modo, o princípio dos indiscerníveis enunciaria que aquilo que, para uma percepção confusa, é mera diversidade numérica seria, na verdade, para uma percepção distinta, diversidade de essência. Hegel, aparentemente seguindo Kant, não verá uma simples diferença de grau entre a apreensão sensível e a apreensão conceitual, mas de natureza. Porém, Hegel não o fará em nome de uma diversidade do sensível assegurada *a priori* pela forma espaço-temporal da intuição pura que nada concerne às coisas em si mesmas. A diferença de natureza entre as determinações do ser e da essência é realizada em nome da implosão tanto do ser fora-um-do-outro das categorias do ser como da sintaxe da representação que espelha a forma da diversidade sensível. Kant, assim como Leibniz, seria ainda tributário do pensamento representativo do empirismo. No entanto, por mais que Leibniz permaneça no interior de uma tópica empirista com a absolutização da diversidade em seu princípio dos indiscerníveis – denominado por Hegel de "proposição da diversidade –, tal princípio, assim como o da identidade, diria mais do que visa

(...) no plural de "coisas" está imediatamente a variedade e a diversidade inteiramente indeterminada. – Porém, a proposição "não há duas coisas que sejam perfeitamente iguais uma à outra" expressa mais, a saber, a diversidade *determinada*. Duas coisas não são meramente duas – a pluralidade numérica é apenas a mesmice –, mas são diversas *através de uma determinação*³⁴⁴.

A proposição da diversidade exprimiria mais do que a diversidade ao exprimir a necessidade de determinação desta diversidade que, de outro modo, nada mais seria do que

³⁴³ Hegel, 1995a, p. 103.

³⁴⁴ Hegel, 2017, p. 68.

a repetição quantitativa do mesmo – uma categoria do ser. Ao dizer que "duas coisas não são perfeitamente iguais" já se diz que elas são ao mesmo tempo iguais e desiguais – iguais como coisas em geral e desiguais pelo que é explicitamente afirmado na proposição. Deste modo, "a igualdade e a desigualdade são diversos *dentro de um e do mesmo* (...) a diferença que se rompe é, ao mesmo tempo, uma e a mesma relação. Com isso, ela passou para a *contraposição* [*Entgegensetzung*]"³⁴⁵. Assim, na passagem da diversidade à oposição saímos do momento de maior exterioridade das determinações de reflexão em direção novamente ao ponto de unidade, não mais unilateral de uma identidade absoluta e ainda não desenvolvida, mas o ponto da unidade concreta e disjuntiva, produzida pela negatividade como ponto de unificação.

Na oposição, os momentos da identidade e da diferença, que haviam se convertido em igualdade e desigualdade enquanto postos pela reflexão exterior na diversidade, refletem dentro de si, assumindo a forma de positivo e negativo. Esta seção sobre a oposição retoma a problemática da oposição real kantiana tratada na seção "Da anfíbolia dos conceitos de reflexão". Porém, é acompanhando a discussão sobre esta questão apresentada no "Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia"³⁴⁶, de 1763, que continha o embrião da problemática da anfíbolia, que a relação entre oposição e contradição em Hegel pode ser melhor esclarecida. Há dois pontos em que a leitura de Hegel acompanha a de Kant, para depois contrapor-se a ele. Primeiramente, é a oposição real que produz as determinações de positivo e negativo – tais determinações não existem fora da relação de anulação recíproca das grandezas.

Uma grandeza é negativa em vista de outra na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma (...) não se pode propriamente denominar absolutamente negativa grandeza alguma, mas se tem de dizer que + a e - a são, cada uma, a grandeza negativa da outra (...) essa denominação [o sinal de -] não remete a uma espécie particular de coisas em sua qualidade interna, mas a esta relação de oposição que as une com certas outras coisas

³⁴⁵ Ibid., p. 69. Hegel retoma aqui o tema da "ternura pelas coisas do mundo", uma vez que a reflexão exterior afasta da coisa a unidade da desigualdade e igualdade na diferença determinada de qualquer coisa. "A ternura habitual pelas coisas, a qual cuida apenas para que essas não se contradigam, esquece aqui, como em outro lugar, que, com isso, a contradição não é dissolvida, mas apenas deslocada para um outro lugar, para a reflexão subjetiva ou exterior", Ibid., p. 70

³⁴⁶ Kant, 2005, pp. 51-100. Ensaio a que nos referimos também como *Escrito das grandezas*.

indicadas com + reunidas em uma oposição³⁴⁷.

Assim, o trecho percorrido por um barco na direção leste é definido como negativo somente na medida em que se opõe a um trecho já percorrido na direção oeste ou uma dívida é capital negativo na medida em que suprime o equivalente a si mesma no capital positivo³⁴⁸. E, enquanto o positivo e o negativo não remetem à nenhuma qualidade interna podem ser intercambiáveis e o trecho percorrido em direção a oeste pode ser definido como negativo, caso o trecho em direção a leste seja definido como positivo. Tal é a natureza da oposição real em Kant, que, como vimos, se distingue tanto da contradição lógica como da negação metafísica, de modo que a finita oposição real não pode ser formalmente derivada da lógica ou da metafísica – é "uma relação de causalidade entre determinações de objeto"³⁴⁹, na medida em que "uma suprime na outra o equivalente a si mesma", sem implicar contradição ou não-ser metafísico.

Em Hegel, a primeira definição do positivo e do negativo, como determinações da oposição, decorre de uma apropriação da relação de oposição real descrita por Kant no *Escrito das grandezas*.

As determinações que constituem o positivo e o negativo consistem, por conseguinte, no fato de que o positivo e o negativo são, primeiramente, momentos absolutos da oposição (...) cada um é apenas o contraposto do outro, um ainda não é positivo e o outro ainda não é negativo, mas ambos são negativos um frente ao outro³⁵⁰.

As determinações de positivo e negativo não existem fora da oposição de um ao outro tendo o acréscimo de que, assim, uma é o negativo da outra, é o que a outra não é, e, neste sentido, nenhum dos polos é ele mesmo positivo ou negativo, tais determinações são intercambiáveis, como no exemplo do barco mencionado acima. Hegel não define a oposição

³⁴⁷ Ibid., p. 61-62.

³⁴⁸ Mais a frente, em um dos exemplos sobre como não se deve sempre ver no zero uma negação que advém de uma ausência, Kant ressalta o invisível potencial destrutivo da oposição real, que muitas vezes se oculta da consciência na morosidade do presente: "Sem dúvida, os fundamentos reais podiam encontrar-se nele há muito tempo, mas, como a consequência em relação à consciência era zero, deviam encontrar-se até ali opostos uns aos outros. Assim é mantido no arsenal de um príncipe aquele explosivo que a arte inventou para destruir, esperando, sob a forma de um silêncio ameaçador, uma guerra futura, até que um estopim traiçoeiro o alcança, ele se alça em raio e tudo destrói ao redor", Ibid., p. 92-93. Para Hegel, a diferença da mera destruição na passagem da oposição à contradição na natureza inorgânica, na vida e no espírito a identidade é sustentada pela destruição decorrente da contradição do finito.

³⁴⁹ Longuenesse, 1981, p. 77.

³⁵⁰ Hegel, 2017, p. 72.

somente nos termos de uma relação causal objetiva, mas explicita o significado primeiro de oposição – põe os pressupostos que nos permite reconhecer destruição recíproca no âmbito subjetivo³⁵¹ e contradição no âmbito objetivo.

Também podemos compreender o segundo aspecto ressaltado por Hegel na dialética da oposição como oriundo da análise kantiana da oposição real. Este aspecto consiste na indiferença dos termos frente às determinações de positivo e negativo que eles obtêm somente no interior da relação opositiva. Isso se expressa quando Kant afirma que "essa denominação [o sinal de -] não remete a uma espécie particular de coisas em sua qualidade interna". Esta consideração manifesta a crítica às tentativas da metafísica de tornar a lógica formal um *organon* da razão. O objeto real deve permanecer irreduzível às relações lógicas articuladas pelo princípio de não-contradição de modo que estas relações não podem ser confundidas como referindo-se às coisas nelas mesmas, para além das condições da intuição pura. Como já havíamos apontado, seria evidente, em Kant, "a posição empirista, a mais clássica, segundo a qual só o positivo tem uma realidade designável, o negativo se definindo apenas subjetivamente, como aquilo que não é o positivo"³⁵². Por conseguinte, a anulação recíproca caracterizada pela oposição real, por mais objetiva que seja, não interfere no substrato dos fenômenos, nas coisas mesmas, permanecendo inteiramente positivas, de sorte que a negação própria à anulação recíproca decorre apenas do modo como apreendemos o objeto na intuição. Ou seja, mais uma vez o pensamento representativo aproxima Kant daqueles que ele buscava criticar.

No segundo momento da análise da oposição, Hegel também afirma a diferença dos termos frente às determinações de positivo e negativo e a subsistência destes fora da relação. Assim como a reflexão exterior e a diversidade, este segundo momento corresponde ao reconhecimento da exterioridade do dado, tal como em Kant. Na observação sobre "As grandezas contrapostas da matemática", o paralelo com o ensaio de Kant é muito mais evidente.

Os contrapostos não são apenas um indiferente, mas também dois indiferentes. Eles são, a saber, enquanto contrapostos, também refletidos

³⁵¹ É verdade que Kant já reconhecia oposição real no âmbito do espírito, apesar de sua concepção de espírito limitada à alma, ao afirmar que "o desprazer não é apenas uma ausência, mas uma sensação positiva", Kant, 2005, p. 68. Isso porque o corpo é a dimensão positiva a que a alma subjetiva vincula-se.

³⁵² Longuenesse, 1981, p. 78.

dentro de si e subsistem assim como diversos. Assim, em $- 8 + 3$ estão presentes em geral onze unidades; $+ y$, $- y$ são ordenadas do lado oposto do eixo, onde cada uma é um ser-aí indiferente a esse limite e à oposição delas; assim, $+ y - y = 2 y$. – Também o caminho feito para leste ou para oeste é a soma de um esforço duplo ou a soma de dois períodos de tempo³⁵³.

Aqui também os termos são indiferentes às relações de oposição que engendram as determinações de positivo e negativo que lhes são associadas. Porém, a dupla positividade dos termos indiferentes à relação opositiva é logo suprimida com a reflexão da relação opositiva no interior de cada termo da oposição. Tal é o terceiro momento que leva a oposição do momento da exterioridade entre negativo e positivo para a reflexão interior a cada termo, preparando a passagem para a noção hegeliana de contradição.

Em terceiro lugar, o positivo e o negativo não são apenas um ser-posto, nem meramente um indiferente, mas seu *ser-posto*, ou a *relação com o outro em uma unidade que eles mesmos não são* está retomada em cada um. Cada um é ele mesmo positivo e negativo³⁵⁴.

Deste modo, contrariamente a Kant, isso que foi definido como positivo e negativo na relação opositiva não permanece incólume à inscrição na própria estrutura reflexiva que o determina de modo opositivo. Reencontramos aqui a assimetria própria do momento negativo-dialético. O polo positivo de cada termo é o elemento idêntico, da "oposição superada", ao passo que o negativo é a "oposição total", que se contrapõe ao idêntico.

O negativo é o contraposto que subsiste por si, frente ao positivo, que é a determinação da oposição superada, – a *oposição total* [ganze Gegensatz] que repousa sobre si, contraposta ao ser-posto idêntico a si³⁵⁵.

Neste sentido, cada coisa é positiva na medida em que sua identidade se constitui nas relações opositivas engendradas pelo movimento reflexivo – identidade que se sustenta na exclusão e superação de sua oposição. Mas, é também negativa naquilo que é irreduzível às relações opositivas, na negatividade absoluta como núcleo de indeterminação da reflexão que subsiste por si e partir do qual emerge a totalidade das relações opositivas e determinadas. Ou, nas palavras de Longuenesse, cada coisa é "nela mesma negativa na medida em que não tem identidade fora deste movimento [reflexivo]. É assim que compreendo a definição do

³⁵³ Hegel, 2017, p. 76. Nesta observação o paralelo com o *Escrito das grandezas* de Kant é tamanho que os exemplos matemáticos, financeiros e marítimos são emprestados quase termo a termo.

³⁵⁴ Ibid., p. 72-73.

³⁵⁵ Ibid., p. 73.

negativo como 'oposição total que repousa sobre si'³⁵⁶. O negativo é a manifestação daquilo que resiste ao pensamento, que é irreduzível à unificação do movimento reflexivo ao mesmo tempo que a constitui.

Do mesmo modo como cada termo da oposição se revelou em si mesmo um contraposto, essa contraposição se tornou agora contradição, uma vez que o positivo e o negativo perdem sua exterioridade e se tornam determinações intrínsecas de uma e mesma totalidade de relações³⁵⁷. O negativo se revela, novamente, em uma posição assimétrica quanto à contradição. O positivo é apenas a contradição em si, ao passo que é o negativo que é a contradição posta.

Isto [o negativo] é, portanto, a mesma contradição que é o positivo, a saber, ser-posto ou negação enquanto relação consigo. Mas o positivo é apenas *em si* essa contradição; o negativo, ao contrário, é a contradição *posta*; pois, em sua reflexão dentro de si, de ser negativo em e para si, ou seja, de ser idêntico consigo enquanto negativo, ele tem a determinação de ser o não idêntico, de ser excluir da identidade.³⁵⁸

O positivo é a dimensão da subsistência por si do objeto – "ser-posto enquanto refletido na igualdade consigo" –, mas que é contradição na medida em que é identidade por meio da exclusão do negativo e, desse modo, se tornando negativo por meio desse excluir. Já o negativo é esse impasse do lado do negativo, não só negativo em si, mas para si, pois é o relacionar consigo da negação. Logo, enquanto idêntico nesta relação consigo, o negativo é também não idêntico, simultaneamente, contradição posta. O não idêntico do negativo é aquilo que no objeto delata a aparência de subsistência pela revelação do movimento essencial que o constitui. É o ponto opaco de relação consigo que sustenta, mas é irreduzível à rede de determinações opositivas que sustentam a determinidade do objeto.

A observação sobre a contradição como unidade do positivo e do negativo apresenta essa assimetria do negativo como o lado que apresenta o impasse fundamental da determinação de reflexão. A oposição usual da reflexão exterior entre positivo e negativo toma aquele por objetivo e este por subjetivo, sendo que o próprio termo positivo já deveria indicar sua natureza de ser posto. Hegel recusa a redução do negativo ao simples arbítrio

³⁵⁶ Longuenesse, p. 80.

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 82.

³⁵⁸ Hegel, 2017, p. 80.

subjetivo ou à comparação exterior, sem qualquer proximidade com a posição objetiva da coisa. Nos exemplos da escuridão, do vício, do mal e do erro, Hegel procura mostrar que sem a cisão e o impasse do lado negativo não haveria a cisão na base do positivo, da luz, virtude, bem e verdade.

Não há *virtude* sem luta; ela é antes, a luta suprema, plenamente realizada; assim, ela não é apenas o positivo, mas negatividade absoluta; ela também não é apenas virtude em *comparação* com o vício, mas é *nela mesma* contraposição e luta em ato. Ou seja, o *vício* não é apenas a *falta* de virtude – também a inocência é essa falta – e não é apenas diferente da virtude para uma reflexão exterior, mas está contraposto a ela em si mesmo³⁵⁹.

Assim como Kant no *Escrito das Grandezas*, Hegel recusa a concepção simples do negativo como falta ou ausência. Mas não para absolutizar o positivo, mas para mostrar que não há determinação opositiva em que não possamos encontrar a cisão em ambos os termos opostos, já que é o mesmo movimento objetivo de reflexão que os constitui. Além disso, tanto virtude como vício fundam-se na negatividade absoluta. Contudo, somente o vício está contraposto a virtude em si mesmo. O lado negativo não deve ser entendido como falta ou desvio do lado positivo, pois é esse próprio desvio negativo que instaura o positivo como negativo negado nele mesmo. É neste sentido que o negativo é a oposição total que repousa sobre si", o que Žižek entendeu muito bem³⁶⁰.

Na observação sobre a "proposição da contradição", encontramos as fórmulas mais conhecidas sobre a contradição. Nesta observação, Hegel apresenta a sua proposição fundamental: "todas as coisas são em si mesmas contraditórias"³⁶¹. Ele afirma que a contradição já era o nada da proposição de identidade que se desenvolveu até a diversidade e a contraposição se revelando o nada desenvolvido na contradição posta. Ao tratar do privilégio que tradicionalmente é dado à identidade frente à contradição, ele chega a afirmar

³⁵⁹ Ibid., p. 85.

³⁶⁰ "(...) negação da negação" propriamente hegeliana, que reside na mudança decisiva da distorção de um conceito para uma distorção constitutiva desse conceito, ou seja, a esse conceito como uma distorção-em-si (...) Devemos ressaltar que, nessa noção da "negação da negação", a unidade global dos dois termos opostos é a "mais inferior", "transgressora": não é o crime que é um momento da automediação da lei (ou o roubo um momento da automediação da propriedade); a oposição de crime e lei é inerente ao crime, a lei é uma subespécie do crime, a negação autorelativa do crime", Žižek, 2013, p. 142. Devemos escutar as conotações materialistas dessa interpretação, uma vez que a matéria é o termo "mais inferior", o negativo, cujo impasse é condição da forma, mas a que podemos alcançar somente por meio de uma abordagem especulativa que parte da forma, pressuposta pelo entendimento como exterior à matéria, para levar o senso comum ao ponto de inconsistência da forma decorrente da demanda de autofundamentação da razão.

³⁶¹ Hegel, 2017, p. 87.

que esta, caso se tratasse de hierarquizá-las, precisaria ser tomada como "o mais profundo e o mais essencial³⁶²". A contradição não seria uma mera contradição lógica entre dois predicados afirmados simultaneamente de um mesmo sujeito, mas nela estaria implicada uma contradição objetiva, já que ela é "a raiz de todo movimento e de toda vitalidade (...) princípio do automovimento³⁶³". É neste sentido que ele afirma que

O próprio movimento exterior sensível é o ser-aí imediato dela. Algo se move, não na medida em que ele está aqui nesse agora e lá num outro agora, mas somente na medida em que está aqui e não aqui em um e no mesmo agora, na medida em que está e não está nesse aqui³⁶⁴.

Esta contradição objetiva só se torna compreensível caso o negativo na base da contradição não seja tomado simplesmente como uma característica somente subjetiva, como no idealismo subjetivo kantiano, mas constitua o elemento daquilo que se manifesta, no interior do pensamento, mas como figura daquilo que lhe é irreduzível, elemento comum tanto à unidade reflexiva do pensamento como ao movimento desaparecente do que aparece. Por isso, deveríamos lembrar do apontamento em relação ao *gewesen*, a essência do ser que passou atemporalmente, uma ausência espectral que paira sobre todo imediato. Que algo esteja aqui e não aqui no mesmo agora significa que as coordenadas espaço-temporais foram implodidas e a sintaxe da finitude, com suas figuras de sucessão e simultaneidade, não conseguem dar conta do princípio do movimento. Por isso, em sua filosofia da natureza, a matéria aparece como essa passagem do espaço e tempo abstratos, que devêm um no outro, em que a contradição do movimento resolve-se. Tal resolução não suprime a contradição constituinte de seu conceito, mas indica apenas que no conceito foram subtraídos os pressupostos da representação para que a sua unidade disjuntiva possa ser pensada. O verdadeiro conceito de matéria é, assim, a passagem da idealidade para a realidade – passagem incompreensível para o entendimento³⁶⁵. Aqui também o lado negativo ou material é aquele sobre o qual repousa o todo da relação e contém o impasse constituinte do ideal, a

³⁶² Ibid., p. 88.

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ "Este desaparecer e regenerar-se do espaço no tempo e do tempo no espaço (...) é o *movimento*. Este devir é porém igualmente o colapsar sobre si [interno] de sua contradição, a unidade *imediatamente* idêntica *sendo-aí* [daseiende] de ambos, a *matéria*. A passagem da idealidade à realidade, da abstração ao ser-aí concreto, aqui do espaço e tempo à realidade que aparece como matéria é incompreensível para o entendimento e faz-se para ele portanto sempre exterior e como um dado", Hegel, 1997a, p. 62.

negatividade que habita o aqui e que o põe em unidade ao não aqui em um mesmo agora. A matéria, assim, não é uma substância a que o movimento incidiria de fora, mas ela mesma é a contradição ideal entre espaço e tempo que tem realidade na unidade disjuntiva de seu movimento³⁶⁶.

Aqui, deve se esclarecer o que se contradiz na contradição objetiva. Ela não se dá simplesmente entre as próprias determinações opositivas, como no exemplo que Hegel oferece das determinações de relação.

O pai é o outro do filho e o filho é o outro do pai, e cada um é somente como este outro do outro (...) Fora da relação com o filho, o pai também é algo por si; assim, porém, ele não é pai, mas um homem em geral (...) Os contrapostos contém a contradição, na medida em que, sob o mesmo aspecto, relacionam-se negativamente um com o outro ou *se superam reciprocamente* e são *indiferentes* um frente ao outro³⁶⁷.

O acento de Hegel pode facilmente passar despercebido aqui. A contradição não tem lugar entre pai e filho, o que apenas caracteriza a contraposição, e nem pelo fato de que pode se ocupar lugares distintos ao mesmo tempo, como posso ser pai e filho, pois a contradição deve ocorrer na consideração sob o mesmo aspecto. O acento recai sob a "superação recíproca" e a "indiferença" das determinações, ou seja, a contradição tem lugar já no interior de cada um dos termos, é interior ao pai mesmo, por exemplo. É uma contradição interior à determinação como relação a outro e relação a si, entre aquilo que algo é no interior da rede de determinações opositivas (ser pai, engenheiro, animal, etc.) e aquilo que sou independentemente disso – o ser para si como a indeterminação e a opacidade daquilo que resiste à rede simbólica de determinações e aparece como um vazio³⁶⁸. Este vazio ou ponto

³⁶⁶ "Já temos portanto isto na representação; enquanto é [há] movimento, algo se move; mas este algo durando é a matéria. Espaço e tempo estão cheios de matéria. O espaço não é adaptado ao seu conceito; é assim o conceito do espaço mesmo, que na matéria se cria existência. Muitas vezes se começou com a matéria e se considerou depois espaço e tempo como formas da matéria. O certo aí está em que a matéria é o real em espaço e tempo. Mas estes devem para nós aqui proceder como o primeiro, por causa de sua abstração; a seguir é preciso mostrar-se que a matéria é a verdade deles. Como não há nenhum movimento sem matéria, assim também nenhuma matéria há sem movimento. (...) A matéria é a primeira realidade o sendo-em-si ser-para-si", Ibid., p. 65

³⁶⁷ Ibid. p. 89-90.

³⁶⁸ Ou, como afirma Žižek, "não sou apenas 'pai', esta determinação particular, mas para além de seus mandatos simbólicos, não sou nada mais do que o vazio que deles escapam (e que como tal é um produto retroativo)", Žižek, 1993, p. 131.

de resistência à unificação das determinações de pensamento é o elemento na base da unidade entre a universalidade e a singularidade do conceito, da forma absoluta como unidade do todo e do momento que se produzirá não mais como um aparecer em outro, mas como autodesenvolvimento na doutrina do conceito.

Retomemos a apropriação de Hegel da noção kantiana de oposição real a fim de compreender melhor a proximidade e a distância entre Kant e Hegel aqui. O Kant pré-crítico do *Escrito das Grandezas* se aproximava de Hegel, já que com a relação de oposição real procurava uma relação de determinação das coisas que excedia os limites do princípio da identidade da lógica formal³⁶⁹. O problema da oposição real acompanhava o problema do fundamento real da existência, distinto do fundamento lógico ou formal, como vimos. Ambos, assim, procuravam uma negatividade objetiva que não podia ser meramente derivada dos princípios da lógica formal. Ambos defendem que o resultado da oposição real não é um nada puro, um *nihil negativum*, assim como Hegel também defende que o resultado especulativo de sua contradição objetiva é algo positivo.

Mas se Kant acreditava escapar da contradição na oposição real na medida em que algo absolutamente positivo lhe subsistia de base, e tão somente as determinações contrapostas é que se anulavam, era porque a existência antepredicativa do mundo era algo posto pela vontade divina, posição pensada em termos de causalidade real, extralógica, relação que Kant investigava vigorosamente à época³⁷⁰. Kant, ainda dogmático, aplicava o conceito finito de causalidade para compreender a relação entre Deus e o mundo, apesar de já distinguir lógica e ontologia³⁷¹. Acreditava ainda poder conhecer Deus por meio de "conceitos simples e indecomponíveis de fundamentos reais, cuja relação à consequência não pode absolutamente fazer-se distinta", já que o que por meio deles é "posto ou suprimido de modo algum pode ser expresso por um juízo"³⁷². Ao se deparar com a impossibilidade de

³⁶⁹ "Porém, como é que uma coisa provém de outra sem ser pela regra da identidade – eis o que, de bom grado, gostaria que fosse mais distinto", Kant, 2005, p. 96.

³⁷⁰ "Reafirmando o problema da relação extralógica em relação ao fundamento real: "Só que a vontade de Deus contém o fundamento real da existência do mundo (...) Analisai quanto quiserdes o conceito de vontade divina, jamais encontrareis nele um mundo existente, como se este fosse contido por ele e posto mediante a identidade", Ibid., p. 97.

³⁷¹ Ontologia no sentido da metafísica: conhecimento do ser das coisas em si mesmas, aí incluso o incondicionado, e não conhecimento do fenômeno, como na redução da ontologia às condições finitas do objeto da experiência possível realizada na analítica transcendental.

³⁷² Ibid., p. 99.

tratar a relação das coisas ao seu fundamento real de determinação segundo a identidade da lógica formal, Kant assumiu a incompreensibilidade do fundamento positivo do mundo, mas, em nome da assunção não justificada da sintaxe da representação, manteve incólume a lógica formal como cânone de sua lógica objetiva, a lógica transcendental, que, assim assumiu um significado meramente subjetivo e finito diante da incompreensibilidade do infinito fundamento antepredicativo. A liberdade, ao mesmo tempo que é incompreensível, é o conceito que prova a realidade do suprassensível³⁷³ e nos permite crer que há uma causalidade absolutamente remota tanto à mecânica como à teleológica, mas que podemos pensar somente por analogia com esta, o que contribuiria para a moralidade da ação humana, na medida em que a esperança de conciliação entre moralidade e felicidade não se torna absurda pela redução da natureza ao mecanismo. Nisso, a consistência e conformação ao dever tornam-se o horizonte último do projeto crítico, na forma do fim derradeiro com que se encerra a CFJ, onde a ausência de conflito e contradição tornam-se os caracteres fundamentais da razão pura realizada em um mundo ideal que se desenha como ponto de fuga da finitude contraditória.

A existência antepredicativa, que o Kant pré-crítico ainda procurava entender por meio de nosso conceito finito de causalidade – e que na crítica atesta sua realidade como fato da liberdade –, na CL, é introduzida no próprio uso teórico da razão, como a ansiosa negação autorelativa, que ora determina ora indetermina, dissolvendo e constituindo a própria forma lógica na reflexão. A negatividade absoluta, como núcleo especulativo da liberdade, é o que faz vacilar toda determinidade e separação fixa. Assim, a compreensão da oposição real como entre dois termos que se anulam, conservando o positivo que lhes subjaz, ignora que a própria contraposição, entre o + e -, implica um y, por exemplo, como ordenada que lhes subjaz como algo também positivo na relação e produzido pela própria oposição. No entanto, isso não significa que Hegel trata somente de uma negatividade "metafísica" que não concerne à destruição recíproca das coisas – o que valeria somente para o caso de Kant, segundo Longuenesse³⁷⁴. A determinação opositiva, para Hegel, por mais que seja uma determinação

³⁷³ "Entre as três ideias puras da razão, *Deus, liberdade e imortalidade*, a da liberdade seja o único conceito do suprassensível que prova sua realidade objetiva (por meio da causalidade que nele é pensada) na natureza, pelo seu efeito que é nela possível, e justamente assim torna possível a conexão das outras duas com a natureza, e das três entre si com vistas a uma religião", Kant, 2016, p. 371.

³⁷⁴ "O que importa na posição kantiana é a ideia de que as determinações reais podem se destruir reciprocamente. Ora, se minha interpretação é justa, este aspecto desaparece completamente da oposição tal

de reflexão e não diretamente uma determinação imediata do ser, envolve sim negação e destruição real recíproca dos elementos envolvidos em vista da unidade que assim é mantida. Em suas aulas sobre a lógica de 1831, Hegel recorre ao exemplo da reprodução orgânica para oferecer uma figura da oposição real visada, e não apenas toma os exemplos de Kant para crítica, como na CL³⁷⁵. Mas é em exemplos similares, ao tratar do verdadeiro infinito nestas aulas, que não é nada mais do que a contradição na esfera do ser³⁷⁶, em que não só é claro que há negação nos processos reais que Hegel tem em mente ao falar das formas abstratas e gerais tratadas na CL, mas como também a contradição se realiza de diferentes formas no simples movimento e no automovimento. Tanto vida como espírito são usados como exemplos distintos do verdadeiro infinito.

A vida é um verdadeiro infinito. Respiro oxigênio e, com o ar ao meu redor, chego ao limite do meu ser. Ao negar o ar, eu o nego na medida em que ele é diferente de mim, faço com que o outro seja meu. Eu transformo a comida, negando-a igualmente como algo diferente de mim e, ao fazer isso, produzo [e reproduzo] a mim mesmo. O espírito é um verdadeiro infinito. Em sua forma superior, o verdadeiro infinito é a reconciliação. Um transforma o outro em si mesmo. Amor e amizade são exemplos do infinito. Como uma única pessoa, tenho ser para mim mesmo em total rigidez. A outra pessoa também é rígida e hostil. Mas [na reconciliação] eu transformo o outro em mim mesmo³⁷⁷.

No verdadeiro infinito da vida, esta é uma unidade negativa em que ambos os lados da oposição são transformados e negados, o ar e a comida que são consumidos e o corpo vivo que assim produz a si próprio em sua reprodução. No verdadeiro infinito do espírito, de fato não há necessariamente destruição material dos opostos, mas há implicação recíproca no amor e na amizade, nos quais a identidade de um é transformada pela reconciliação, na

como ela é exposta na Doutrina da essência. Ela desaparece em favor de uma significação metafísica mais geral: a determinação de oposição é uma nova arma de contestação do dogmatismo metafísico, que queria conferir uma subsistência autônoma às coisas", Longuenesse, 1981, p. 82. De fato, a oposição para Hegel é uma arma contra o dogmatismo do mundo plenamente positivo e constituído da metafísica, mas o aspecto da destruição recíproca não desaparece. O que ocorre é que a consideração lógica da oposição não se reduz à destruição recíproca na natureza inorgânica, pois atravessa as esferas da vida e do espírito.

³⁷⁵ "Um ser humano difere de uma árvore ou do ar. No entanto, o ar também é um oposto. Com certeza, de um lado de nossa natureza como seres vivos, o ar é até mesmo o nosso outro. Um ser humano não pode ficar sem ar, por isso estamos sempre lutando para respirar. Esse é, geralmente, o processo da vida. Na fome, o ser humano também é direcionado para seu outro, para a comida. A comida não é apenas outra coisa em geral, mas é o oposto de um ser humano. Um ser humano pode pôr este outro apenas como idêntico a si mesmo", Hegel, 2008, p. 139.

³⁷⁶ "Já foi lembrado o mesmo acima no caso do infinito, que é a contradição, como ela se mostra na esfera do ser", Hegel, 2017, p. 88.

³⁷⁷ Hegel, 2008, p. 110.

medida em que a separação rígida é suprimida por ela. O mesmo não ocorre no mundo físico.

Algo como o encontrado no mundo físico falha em manter sua presença em face de seu outro. Quando junto dois objetos na esfera mecânica, eles colidem um com o outro. Na esfera química, os ácidos e as bases se neutralizam. Mas essa neutralização não é infinita, pois nem o ácido nem a base se mantêm no processo. Então é isso que o verdadeiro infinito é. É o fundamento. O que está além é o conhecimento desse infinito em suas formas mais concretas³⁷⁸.

Aqui é claro que, diferentemente do que afirma Longuenesse, é precisamente da oposição real abordada por Kant que se trata quando Hegel fala da oposição que passa para a contradição. Enquanto pura determinação de pensamento, Hegel não tem em mente somente a oposição meramente lógica de conceitos contrários em um juízo, mas também uma processualidade real. Contudo, do mesmo modo que há um mau infinito e um verdadeiro infinito, a contradição no mundo físico realiza-se de modo distinto do que a contradição na vida natural e no espírito. A destruição recíproca na colisão física de dois objetos na esfera mecânica destrói ambos, uma vez que nesta esfera a negação é exterior ao ser que lhes serve de base, do mesmo modo como na qualidade enquanto determinação da esfera do ser. A inclusão do negativo no interior da reflexão do ser imediato na essência é integralmente realizada somente no conceito, como já mencionado. Somente o conceito é o verdadeiro infinito. Diferentemente da exterioridade entre conceito e realidade no ser inorgânico, na esfera da natureza, "primeiramente, a vida é assim o *verdadeiro*; ela é mais alta que as estrelas e o sol, o qual certamente é um indivíduo, mas não é nenhum sujeito. Como sendo a união do conceito e da existência voltada para fora (...) a vida é a ideia"³⁷⁹. Somente na vida o "ir ao fundamento" [*zu Grund gehen*] de sua contradição não é somente destruição, mas um encontrar-se consigo, um afundar em si. O consumo de alimentos, por exemplo, é a destruição produtora e reprodutora do ser vivo, processo de reflexão objetiva pela qual a unidade disjuntiva do conceito produz a si mesma na realidade. No entanto, na vida o conceito efetiva-se somente em uma reflexão exterior e objetiva – ele é em si e não para si. Somente no espírito a unidade disjuntiva, que a vida já é em si, reflete objetivamente sobre si mesma na consciência de si e no pensar, como veremos na próxima seção. Por isso, a reconciliação na relação de um ao outro no amor e na amizade não necessariamente envolve

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Hegel, 1997a, p. 353.

destruição física – apesar de não só ser possível como é frequente.

Deste modo, se Hegel afirma que "todas as coisas são em si mesmas contraditórias", a contradição possui um estatuto peculiar em relação a tipos de objetos que são uns mais verdadeiros que outros, ou seja, a contradição fornece a figura da unidade disjuntiva de uns de modo mais adequado que de outros. De tal modo que se a apresentação hegeliana da contradição emerge da noção kantiana de oposição real é porque ela não tem a figura da oposição meramente analítica do conflito das antinomias. Este não é uma contradição na medida em que se descobre que se disputava sobre nada – o objeto numênico que deveria suportar as afirmações antinômicas revelou-se um nada transcendental, conceito sem objeto cuja possibilidade lógica é ainda resguardada. A contradição dialética, assim, antecede a identidade abstrata suposta pela sintaxe da finitude que eleva a lógica formal a cânone geral das determinações de pensamento. Se "a contradição que Hegel acolhe não é exatamente aquela que a lógica formal recusa" é porque ela manifesta aquilo que no movimento do objeto não se deixa inscrever na rede de determinações opositivas ao mesmo tempo que o funda. Todo este excesso do objeto frente a sintaxe do entendimento é concebido pela razão, não como nada transcendental que gira no vazio do Eu e do conceito desengatado do objeto, mas como fogo que consome a estrutura desta sintaxe da diversidade indiferente³⁸⁰ e anuncia a emergência de um novo mundo e horizonte³⁸¹.

3.6 Contingência e necessidade absoluta

O Sr. Krug não pode deixar de entender a coisa como a plebe mais comum e de exigir que se deduza cada cachorro, cada gato; e até mesmo a pena com a qual o Sr. Krug escreve; como isso não acontece, ele acha que seus amigos terão a impressão que a montanha dá à luz a um pequeno camundongo;

³⁸⁰ "Se eu digo: 'Eu', eis a relação abstrata para consigo mesmo, e o que nesta unidade está posto é por ela contaminado e mudado nela. Eu, assim, é de certo modo o crisol e o fogo pelo qual a multiplicidade indiferente é consumida e reduzida à unidade. É isso que Kant chama apercepção pura, para diferenciar da apercepção ordinária que em si acolhe o múltiplo como tal", Hegel, 1995a, p. 112. Sobre a vacuidade do Eu, então, "seria o caso de afirmar, como um dia disse Yves Klein, que 'no coração do vazio, há fogos que queimam", ou seja, que estamos a falar de lugares que são vazios apenas a partir da configuração atual de determinações possíveis da situação atual e que sua função efetiva seria, na verdade, deixar evidente o caráter insustentável das aspirações ordenadoras da estética transcendental a que estamos submetidos", Safatle, 2019, p. 65.

³⁸¹ "A contradição é um modo de emergência que tem por consequência destituir o mundo como horizonte estável de experiência e de vida social", Ibid., p. 57.

*ninguém deveria se mostrar como alguém que quisesse deduzir o sistema completo das representações*³⁸².

A famosa anedota do desafio de deduzir a própria pena não foi, no entanto, dirigida ao próprio Hegel que, em 1802, tomou as dores de Fichte e Schelling e dedicou-se na resenha *Como o senso comum compreende a filosofia* à acidamente demolir as aspirações do Prof. Traugott Krug de desacreditar o Eu como princípio do idealismo transcendental. Carregada de ironia, zombando até dos erros ortográficos do prof. Krug e fazendo trocadilhos com seu sobrenome³⁸³, Hegel escancara o abismo que haveria entre o ponto de vista especulativo sobre o que constituiria o verdadeiro objeto da reflexão filosófica e o limitado senso comum "que põe o absoluto no mesmo nível que o finito e estende para o absoluto as exigências formuladas para o finito"³⁸⁴ e, com isso, citando Goethe

Es geht alles durcheinander
wie Mäusedreck und Koriander³⁸⁵.

A exigência de dedução de algo tão insignificante e contingente como uma pena revelaria a incompreensão de Krug quanto à ideia de construção filosófica, como se houvesse lugar para penas na filosofia transcendental, o que atestaria sua ignorância sobre a diferença desta para a filosofia da natureza³⁸⁶. De todo modo, o desafio é paradigmático quanto à recepção da tentativa dos pós-kantianos, iniciada por Reinhold, de completar o sistema do idealismo alemão por meio de uma dedução que partisse de uma *Grundsatz*, uma proposição fundamental. A percepção de que os idealistas pós-kantianos procuraram suprimir a contingência em seus esforços de dedução do real a partir do ideal ou de construção do absoluto produziu uma má reputação duradoura. A internalização kantiana do objeto pelo sujeito transcendental, possibilitada pela dedução transcendental das categorias, teria aberto a via de deduzir as formas da realidade a partir do Eu como princípio. No período em Jena, Hegel trabalhou conjuntamente com Schelling, como editor da revista em que publicou esta

³⁸² Hegel, 1994, p. 52.

³⁸³ *Krug* em alemão é jarro.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁸⁵ "Tudo se confunde; como cocô de rato e coentro", Goethe apud Hegel, *Ibid.*, p. 59.

³⁸⁶ A resposta de Hegel a Krug, por mais que denuncie a perspectiva superficial do senso comum em relação às tarefas da filosofia, ainda parece deixar em aberto a possibilidade dessa dedução, tergiversando a questão de modo bastante ácido e descartando apenas sua importância em face da tarefa de colocar Deus de volta no topo da filosofia, Cf. *Ibid.*, p. 53.

resenha, e adotou por um par de anos sua concepção de construção do absoluto como a tarefa da filosofia. Porém, logo após a publicação da resenha, Hegel parece abandonar a ideia de construção para seguir o caminho da reflexão e da contradição que vinham ganhando espaço em seus textos nos últimos anos, como já vimos, até a configuração da dialética como método na FE e na CL. A assunção do problema da contingência do singular tem um papel fundamental para a constituição da dialética como método do pensamento especulativo.

Nesta seção, apresentaremos a abordagem hegeliana das categorias ditas modais na CL tendo em vista a incorporação da contingência como categoria constituinte do processo de reflexão das puras determinações de pensamento tratadas na lógica. Uma das fontes mais comuns de ataques à filosofia hegeliana é a suposição de que ela privilegia a necessidade a ponto de não haver espaço para a contingência no interior do conceito, pois a tarefa da filosofia seria superar o contingente³⁸⁷. Mesmo após a crítica à Schelling no prefácio da FE, onde Hegel se afasta definitivamente da concepção abstrata e formal de construção filosófica proveniente da filosofia da identidade, algumas passagens centrais ainda parecem acentuar o privilégio da necessidade lógica sobre a contingência, como a famosa passagem do prefácio da Filosofia do Direito em que identifica o real e o racional.

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig³⁸⁸.

Devidamente traduzida como “O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”, esta famosa passagem de Hegel causou escândalo e deu ensejo a uma miríade de ataques desde a justificação de todos os males e violência contidos no desenvolvimento histórico do espírito e no estado atual do mundo até a continuada demanda de deduzir entes singulares a partir da razão pura. De fato, o tratamento das ditas modalidades³⁸⁹ na CL parece privilegiar as categorias de necessidade e efetividade contra a possibilidade e a contingência como “simples formas que constituem a exterioridade do efetivo”. Procuraremos, então, não só apresentar a centralidade da contingência, mas também reconstruir o conceito hegeliano de efetividade [*Wirklichkeit*] na seção de mesmo nome dedicada às categorias de contingência,

³⁸⁷ Cf. Hegel, 1995a, §145.

³⁸⁸ Hegel, Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1986, p. 24..

³⁸⁹ Hegel critica a designação kantiana dos conceitos de possibilidade, efetividade e necessidade como modalidades, o que retomaremos mais à frente.

necessidade, possibilidade e efetividade, a partir do texto tanto da CL como da ECF.

Segundo Longuenesse "para a metafísica clássica, o significado das categorias modais é ao mesmo tempo lógico e ontológico"³⁹⁰, uma vez que caracterizam o grau de coincidência entre as formas lógicas da inferência racional e as cadeias reais de causas. Para Kant, a metafísica clássica não teria distinguido o uso lógico formal do uso lógico real e empírico do entendimento e, com isso, teria tomado a lógica formal como *organon*³⁹¹, instrumento para julgar sobre objetos em geral como se tratassem das coisas mesmas, sem a crítica prévia que delimitasse o campo de aplicação de suas categorias. Wolff, "o maior de todos os filósofos dogmáticos", em sua ontologia, parte do princípio de contradição para dele derivar lógico-ontologicamente as categorias modais de possibilidade e efetividade³⁹². O domínio do possível, como o das coisas que não contém contradição, é o domínio mais amplo das verdades eternas e leis universais, das quais apenas algumas são efetivamente instanciadas. O âmbito do possível tem maior extensão e precede o âmbito daquilo que é efetivo. Por meio do princípio de razão suficiente, a teologia racional demonstra a necessidade de um ser necessário que tem o fundamento de sua efetividade em si e que deve ser o fundamento de todo ser finito que não tem seu fundamento em si. O ser necessário é o único em que possibilidade e efetividade coincidem, por definição – aquilo cuja não existência é impossível, Deus. Assim, o âmbito do possível é o do intelecto divino [*Verstande Gottes*], que pensa as essências, e o do efetivo é determinado pela vontade divina [*Wille Gottes*]³⁹³. O mundo efetivo é apenas um dos possíveis, o melhor, devido à bondade divina, mas ainda um mundo finito e contingente, absolutamente cindido de Deus. A razão opera no campo do possível, das essências cuja origem é divina, e que só podem ter alguma relação com o mundo uma vez que este é uma instanciação do mais extenso campo dos possíveis que é o intelecto divino. Como afirma Longuenesse

A distância entre a dedução racional e a cadeia real de existências finitas

³⁹⁰ Longuenesse, 1981, p. 147.

³⁹¹ "Há algo de tão tentador na posse de uma arte tão especiosa que consiste em dar a todos os conhecimentos a forma do entendimento, por muito vazio e pobre que se possa estar quanto ao seu conteúdo, que essa lógica geral, que é apenas um cânone para julgar, tem sido usada como um organon para realmente produzir afirmações objetivas ou, pelo menos, dar essa ilusão, o que de fato constitui um abuso" (B85).

³⁹² Cf. §12-15, Wolff, C. *Metafísica Alemã*, Halle, 1720.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, §975, §988.

caracteriza a contingência do mundo. Essa distância é superada pela relação entre o que é contingente e o que é absolutamente necessário, relação esta estabelecida nas várias provas da existência de Deus³⁹⁴.

Com isso, o vínculo entre lógica e ontologia por meio da definição das categorias modais na metafísica é inseparável de uma teologia racional, em que Deus, como o único ser absoluto e necessário, preenche a lacuna entre as formas das possibilidades lógicas não contraditórias e o mundo real, que instancia um conjunto particular de entes possíveis. É somente da perspectiva divina da metafísica clássica que pode ser posta a questão: É possível que o que existe poderia não ter existido? Por que há o ser e não o nada? Por que o infinito sai de si e se torna finito? Todas estas questões pressupõem a precedência do possível enquanto instância infinita, coerente e soberana.

Com o projeto crítico kantiano, o sujeito toma o lugar de Deus, mas a possibilidade lógica mantém sua primazia. O tratamento kantiano das modalidades concentra-se na quarta e última seção da analítica dos princípios [*Grundsätze*], "Postulados do pensamento empírico em geral". Seguindo a dedução transcendental dos puros conceitos do entendimento, onde é demonstrada a validade objetiva destes *a priori*, a analítica dos princípios serve de cânone para o uso objetivo da faculdade de julgar, oferecendo-lhes os princípios, os ambicionados juízos sintéticos *a priori*, como fundamento de todos os conhecimentos transcendentais. Deste modo, são possíveis juízos sintéticos *a priori*, já que é possível referir as condições formais da intuição, síntese da imaginação e unidade da percepção, a um conhecimento da experiência possível (B197). Por mais que seja possível um uso não meramente formal, mas real da lógica, contudo, isso não implica nenhum compromisso ontológico no sentido da metafísica, já que se aplica aos fenômenos e não à coisa em si. Assim, as determinações modais não são mais definidas do ponto de vista de Deus, mas do ponto de vista do sujeito finito da cognição.

As categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objeto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento. Mesmo que o conceito de uma coisa já esteja completo, poderei ainda perguntar se esse objeto é simplesmente possível ou se também é real [*wirklich*] e, neste último caso, se também é necessário (B266).

Diferentemente dos princípios matemáticos (os axiomas da intuição e as antecipações

³⁹⁴ Longuenesse, 2007, p. 148.

da percepção) os princípios dinâmicos (as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico) não são condições absolutamente necessárias da própria intuição como tal, mas da existência do objeto intuído, são condições cuja evidência é mediada pelos objetos empíricos e, portanto, são contingentes em si, dependem de uma existência dada. Por isso, as modalidades nada acrescentam ao conceito do objeto, mas determinam "o grau de determinação levado à existência do objeto pela nossa cognição"³⁹⁵.

O primeiro postulado do pensamento empírico é o de que "o que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e os conceitos) é *possível*" (B265). À definição tradicional do possível como o que não contém contradição, uma condição do uso meramente lógico dos conceitos, ele acrescenta a concordância com as condições das puras formas da intuição, o espaço e o tempo, como condição do uso real do entendimento. Não é possível um solteiro casado, mas também não é possível intuir o futuro antecipadamente que, apesar de não ser algo logicamente impossível, não concorda com as condições de nossa intuição. Nenhuma consideração empírica está envolvida nesta definição, somente as formas transcendentais da intuição e do entendimento. No entanto, o segundo postulado, concernente à modalidade real ou efetiva [*wirklich*], é caracterizado justamente pela referência ao elemento empírico: "o que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real* [*wirklich*]" (B266). Para que um objeto seja real é exigido seu acordo com uma percepção, sensação acompanhada de consciência, segundo as analogias que conferem realidade à ligação em uma experiência possível. O terceiro postulado sobre a categoria modal de necessidade é caracterizado por uma necessidade relativa e contextual própria das condições gerais da experiência: "aquilo cuja conexão com o real é determinada de acordo com as condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*" (B266). Kant, no *Fundamentação Metafísica das Ciências Naturais*, dá o exemplo da lei da igualdade de ação e reação em que da ação de movimento de um corpo decorre necessariamente a reação de outro, uma conexão real que é determinada pela lei da ação e reação como condição geral da experiência. Não se trata de uma necessidade deduzida de um conceito, pois, como diz Longuenesse, "uma existência deve ser dada para que outra seja afirmada como necessariamente dada, em virtude de sua conexão com a primeira de acordo com uma lei

³⁹⁵ Ibid.

universal. A necessidade é sempre hipotética"³⁹⁶. Mas, na passagem do real ao necessário há um maior enredamento na teia de conexões estabelecidas pelas leis gerais da analogia da experiência. Esta é a necessidade contextual ou relativa cuja dialética Hegel desenvolverá na CL na subseção "Necessidade relativa" da seção dedicada à efetividade. Em todo caso, a contingência, que na tábua das categorias figura como o par oposto à necessidade, não precisou de um esclarecimento mais detido na analítica justamente porque Kant, tendo em vista as aspirações transcendentais da metafísica, não acreditava que a pura categoria de contingência pudesse dar azo a uma extrapolação das condições da experiência possível e, por conseguinte, manteve a mesma concepção lógica da contingência da metafísica, sem maior significação para a razão³⁹⁷.

Hegel segue Kant na crítica do uso ontológico das categorias modais da lógica formal sem a crítica prévia sobre a capacidade destas serem determinações imediatas da coisa em si³⁹⁸, ou seja, neste caso específico, no fato de que a efetividade não se refere a um ser dado ou imediato, mas a uma objetividade já constituída por ele. Porém, para Hegel, tal pensamento não é o de um sujeito transcendental, como pura apercepção, que se encontra em oposição insuperável a um múltiplo [*Mannigfaltig*] cuja imediatidade é estranha à sua unidade e atividade. Hegel substitui o Eu puro pelo Conceito, como autodesenvolvimento da Coisa mesma, cuja unidade é a do próprio movimento do múltiplo, sem um além imaculado por detrás do dado. É somente neste sentido que Hegel elogia a metafísica clássica, na medida em que mesmo Deus não escapa ao conhecimento, e que a noção hegeliana de efetividade se aproxima da *enérgeia* de Aristóteles, pois suprime a oposição entre o inteligível e o sensível por conta da imanência da efetividade/atualidade da forma à potencialidade da matéria.

³⁹⁶ Ibid., p. 150.

³⁹⁷ O abuso da contingência censurado por Kant era o de ir justamente no sentido inverso, não a dedução do empírico a partir do puro conceito inteligível, mas a dedução do conceito puro de contingência a partir do empírico, tomar a contingência das coisas do mundo como a contingência lógica. Tal dedução constituiria o salto que configura a operação fundamental na prova cosmológica de um ser absolutamente necessário. Por isso, ao discutir a prova da tese da quarta antinomia, Kant afirma que "contingente, no sentido puro da categoria, é aquilo cujo oposto contraditório é possível. Ora da contingência empírica não se pode de nenhum modo concluir a contingência inteligível. O que muda é aquilo cujo contrário (o contrário do seu estado) é real num outro tempo, e, por conseguinte, também possível; não é, pois, o oposto contraditório do estado precedente; para tal seria necessário que, no mesmo tempo em que se dava o estado precedente, tivesse podido dar-se, em seu lugar, o contrário desse estado, o que se não pode de modo algum concluir da mudança" (B487-488).

³⁹⁸ "Aquela metafísica (...) atraiu para si, com isso, a acusação justa de tê-las [puras determinações de pensamento] usado *sem crítica*, sem a investigação prévia para saber se e como elas são capazes de serem determinações da coisa em si, segundo a expressão kantiana ou, antes, do racional". Hegel, 2016, p. 67

Contra a filosofia transcendental dos dois mundos de Platão e Kant, Hegel toma o partido da filosofia especulativa de Aristóteles.

No entanto, a proximidade termina aqui. A passagem da potência ao ato, a atualização da forma na matéria para Aristóteles, assim como a efetivação de um possível tanto para Wolff como para Kant, não envolve contradição e passagem para uma nova efetividade. Para todos estes, o efetivo ou real simplesmente instancia uma possibilidade preexistente. A contingência não tem lugar no interior da necessidade conceitual na metafísica clássica. E mesmo no caso da necessidade relativa de Kant, que depende da contingência do dado, a possibilidade transcendental, como acordo com as condições gerais da experiência, precede o dado contingente e não é por ele implicada ou transformada. Veremos como Hegel reconhece a importância do tratamento kantiano das modalidades na medida em que oferece o modelo de uma possibilidade real, distinta da mera possibilidade lógica ou formal. No entanto, na medida em que as modalidades³⁹⁹ apresentam a atividade da forma absoluta do efetivo, iniciando a transição para a doutrina do conceito, a categoria da efetividade se mostrará o elemento central, frente a qual a possibilidade se mostra como abstrata e formal, e a necessidade do conceito aparecerá como radicalmente distinta da necessidade da lógica formal, uma vez que a contingência será o terreno mesmo da processualidade que gera necessidade⁴⁰⁰. A contingência converte-se retroativamente em necessidade ao instaurar uma

³⁹⁹ Apesar de ainda utilizarmos o termo neste contexto, é importante notar que a noção de modalidade para Hegel tem seu lugar próprio, com efeito, no interior da medida, uma vez que esta deve encerrar a doutrina do ser como a terceira categoria que deve seguir a qualidade e quantidade como sua unidade – forma da triplicidade que Kant não aplicou em sua tábua das categorias. Para Kant, "a objetividade, que compete às outras categorias [de qualidade e quantidade], falta àquelas da modalidade", Hegel, 2016, p. 349, já que expressariam somente a relação do objeto com o pensar. A noção espinosana de modalidade já se aproximaria mais da medida hegeliana, na medida em que é afecção da substância, modo da coisa mesma. Contudo, o modo espinosano expressaria, juntamente à concepção oriental, somente o sem medida, já que a meta do primeiro é a dissolução na substância e a do segundo a ausência de consciência. "Aqui, o modo tem o significado determinado de ser *medida*. O modo espinosista, assim como o princípio indiano da alteração, é o sem medida", *Ibid.*, p. 351.

⁴⁰⁰ A infame "astúcia da razão" que "põe as paixões para trabalhar a seu serviço, de modo que os agentes pelos quais ela se dá existência devem pagar a penalidade e sofrer a perda" (Hegel, Band 12, 1986, p. 49) não implica que a razão subsista e comande os conflitos e a destruição de indivíduos na história como uma necessidade divina exterior às contingências. Os eventos singulares e contingentes produzidos pelos conflitos de interesses e apetites são a base da necessidade racional, que se dá existência na história como o processo dinâmico e contraditório pelo qual emergem contingências rompendo totalidades e produzindo uma nova universalidade que não pode ser antecipada. Assim, Burbidge afirma que a abordagem radicalmente diferente de Hegel para os problemas tradicionais da filosofia deriva do fato de que ele leva as contingências da história a sério e "sempre que levamos a história a sério, nosso pensamento deve ir diretamente contra as abordagens da metafísica clássica" (Burbidge, 2007, p. 9), a historicidade e a metafísica clássica estão em oposição direta. Pois, se a metafísica parte do que é temporalmente real, é somente para descobrir aquelas condições

nova efetividade, como estopim aparentemente contingente de uma revolução que encontrava já suas condições maduras⁴⁰¹. Deste modo, a noção de necessidade absoluta, com que se encerra a seção sobre a efetividade, não significa nada além de que "a própria contingência, a saber, enquanto categoria, não é ela mesma contingente"⁴⁰², ao que Lukács corretamente acrescenta que, "a superação da contingência do particular acontece em Hegel muito antes sobre a base do reconhecimento da impossibilidade de superá-la"⁴⁰³.

A efetividade é a terceira e última seção da doutrina da essência. Ela "é a unidade da essência e da existência"⁴⁰⁴. A primeira seção apresentou "a essência como reflexão nela mesma", onde a forma geral da reflexão desenvolveu-se nas suas determinações – identidade, diferença e contradição – como vimos e, por fim, desabou no fundamento, no qual a essência desenvolve a totalidade de suas diferenças de forma. A mediação integral da reflexão formal da essência dentro de si suprime a si mesmo restabelecendo a imediatidade do ser. Assim, a essência passa para a existência que, diferentemente da imediatidade não refletida do ser, é a unidade imediata do ser e da reflexão. A existência abre a segunda seção da doutrina do ser, o aparecimento [*Erscheinung*⁴⁰⁵], em que a mediação interna da essência deve ser apresentada como a forma refletida da existência fenomênica. Aqui Hegel parte da "figura sob a qual o mundo existente se apresenta inicialmente à reflexão: como uma multidão indeterminada de existentes"⁴⁰⁶. A dialética do existente, da coisa e suas propriedades, resulta no aparecimento, a existência essencial da coisa na medida em que suprime sua existência e é seu movimento reflexivo, no qual a essência aparece [*erscheint*] sem consistir em um além

gerais e necessárias que já existiam, ontologicamente anteriores aos eventos contingentes e únicos da efetividade. Também na distinção aristotélica entre a efetividade/atualidade das formas universais e a possibilidade ou potência das individuações singulares na matéria, o universal e necessário é ontologicamente anterior ao singular e único.

⁴⁰¹ Como afirma Hegel na seção dedicada à efetividade, ainda chamada "dialética das relações incondicionadas", em seu curso de lógica para o segundo grau, de 1808/1809, em que preparava o conteúdo da CL: "O caminho para a existência [*Das Treten ins Dasein*] surge como uma contingência [*Zufälligkeit*] (uma faísca que cai sobre a pólvora) – Maturação para a revolução [*Reife zur Revolution*]", Hegel, 2018b, p. 126.

⁴⁰² Rosen, 2014, p. 375.

⁴⁰³ Lukács, 2018, p. 522.

⁴⁰⁴ Hegel, 2017, p. 191.

⁴⁰⁵ Utilizaremos tanto aparecimento como fenômeno para *Erscheinung*, lembrando que este último é o termo para o qual *Erscheinung* é usualmente traduzido nos textos kantianos, como aquilo que aparece [*erscheint*] em contraposição ao que é em si.

⁴⁰⁶ Hegel, 1995a, p. 243.

ou atrás do fenômeno [*Erscheinung*]⁴⁰⁷. Mas, inicialmente, o aparecimento se cinde em duas totalidades como dois mundos, o que aparece e o que é em si, cuja relação essencial se desenvolve até o interior e o exterior, relação de forma que é idêntica enquanto mesmo conteúdo em ambos os mundos⁴⁰⁸. A efetividade emerge, então, como o absoluto, unidade do interior e do exterior. Assim, o absoluto, é o primeiro capítulo da última seção da doutrina da essência, a efetividade. No entanto, este é o absoluto somente em si, que se defronta com a reflexão de modo externo. Neste capítulo, Hegel aborda os aspectos principais do absoluto espinosano, a substância como "absoluto objetivo", a fim de mostrar que em sua exposição, atributos e modos, o absoluto não é nada mais do que o movimento negativo de sua reflexão. Dessa maneira, a efetividade emerge, no segundo capítulo, que trata dela propriamente, como a unidade refletida entre interior e exterior, a forma absoluta, e não mais a substância como identidade absoluta informe do conteúdo.

Abordaremos primeiro a seção efetividade da CL para, em seguida, retomá-la da perspectiva da ECF, em que encontramos observações nos adendos que esclarecem o estatuto de seus conceitos na natureza e no espírito. No capítulo efetividade da CL, Hegel começa com a crítica da concepção "formal" das ditas modalidades, em que apresenta a dialética das definições da metafísica leibniziana-wolffiana ("Contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais"); em seguida, recupera sua acepção crítico-transcendental ("Necessidade relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais [*reale*]"); e, por fim, na subseção "Necessidade absoluta", apresenta a perspectiva especulativa da identidade entre contingência e necessidade. Longuenesse aponta a originalidade de Hegel na medida em que faz da realidade o pivô de toda reflexão modal. A possibilidade é derivada e nunca vem em primeiro lugar no pensamento, como escreve em suas aulas de história da filosofia, a respeito de Kant, "a possibilidade deveria vir em segundo lugar. Mas segundo o pensar abstrato, a representação vazia vem primeiro"⁴⁰⁹. Na primeira subseção, o tratamento formal das

⁴⁰⁷ Ibid., p. 250.

⁴⁰⁸ Vale lembrar que a identidade do conteúdo, a ideia ou o absoluto, não se realiza integralmente na natureza, já que a "ideia, que forma o conteúdo comum da natureza e do espírito, está presente na natureza só como exterior, mas justamente por isso ao mesmo tempo também só como interior" e somente no espírito essa identidade pode ser integral: "O homem, tal como é exteriormente, isto é, em seus atos (...) [assim também] é interiormente. E se é virtuoso, moral etc. só interiormente, ou seja, só nas intenções, sentimentos etc. — e se seu exterior não é idêntico a isso — então um é tão oco e vazio quanto o outro", Ibid., p. 262.

⁴⁰⁹ Hegel, Band 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 1986, p. 345.

categorias falhará em entregar o que promete, revelando essa mesma falha como o reflexo imanente dos momentos da realidade formal. Primeiro, a efetividade formal é efetividade em seu sentido mais simples, quase como sinônimo de ser ou existência, pois é imediata e irrefletida. Mas, a imediatidade da efetividade não é a do ser e da existência, uma vez que ela já é a forma absoluta, ou seja, "a unidade de forma do ser em si ou da interioridade e da exterioridade"⁴¹⁰. Portanto, o primeiro movimento da dialética da efetividade é sua passagem para a possibilidade como o interior da efetividade, "O que é efetivo é possível"⁴¹¹.

A dialética da possibilidade formal é o conceito articulador desta subseção e traz consigo as duas definições clássicas da metafísica de possibilidade lógico-ontológica como o que é pensável, o possível como o não contraditório, e como aquilo cujo oposto contraditório não é necessariamente falso. Essas duas definições figuram no texto como os momentos positivos e negativos da possibilidade formal. Em primeiro lugar, o positivo é a possibilidade considerada em si mesma como identidade consigo, aquilo que não se contradiz. Regressamos aqui à indeterminação da identidade pura, cuja dialética é exposta no capítulo das determinações de reflexão, onde, como vimos, o princípio de identidade, ou de não-contradição, $A = A$, é a tautologia vazia que deixa o objeto completamente indeterminado. Assim, o reino da possibilidade é uma multiplicidade ilimitada que, como pura identidade, desenvolve a negação implícita contida em sua indeterminação da diferença à contradição e, assim, "tudo é, igualmente, um contraditório e, por isso, um impossível"⁴¹². O momento negativo da possibilidade formal decorre da necessidade de uma referência ao seu oposto, a efetividade, para que a possibilidade se determine. O momento de identidade consigo se revela apenas um momento que não tem verdade sem o outro. A definição de possibilidade como aquilo cujo oposto contraditório não é necessariamente falso figura aqui como aquilo cujo oposto é igualmente possível, $A = A$ igualmente possível como não- $A =$ não- A . Assim, mais uma vez, a possibilidade se contradiz como a relação exterior de comparação da possibilidade de algo e de seu oposto. Na forma da relação comparativa, a possibilidade se transforma em efetividade refletida. Isso significa que o pensamento formal não é capaz de decidir por si só a real possibilidade ou impossibilidade de uma coisa, sendo

⁴¹⁰ Hegel, 2017, p. 207.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

obrigado a retornar à efetividade. Mas, deste modo, a efetividade apenas espelha a possibilidade como *mera* possibilidade, uma entre outras, que pode tanto ser como não, e isso é precisamente a contingência, como o elemento sobre o qual a efetividade se interverte [*umschlagt*] em possibilidade, e vice-versa, sempre que tentamos manter sua diferença de uma perspectiva formal, por meio da mera pensabilidade. A contingência é a "inquietação absoluta do devir", a unidade de possibilidade e efetividade como mera interversão no contrário, um par de opostos em que um apenas passa no outro, e ainda não é reflexão real, somente dentro de si. A contingência é assim, a primeira figura da unidade concreta entre possibilidade e efetividade. Assim que compreendemos essa própria interversão como o que os une, a contingência se converte em necessidade⁴¹³. O que é formalmente necessário é a contingência do efetivamente real. Se o contingente igualmente tem um fundamento como não tem um fundamento⁴¹⁴ é porque esta é uma noção ainda muito pobre da necessidade da contingência, falta-lhe o conteúdo que encontraremos somente no momento real.

Mas possibilidades alternativas contidas nesta nova efetividade excluem-se mutuamente, resultando assim em um conteúdo determinado. Este tipo de efetividade, sendo ricamente determinado, não é mais pensado em termos formais, mas sim como algo real: "a efetividade real *como tal* é, inicialmente, a coisa de múltiplas propriedades, o mundo existente"⁴¹⁵. Não é a efetividade formal, imediata e irrefletida, mas uma coisa determinada real que "tem, igualmente, a possibilidade imediatamente nela mesma"⁴¹⁶. Como afirma Burbidge,

esse novo sentido da efetividade integra possibilidade e efetividade. Mas, como uma unidade imediata, ele pode ser pensado como tendo apenas uma dessas determinações formais. Assim, atribuímos ser ou efetividade a ele, enquanto separamos um novo, distinto, sentido de possibilidade para identificar o "em si" que ele atualiza⁴¹⁷.

Este em si que o realmente efetivo efetiva se dá a conhecer pelo o que ele produz, sua

⁴¹³ "Essa *inquietação absoluta* do *devir* dessas duas determinações é a *contingência*. Mas, pelo fato de que cada uma interverte imediatamente naquela contraposta, nesta, de igual modo, ela *se junta* pura e simplesmente *consigo* mesma, e esta *identidade* dessas mesmas determinações uma na outra é a *necessidade*", *Ibid.*, p. 210.

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 211

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁴¹⁷ Burbidge, 2007, p. 30-31.

relação a outro não é passar e não mais também o aparecer em outro, mas é manifestação de si mesmo, "o que é efetivo pode agir [*Was wirklich ist, kann wirken*]"⁴¹⁸. Mas como o em si da efetividade real, a possibilidade real também tem uma existência imediata como a gama completa de condições efetivas que são suficientes para gerar um particular efetivo, condições que servem como em si de uma outra efetividade. Nesse sentido, para Kant, a possibilidade era real na medida em que precisava de uma referência à sensibilidade, mas ainda era formal como a mera possibilidade de um objeto em geral, ao passo que a possibilidade real hegeliana é de um objeto particular em suas determinações específicas, o que, segundo Longuenesse, implica que algo do dado empírico deve ser considerado como um elemento constitutivo da possibilidade real⁴¹⁹, diferentemente das condições de possibilidade transcendental kantiana.

Mais uma vez, as contradições brotam do lado da possibilidade. A possibilidade real é tanto um idêntico formal que não se contradiz, a coisa possível, como uma existência múltipla em conexão, o todo de condições efetivas que, quando presentes, fazem o possível entrar na realidade. Deste modo, segundo Burbidge, há uma contradição entre possibilidade e efetividade interior à possibilidade real, já que

não é possível que todas as condições sejam integradas como uma totalidade e ainda sejam simplesmente possíveis; pois quando todas as condições de algo estão presentes, este tem que se tornar efetivo (...) A reflexão sobre a possibilidade real mostra que não é possível ser uma possibilidade real de uma efetividade, e ainda assim ser distinta dessa efetividade como possibilidade⁴²⁰.

Deste modo, a realização da possibilidade real em uma efetividade difere da passagem da possibilidade formal para a efetividade, uma vez que não é o simples interverter no outro, devir, mas é um juntar-se consigo. A efetivação da possibilidade real, na medida em que ela é o em si da coisa a ser efetivada, mas também é um círculo de condições existentes, ao se realizar encontra-se de novo consigo mesma. Ou seja, "ela faz de si o *ser em si* que ela mesma já é, a saber, como *ser em si* de um outro"⁴²¹, já que se torna novamente uma coisa existente

⁴¹⁸ Hegel, 2017, p. 212.

⁴¹⁹ Longuenesse, 1981, p. 172. No entanto, não é o dado, como para Kant, que confere realidade à possibilidade, mas a afirmação de Longuenesse vale somente na medida em que a possibilidade real é o momento empírico no sentido da diversidade, do ser fora-um-do-outro da coisa existente e suas condições.

⁴²⁰ Burbidge, 2007, p. 35.

⁴²¹ Hegel, 2017, p. 214.

para servir de condição de possibilidade real à outra coisa. Este juntar-se consigo da possibilidade real não é mais uma transição ou devir, mas o contrachoque de sua autossupressão, é atividade da forma absoluta⁴²². Ela é a identidade refletida do par de opostos possibilidade e efetividade que é a necessidade real: "o que é necessário *não* pode ser *de outro modo*"⁴²³. Dadas certas condições e circunstâncias não pode seguir-se outra coisa. Aqui é claro como o realmente necessário não é outra coisa do que o processo mesmo de efetivação da possibilidade real. No entanto, essa necessidade real não é a absoluta, é uma necessidade relativa porque se baseia em uma pressuposição contingente.

ela tem, a saber, uma *pressuposição* a partir da qual ela inicia, ela tem no *contingente* seu *ponto de partida* (...) esse pressupor e o movimento que retorna para dentro de si ainda estão separados; – ou seja, a necessidade ainda não se determinou a partir de si mesma até tornar-se a contingência⁴²⁴.

A contingência do conjunto de condições do qual a necessidade real parte é algo ainda exterior e mero pressuposto do movimento reflexivo de efetivação real da coisa por meio de suas condições⁴²⁵. Mas não só as condições pressupostas são um dado determinado contingente, mas, uma vez que essa pressuposição está separada do movimento reflexivo que determina o vínculo da necessidade relativa entre condições e coisa por elas efetivada, a própria necessidade relativa é assim também contingente. "O realmente necessário é, por causa disso, uma efetividade delimitada qualquer que, em virtude desta delimitação, é também, sob um outro aspecto, apenas um contingente"⁴²⁶. Assim, a contingência que parecia ter sido superada como base do momento formal, retorna aqui ao fim da dialética do momento real, como idêntica à necessidade real.

A caracterização de Hegel do ponto de partida do qual a necessidade relativa inicia como um pressuposto, ainda separado da reflexão, que remete à reflexão exterior e ao exemplo do juízo reflexionante de Kant na CFJ. A reflexão da unidade da coisa, que

⁴²² "O imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior. Esse automover-se da forma é a atividade", Hegel, 1995a, p. 274.

⁴²³ Hegel, 2017, p. 214.

⁴²⁴ Hegel, 2017, p. 215.

⁴²⁵ "A necessidade real diz respeito à relação entre a possibilidade real como condição e a efetividade real como condicionada. Esse conjunto de condições é considerado como dado. E é uma questão contingente o que por ventura pode ser encontrado aí. Uma vez que o conjunto de condições efetivas está presente, a efetividade resultante deve emergir. Mas a relação necessária como tal nada nos diz sobre por que temos esse conjunto particular, em vez de algum outro", Burbidge, 2007, p. 40.

⁴²⁶ Hegel, 2017, p. 215.

pensamos como necessária mesmo que ela parta de algo dado, um particular, aproxima-se da reflexão como princípio transcendental do juízo, em que procuramos um universal para um particular dado. A finalidade da natureza, como princípio da reflexão, fornecia uma legalidade para a contingente diversidade empírica da natureza, que não podia ser deduzida das condições transcendentais da experiência. Assim, não é a categoria modal de necessidade abordada por Kant na analítica dos princípios que Hegel aborda aqui⁴²⁷, mas o problema do estatuto da necessidade do contingente, tratado como mero princípio subjetivo da reflexão por Kant e que deva ser pensado somente por analogia com a conformidade a fins prática. Não é por outro motivo que o adendo do primeiro parágrafo da seção sobre a efetividade na ECF inicia-se com uma crítica da consideração da efetividade como existência exterior e sensível oposta à inefetividade do pensamento e da ideia⁴²⁸. Para Hegel, as ditas categorias modais apresentam momentos de um processo de autodeterminação da forma do absoluto, ou seja, do fracasso imanente da sustentação da separação rígida entre possibilidade e efetividade que revela a impossibilidade da separação entre necessidade e contingência no interior deste processo.

Como vimos, o ser absolutamente necessário, Deus, era o fundamento real que garantia a objetividade de nossos conceitos e representações para o jovem Kant. A transformação do ser necessário em um ideal transcendental da razão, meramente regulativo e subjetivo, ainda servia na CRP de horizonte para a maior unidade sistemática da razão a fim de prevenir a possibilidade do caos empírico, de que a contingência das leis da natureza não permitisse nenhuma lei necessária. Na CFJ, a reflexão do juízo funciona como atividade

⁴²⁷ É verdade que o terceiro postulado do pensamento empírico de Kant refere-se a uma necessidade material e relativa, "tudo o que acontece é hipoteticamente necessário" (B280). Este é um princípio *a priori* da possibilidade da natureza que não permite uma dedução da existência das próprias coisas, mas depende da existência de um dado como causa a partir do qual estabelecemos a necessidade hipotética do efeito. Nisto Kant não trata de uma mera necessidade lógica, mas de uma necessidade material. Porém, ela ainda fica a meio caminho da necessidade real hegeliana, pois é formal na medida em que é condição da possibilidade da experiência, e não é um processo conflituoso que suprime suas próprias condições de possibilidade, sua possibilidade real, na emergência de uma nova efetividade. Este aspecto produtivo da necessidade como processo é algo muito mais próximo da finalidade interna do organismo que produz a si mesmo. Não é por outro motivo que Hegel está pensando na gênese lógica da noção de fim que, aqui, como para Kant, já abarca uma concepção de necessidade menos estrita, que inclui a contingência.

⁴²⁸ "E que, por um lado, em tais discursos o pensamento é tomado como sinônimo de representação subjetiva, plano, intenção, ou coisa parecida; e de outro lado a efetividade, como sinônimo de existência exterior, sensível (...) E que por um lado as ideias não são, absolutamente, apenas cravadas em nossas cabeças, e a ideia em geral não é algo tão impotente, cuja realização segundo só o nosso bel-prazer tivesse de ser efetuada ou não efetuada; ao contrário, a ideia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo", Hegel, 1995a, p. 267.

em que se funda a finalidade da natureza e, assim, o "feliz acaso" do acordo entre nossas faculdades e a unidade sistemática das leis empíricas. A unidade das leis empíricas não é mais uma ideia regulativa da razão, mas a unidade subjetiva da reflexão da faculdade de julgar. A existência antepredicativa de Deus como fundamento da legalidade natural foi substituída pela atividade pré-objetiva e antepredicativa da reflexão no juízo. Esta atividade segundo fins não podia ser do próprio objeto empírico, caso contrário não poderia ser conhecida de modo determinado, já que, para isso, deveria ser dada empiricamente, o que seria impossível já que em nossa intuição o dado cai somente do lado da receptividade e a atividade do lado das faculdades subjetivas. A imediatidade do dado é, assim, cúmplice da recusa de uma reflexão objetiva, de uma efetivação e realização do fim na natureza. A incognoscibilidade desta causalidade misteriosa do organismo é o avesso da promessa de conciliação entre natureza e liberdade, entre a causalidade mecânica e teleológica, no fim derradeiro do mundo (conciliação entre a felicidade e a moralidade) que seria possível e pensável caso a natureza fosse produto de um Deus criador e arquiteto. Esta promessa deveria servir como incentivo para a ação moral, uma vez que sem a ideia da recompensa na vida futura com a felicidade para aqueles que buscam agir incondicionalmente em conformidade com o dever, mesmo o ateu mais moral seria tentado pelo niilismo⁴²⁹. A manutenção da felicidade no fim derradeiro para Kant seria contraditória, para Hegel, já que Kant já havia mostrado que o dever moral⁴³⁰ assim como a finalidade interna do organismo independem de

⁴²⁹ "Podemos, portanto, supor um homem correto (como, digamos, Espinosa) que se mantém firmemente convencido de que não existe um Deus, nem tampouco (já que a consequência é a mesma no que diz respeito ao objeto da moralidade) uma vida futura (...) Mas seu esforço é limitado (...) A mentira, a violência e a inveja estarão sempre em torno dele, por mais honesto, pacífico e benevolente que ele seja; e os homens corretos que ele ainda encontra à sua volta, mesmo sendo dignos de felicidade, estarão sujeitos pela natureza – que não se importa com isso – a todos os males da pobreza, das doenças e da morte antes do tempo, tal como os demais animais da terra, e assim permanecerão para sempre, até que uma grande tumba os engula a todos (honestos ou desonestos, pois isto aqui não faz diferença) e os lance de volta – eles, que chegaram a acreditar que eram o fim derradeiro da criação – no abismo do caos sem finalidade da matéria, do qual haviam sido retirados. – O fim, portanto, que esse bem-intencionado homem tinha – e devia ter – diante dos olhos, ao seguir as leis morais, teria de ser agora abandonado por ele como algo impossível", Kant, 2016, p. 349-350.

⁴³⁰ Kant, logo antes de seu exemplo de Espinosa como ateu moral, nos diz que a prova moral da existência de Deus "não significa que assumir a existência de Deus seja tão necessário quanto reconhecer a validade da lei moral; e que, portanto, quem não estiver persuadido da primeira poderia julgar-se livre das obrigações impostas pela última. Não! Só o que se poderia abandonar, nesse caso, seria a meta de realizar, seguindo a lei moral, o fim derradeiro no mundo (a felicidade de seres racionais, harmonicamente concordante com a obediência à lei moral, como o bem supremo do mundo)", *Ibid.*, p. 348. E então vemos como a felicidade aparece como caráter compensatório na figura de uma vida futura, o que conflita com a incondicionalidade da ação orientada pelo dever. Um caso anedótico, contado por Heinrich Heine é paradigmático quanto a posição de Hegel sobre Deus e a ideia de paraíso: "Em uma linda noite estrelada, nós dois estávamos um ao lado do

Deus. Se Kant insiste em manter a subjetividade tanto das ideias da razão como da reflexão do juízo é porque quer resguardar a pureza da razão, a consistência da ação conforme ao dever, dos impasses e contradições de sua realização na natureza finita. O ser absolutamente necessário, assim, deve residir em um além para que atividade da razão seja salva dos conflitos de sua realização finita. O fim ao mesmo tempo deve ser realizado e não pode ser realizável. A pureza da razão que não pode se realizar na natureza é justamente o traço moral da razão pura kantiana que Hegel recusa do ponto de vista teórico, assumindo o caráter constitutivo do conceito de fim na finalidade interna do organismo como a figura primeira do conceito que se realiza na natureza, tornando derivada a ideia subsuntiva de conceito da analítica utilizada nos juízos determinantes.

A ideia de necessidade absoluta, com que se encerra este capítulo, muitas vezes foi lida somente como um retorno do Deus pré-crítico identificado à razão que age na história como providência, que se veste de contingência somente para reafirmar de modo mais firme a necessidade inexorável da realização da liberdade. No entanto, necessidade e contingência, como categorias processuais da forma absoluta, não podem ser mais separadas na apreensão especulativa. Retomando de onde paramos, a necessidade relativa, na medida em que é também contingente, fornece a primeira figura da unidade verdadeira entre contingência e necessidade, não mais a unidade exterior da contingência como mera intersubjeção entre possibilidade e efetividade formais. Esta unidade configura o primeiro momento da seção sobre a necessidade absoluta, a efetividade absoluta. Os momentos da efetividade absoluta e da possibilidade absoluta rerepresentam os momentos da seção anterior de modo que a pressuposição da contingência do dado como ponto de partida do processo da necessidade real agora é reconhecido como posto por ela própria. A necessidade real, que partia de um contingente como algo exterior, é, ela mesma, em seu processo de juntar-se consigo, aquilo que pressupõe a contingência de onde partia, "é, portanto, ela mesma que se determina como

outro em uma janela e eu, um jovem de cerca de vinte e dois anos que acabara de comer bem e tomara um bom café, entusiasma-me com as estrelas e chamava-as de residência dos abençoados. Mas o mestre resmungou para si mesmo: 'As estrelas, hum! hum! As estrelas são apenas uma lepra reluzente no céu'. Pelo amor de Deus, eu gritei, então não há nenhuma localidade feliz lá em cima para recompensar a virtude após a morte? Mas, ele, olhando para mim com os olhos pálidos, disse mordazmente: 'Então você quer receber uma gorjeta por ter cuidado de sua mãe doente e por não ter envenenado seu querido irmão?' – Dizendo isso, ele olhou em volta ansiosamente, mas imediatamente pareceu tranquilo quando viu que era apenas Heinrich Beer, que se aproximara para convidá-lo a jogar uíste" (Heine apud Solomon, 1983, p. 583).

contingência"⁴³¹. A contingência não guarda mais nenhuma exterioridade ao processo daquilo que é necessário, mas é a própria necessidade que se determina como contingência, que parte de dados contingentes que se revelam momentos de seu processo.

A necessidade absoluta realiza a mediação integral entre ser e essência visada no início da doutrina da essência com o mencionado deslocamento do sentido de imediatidade, que então devia mostrar-se idêntico à negatividade absoluta. "A necessidade absoluta é, assim, a reflexão ou a forma do absoluto; unidade do ser e da essência, imediatidade simples que é negatividade absoluta"⁴³². A processualidade da necessidade já apresenta o absoluto como atividade da forma e, assim, já contém a forma do autodesenvolvimento do conceito, o que propriamente só será alcançado após a dialética entre causa e efeito, última relação de reflexão da essência antes da emergência do conceito. A necessidade absoluta é a figura final da verdadeira identidade entre a contingência originária com o processo da necessidade. A contingência não só é a primeira das categorias da efetividade como é aquela que em todos os momentos, no formal e no real, retornava e levava as formas, que dependiam da separação entre necessidade e contingência, a fracassar. Como afirma Johnston, "a contingência é o alfa e o ômega das categorias modais da lógica hegeliana"⁴³³. A necessidade absoluta não é nada mais do que o reconhecimento final da necessidade da contingência, de que não há pura necessidade no interior de processos concretos.

Esta *contingência* é, antes, a necessidade absoluta; ela é a *essência* daquelas efetividades livres, em si necessárias. Esta essência é a *aversão à luz* [Lichtscheue], porque nessas efetividades não há nenhum *aparecer* [Scheinen], nenhum reflexo, porque elas estão fundadas puramente apenas dentro de si, estão configuradas para si, manifestam-se apenas *a si mesmas*, – porque elas são apenas *ser* (...) a contingência é necessidade absoluta; ela mesma é o pressupor daquelas primeiras efetividades absolutas⁴³⁴.

A caracterização peculiar da necessidade absoluta como "aversão à luz" deve-se ao fato de que é uma efetividade que funda a si mesma, manifesta-se apenas a si mesma. Neste sentido, a necessidade absoluta é ainda cega. Sua caracterização principal é de que o necessário "é *porque é* [es ist, *weil es ist*] (...) ele tem apenas a si por fundamento e condição.

⁴³¹ Hegel, 2017, p. 217.

⁴³² Ibid., p. 218.

⁴³³ Johnston, 2017, p. 45.

⁴³⁴ Ibid., p. 219.

(...) sua possibilidade é sua efetividade. – *Ele é, então, porque ele é [Es ist also, weil es ist]*"⁴³⁵. Diferentemente da necessidade relativa, em que as condições ainda guardam uma exterioridade frente à coisa por elas efetivada, a necessidade absoluta não aparece em um outro, mas é o próprio caráter absoluto do processo de efetivação sem resto, cuja própria contingência, nas condições iniciais, mostrou-se momento superado no interior do processo. A caracterização da contingência do momento formal, como algo que ao mesmo tempo tem e não tem um fundamento, retorna aqui. Porém, não mais a contingência abstrata da possibilidade formal, mas a necessidade absoluta da contingência no processo de efetivação. Este processo funda a si mesmo e, assim, tem um fundamento, que é ele mesmo, e não tem um fundamento, porque não há nada mais além ou aquém dele. Tal proposição parece ecoar a resposta de Deus à Abraão quando este pergunta seu nome ao que lhe responde "Eu sou o que sou"⁴³⁶. De fato, esta referência hebraica não era estranha a Hegel, já que ele também caracteriza como cega a obediência necessária ao insondável Deus judaico. No entanto, a referência específica desta formulação, dada por Hegel em seu curso sobre a lógica de 1831, é a resignação de Hércules diante de seu destino, nas *Traquínias* de Sófocles⁴³⁷.

No adendo ao parágrafo 147 da ECF, Hegel também refere-se à compreensão trágica dos do destino pelos antigos para falar da necessidade, o que não encontramos na CL.

É bem conhecido que os antigos apreendiam a necessidade como *destino*, enquanto o ponto de vista moderno, ao contrário, é o da *consolação*. Esta consiste em geral em que, quando renunciamos a nossos fins, a nossos interesses, nós o fazemos em vista de obter por isso uma compensação. Ao contrário, o destino é sem consolação⁴³⁸.

A necessidade absoluta, o "é por que é", em um primeiro momento, remete à submissão dos antigos ao destino, que seria mais admirável do que a obstinação dos modernos em seus fins particulares e que acreditam merecer uma compensação em uma vida futura pela renúncia moral. No reconhecimento de que porque algo aconteceu, portanto, devia

⁴³⁵ Ibid., p. 218.

⁴³⁶ Êxodo 3: 14. Passagem que ressoa a facticidade do ser necessário e antepredicativo.

⁴³⁷ "A tragédia reside no fato de o herói afundar. O coro sempre prega que é preciso reconhecer o destino e acompanhar os tempos. Mas os heróis gregos que se submetem se recusam a renunciar a qualquer coisa de seu caráter, e preferem mostrar-se livres diante de seu próprio destino. A liberdade do herói trágico se resume a dizer 'é assim e porque é assim o aceitamos'. No *Hércules* de Sófocles, acontece que Hércules diz a seu filho que mesmo um trabalho insatisfatório é gratificante", Hegel, 2008, p. 163.

⁴³⁸ Hegel, 1995a, p. 276.

acontecer, haveria uma intuição da liberdade, já que a oposição moderna do dever ser [*Sollen*] ao ser [*Sein*], oposição em que reside a não-liberdade, estaria aí suprimida. No entanto, o ponto de vista moderno e cristão da subjetividade infinita não estava presente. Os deuses antigos eram somente "personificações, que como tais não se sabem, elas mesmas, mas somente são sabidas"⁴³⁹ e, por isso são impessoais, não manifestam o valor infinito da particularidade de cada pessoa. Somente o Deus cristão encarna-se integralmente na consciência de si singular, e não é somente uma personificação de uma universalidade abstrata (como Hércules encarna a coragem, por exemplo). Com a elevação do indivíduo enquanto realização integral do universal, o princípio do universo que se encarnou como consciência de si, a contingência das particularidades do indivíduo deixa de ser exterior à dura e cega necessidade do destino, que submetia tanto deuses como homens. Se para Hegel a perspectiva moderna, que abre também a possibilidade de uma não liberdade antes inexistente, é superior à dos antigos, a expectativa de consolação e compensação está ainda no nível da reflexão exterior. É justamente a perspectiva kantiana, incapaz de abandonar a expectativa de felicidade em uma vida futura como compensação das renúncias feitas em nome do dever, aquela que não consegue reconhecer no fim realizado a verdade da suposta pureza interior. A contingência do mundo finito e natural que "é" não pode, para Kant, adentrar o mundo inteligível das leis que "devem ser", uma vez que a necessidade e universalidade das leis morais definem-se justamente pela contraposição absoluta do dever ser do imperativo categórico frente ao ser da natureza. O reconhecimento hegeliano da contingência inextirpável na base da necessidade absoluta é o elemento que supera a exterioridade do indivíduo frente ao universal, tanto na figura antiga do destino implacável da necessidade universal, como na figura moderna da expectativa de consolação na vida futura devido à oposição absoluta entre ser e dever ser.

Tal compreensão da necessidade não está à altura da necessidade absoluta como processualidade da contingência que instaura necessidade. Porém, Hegel ainda fala em necessidade cega e sua aversão à luz. Na ECF, ao tratar de seu caráter cego, Hegel apresenta um claro resumo da necessidade como processualidade da contingência, que citaremos integralmente.

⁴³⁹ Ibid.

Costuma-se dizer da necessidade que é *cega* e decerto com razão, enquanto em seu processo o *fim* [*Zweck*] como tal ainda não está presente *para si*. O processo da necessidade começa com a existência de circunstâncias dispersas, que parecem nada ter a ver umas com as outras e nem ter em si nenhuma conexão. Essas circunstâncias são uma efetividade imediata, que em si mesma desmorona; e dessa negação surge uma nova efetividade. Temos aqui um conteúdo, que segundo a forma é duplicado em si mesmo: uma vez, como conteúdo da Coisa [*Sache*] de que se trata; outra vez, como conteúdo das circunstâncias dispersas que aparecem como algo positivo, e antes de tudo se fazem valer assim. Esse conteúdo, como algo nulo em si, é, por conseguinte invertido, e torna-se assim o conteúdo da Coisa. As circunstâncias imediatas perecem [*zugrunde gehen*] como condições; mas são ao mesmo tempo conservadas como conteúdo da Coisa. Diz-se então que de tais circunstâncias e condições surgiu algo totalmente outro, e por isso se chama cega à necessidade, que é esse processo⁴⁴⁰.

Diferentemente da apresentação segundo o método reflexivo da negação autorelativa da CL, em que a terminologia necessária ao desenvolvimento pode anuviar o conteúdo, esta observação da ECF não só apresenta os momentos centrais da modalidade real, como também deixa muito claro como as circunstâncias contingentes e dispersas de onde o processo inicia-se tornam-se as condições de efetivação da coisa e, portanto, a necessidade de seu próprio conteúdo. Porém, a necessidade seria cega porque o fim do processo não está presente para si, ele ainda emerge como algo outro, uma nova efetividade. A necessidade que não é mais cega, mas é a liberdade do conceito, é aquela em que o fim é o atuante [*Wirkende*] e, por isso, podemos apreender o processo no conceito. "Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada; e por isso nada mais absurdo que a denúncia de fatalismo cego que se faz à filosofia da história, porque ela considera sua tarefa como o conhecimento da necessidade do que sucedeu"⁴⁴¹. Aqui é preciso cuidado, pois muito facilmente pode parecer que Hegel estaria dizendo que a necessidade é cega, pois produz uma nova efetividade, imprevista, ao passo que a liberdade do conceito, na qual o fim do processo estaria presente como consciente

⁴⁴⁰ Ibid., p. 275. Nas aulas sobre lógica, Hegel descreve o mesmo processo tomando a revolução como exemplo: "Considere, por exemplo, a revolução política. O presente [pré-revolucionário] é o que é imediatamente efetivo. Para que algum outro estado de coisas se torne presente, as condições desse novo estado de coisas devem estar presentes. Assim, primeiro o presente [pré-revolucionário] está quebrado. Ele traz em si algo mais. No entanto, essas duas determinações – as condições iniciais e o resultado que elas contêm – não estão apenas igualmente quebradas, mas, ao contrário, juntam-se em uma unidade. Elas não são apenas em si mesmas, mas para si mesmas a própria coisa [a revolução mesma], o próprio conteúdo para o qual os existentes iniciais entram como meras condições. A contingência [nas condições iniciais] está destinada a cair, e a possibilidade [real] de outra coisa é ela mesma uma condição de si mesma", Hegel, 2008, p. 159.

⁴⁴¹ Hegel, 1995a, p. 275.

de si e atuando sobre ele, produz só o que já havia sido conscientemente predeterminado de antemão como *telos*. Se o problema parece se complicar ainda mais quando Hegel fala na predeterminação da história pela providência divina⁴⁴², o erro seria considerar que ele refere-se a um fim consciente ou predeterminado por um Deus criador e externo à natureza. Na doutrina do conceito a noção de fim realizado não é nada mais do que a subtração da perspectiva da consciência finita da reflexão exterior, para quem o fim infinito nunca pode se realizar no finito⁴⁴³, e aqui o idealismo subjetivo de Kant e Fichte é o alvo. Neste sentido, o fim realizado é justamente a supressão do fim meramente subjetivo da consciência, obstinada em seus fins individuais e incapaz de se reconhecer na objetividade daquilo que ela de fato realiza. Também a providência divina não pode ser a realização de um fim predeterminado, sabido e querido por Deus de antemão. Por mais que Hegel às vezes se expresse nestes termos, este é o vocabulário da representação sobre o infinito. A visão religiosa do absoluto, em que este é compreendido como Deus, resguarda ainda a sintaxe da finitude na medida em que ainda o representa como "fora-um-do-outro", um infinito que é outro do finito⁴⁴⁴. A apreensão conceitual da história é absolutamente avessa ao fatalismo porque, como vimos, a processualidade da contingência, em que consiste a necessidade histórica, é justamente a verdadeira figura da necessidade e que é um processo efetivo, que revela a abstração tanto da possibilidade quanto da necessidade formal⁴⁴⁵.

⁴⁴² "Quando dizemos que o mundo é governado pela Providência, aí está implícito que o fim em geral é o atuante, enquanto é o predeterminado em si e para si; assim o produzido corresponde ao que foi antes sabido e querido", *Ibid.*

⁴⁴³ "A plena realização do fim infinito é somente o superar a ilusão de que o fim não foi ainda realizado", *Ibid.*, p. 367.

⁴⁴⁴ A religião possuiria o mesmo conteúdo absoluto que a arte e a filosofia, mas ainda o apresentaria na forma finita, inadequada e meramente subjetiva da representação: "O espírito absoluto, tendo superado a imediatidade e a sensibilidade da figura e do saber, é, segundo o conteúdo, o espírito sendo em si e para si da natureza e do espírito; segundo a forma, é antes de tudo para o saber subjetivo da representação. Esta (...) dá autonomia aos momentos do conteúdo do espírito absoluto e faz deles pressuposições, uns para com os outros, e fenômenos *que se seguem uns aos outros*, e uma conexão *do acontecer* segundo as *determinações finitas da reflexão*", Hegel, 1995b, p. 347-348.

⁴⁴⁵ Na ECF, Hegel expõe de forma muito clara a inanidade e abstração da possibilidade formal, destacada das relações materiais conceitualmente apreendidas que apresentam o processo material da necessidade real: "Em geral, costuma-se dizer da possibilidade que consiste apenas na 'pensabilidade'. Mas, aqui, o que se entende por pensar é apenas o apreender de um conteúdo na forma da identidade abstrata. Ora, como todo conteúdo pode produzir-se nessa forma, e para isso basta apenas que seja separado das relações em que está, assim o maior absurdo e o maior contrassenso pode ser considerado como possível. É possível que hoje de tarde a lua caia sobre a terra, pois a lua é um corpo separado da terra e por isso pode cair tão bem quanto uma pedra que foi lançada para o ar. É possível que o Sultão se torne Papa; pois é um ser humano e pode, enquanto tal, converter-se ao cristianismo, tornar-se um sacerdote católico etc.", Hegel, 1995a, p. 269.

No entanto, há uma diferença fundamental na processualidade da contingência na natureza e no espírito.

A contingência (...) lhe compete seu direito também no mundo objetivo, como a uma forma da ideia em geral. Isso vale antes de tudo para a natureza, em cuja superfície, por assim dizer, a contingência tem seu livre curso, que também como tal tem de reconhecer-se, sem a pretensão (às vezes atribuída erroneamente à filosofia) de querer encontrar nisso um poder-ser somente assim, e não de outro modo. Também o contingente se faz valer no mundo espiritual, como já se notou antes a propósito da vontade, que contém em si o contingente na forma do [livre-]arbitrio, embora seja somente como [um] momento superado⁴⁴⁶.

A contingência tem um papel constitutivo não só na lógica, mas também na natureza e no espírito. Na natureza, em especial, a contingência tem um livre curso de modo que não instaura a necessidade processual própria dos exemplos históricos. Em sua filosofia da natureza, Hegel reitera que o terreno da contingência enquanto tal, externa à necessidade processual do conceito, é a natureza, no famoso tema da "impotência da natureza":

A contingência e determinabilidade [*Bestimmbarkeit*] de fora tem na esfera da natureza seu direito (...) O imediatamente concreto é um conjunto de propriedades, que são fora-umas-das-outras [*außereinander*] e mais ou menos indiferentes umas-frente-às-outras [*gegeneinander*], frente [*gegen*] às quais por isso mesmo a simples subjetividade sendo para si [*für sich seiende Subjektivität*] é indiferente e as larga assim à determinação exterior, portanto, contingente. É *impotência* da natureza⁴⁴⁷ [*Ohnmacht der Natur*] o assegurar só abstratamente as determinações do conceito e deixar a execução do particular à determinabilidade externa⁴⁴⁸.

A natureza é incapaz de sustentar a onipotência do conceito, ou seja, de instaurar um processo que una negativamente todas suas condições e momentos particulares os dissolvendo em vista da efetivação de uma coisa nova, que não deixa como resto nenhuma propriedade intocada em sua determinação, como na figura do espírito que emerge da natureza como uma fênix⁴⁴⁹. A contingência da natureza não reflete subjetivamente sobre sua própria universalidade, o gênero, mas apenas subjetivamente, já que só no conhecimento é que ela encontra uma lei como determinação exterior de seus momentos particulares. O Ser

⁴⁴⁶ Ibid., p. 272.

⁴⁴⁷ Também na CL Hegel refere-se brevemente à impotência da natureza na seção sobre o conceito particular da doutrina do conceito, a fim de deixar claro que a multiplicidade de suas formas é irreduzível à unidade disjuntiva do conceito, Cf. Hegel, 2019, p. 73.

⁴⁴⁸ Hegel, 1997a, p. 36.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 556.

exterior, "fora-um-do-outro", é próprio da forma espaço-temporal da natureza sensível ela mesma. Diferentemente da ausência de resposta clara a Krug sobre a possibilidade de construção *a priori* da natureza, aqui, com consciência integral do escopo do método dialético, Hegel é enfático quanto à impossibilidade de dedução *a priori* da natureza, afirmando que "a natureza impõe limites à filosofia", uma vez que o conceito não se realiza integralmente nela e, com isso, a contingência de suas formas é irreduzível à reflexão absoluta do processo da necessidade.

Aquela impotência da natureza impõe limites à filosofia, e o mais inaudito de tudo é esperar do conceito que ele conceitue semelhantes contingências – e, como se disse, as construa, deduza-as; até mesmo parece que se julga a tarefa tanto mais fácil quanto mais insignificante e separada for a formação⁴⁵⁰.

Com isso, é claro que Hegel não reduz objetivamente tudo ao conceito. A natureza possui forma conceitual na medida em que é conhecida, mas sua exterioridade espaço-temporal e a diversidade de suas formas resguardam uma inexaustibilidade⁴⁵¹, o que resulta na necessidade de reformulação permanente de suas leis, portanto, não só a necessidade da contingência, mas também a contingência da necessidade. Se o espaço e o tempo são em si contraditórios, como vimos na seção sobre a contradição, é porque o conhecimento especulativo suprime sua exterioridade na unidade do conceito, sem que para isto seja necessária a supressão objetiva desta exterioridade, como no caso das condições do processo histórico de desenvolvimento do espírito⁴⁵².

A famosa anedota "tanto pior para os fatos" (também atribuída a Fichte), caso não estejam de acordo com a unidade do conceito, poderia, assim, não mais ser tomada como uma expressão da depreciação dos fatos e do conhecimento sensível e objetivo por Hegel, mas somente significar que a contingência da natureza não reflete na sua própria necessidade universal objetiva, seja em suas leis mecânicas, químicas ou teleológicas (do gênero, por

⁴⁵⁰ Ibid., p. 37.

⁴⁵¹ "Rastros da determinação conceitual se prosseguirão com certeza até dentro do mais particular, mas este não se deixará esgotar neles", Ibid.

⁴⁵² Cabe notar aqui uma diferença importante frente a percepção contemporânea de que o sensível pode ser ele mesmo dialético, no sentido de que ele não tem a forma exterior do ser "fora-um-do-outro". De todo modo, para Hegel o conteúdo absoluto manifesta-se também na forma sensível, na beleza. Contudo, tal manifestação é adequada somente ao absoluto impessoal dos antigos, que sempre mantém a sugestão de um além que não se reduz totalmente ao seu aparecimento, é mera personificação.

exemplo) que, assim, se mantêm exteriores e rígidas diante das contingências dos indivíduos por elas determinados: pior para os fatos que não possuem a liberdade de dissolver as leis exteriores que os regem. Que a natureza seja exterior ao conceito não significa que o sujeito transcendental seja alargado para a história, como se suas categorias estivessem na cabeça do filósofo ou fossem pragmaticamente assumidas de modo exterior à natureza e somente na história o homem daria a si sua própria lei de modo absolutamente autônomo, por meio da natureza. É importante notar que se a diversidade de formas da natureza, principalmente orgânica, revela a impotência desta, isso não se deve somente porque nosso conhecimento é que as possui de modo exterior ao objeto, mas porque a própria negatividade do objeto singular é que não reflete sobre si. As aberrações que encontramos nos organismos são empecilhos para o conceito porque elas não refletem sobre seu gênero, ou seja, são contingências que se mantêm objetivamente exteriores à universalidade e necessidade de seu gênero, sem fundar elas mesmas uma nova efetividade e necessidade universais.

Para considerar semelhantes formações como falhas, más, deformes, para isso pressupõe-se um tipo fixo, o qual, porém, não pode ser criado a partir da experiência, pois esta também fornece aqueles chamados monstros, deformidades, coisas intermédias: o referido tipo, pelo contrário, pressupõe a independência e dignidade das determinações conceituais⁴⁵³.

As aberrações e contingências não fundam uma nova universalidade na natureza, e por isso o espírito progride. As próprias deformidades contingentes pressupõem um tipo fixo que não é posto por estas contingências. Este tipo não encontra apoio na experiência porque as deformidades e aberrações são negações somente exteriores a ele, o que implica que este tipo, por sua vez, pressupõe as determinações conceituais como esfera independente e incapaz de esgotar as possibilidades de classificação das formas naturais. Assim, na natureza o mesmo gênero se reproduz monotonamente à custa da morte de seus indivíduos, cuja singularidade não reflete e não encarna inteiramente sua universalidade, ao passo que no espírito há perfectibilidade e progresso, pois a própria universalidade do espírito se transforma integralmente no processo de efetivação de sua figura particular⁴⁵⁴. As

⁴⁵³ Ibid., p. 38.

⁴⁵⁴ "As mudanças na natureza, infinitamente múltiplas como são, mostram apenas um ciclo que se repete continuamente; Na natureza, não há nada de novo sob o sol e, a esse respeito, o jogo multiforme de suas formas leva ao tédio. Somente nas mudanças que ocorrem no solo espiritual emerge o novo. Este aparecimento no espiritual deixa ver uma determinação inteiramente diferente no ser humano do que nas meramente naturais – nas quais sempre um e o mesmo caráter estável é revelado, ao qual retorna toda

contingências e desvios tornam-se as condições de efetivação da nova figura, que em sua realização não deixa resto, ou seja, não sobra nenhum tipo fixo e independente frente às condições dissolvidas pela coisa no processo.

Mas, também no espírito, a contingência tem um terreno próprio no objeto irreduzível ao conceito. Na passagem citada na ECF, Hegel tomava como exemplo o livre-arbítrio como figura formal da liberdade, já que nela reina a pressuposição de que sempre poderíamos nos ter decidido por outra coisa. E mesmo nas esferas mais altas, como na linguagem, no direito e na arte, sempre há espaço para a contingência como aspecto do próprio objeto, e não meramente de uma deficiência de nosso conhecimento subjetivo, e a razão nunca deve ter a pretensão de construir todos os pormenores ou demonstrá-los como necessários.

A respeito do espírito e de sua atividade, é preciso ter cuidado para não se deixar seduzir pelo zelo bem-intencionado de um conhecimento racional, de querer mostrar como necessários — ou, como se costuma dizer, construir *a priori* — os fenômenos aos quais pertence o caráter da contingência. Assim, por exemplo, na linguagem, embora seja de certo modo o corpo do pensar, o acaso [*Zufall*] também desempenha seu papel decisivamente; e o mesmo sucede com as formações do direito, da arte etc. É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia em geral, consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência [*Schein*] da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente a nossa representação subjetiva, e por causa disso tivesse de ser afastado absolutamente para alcançar a verdade⁴⁵⁵.

Não só na natureza, mas também no espírito, há contingências do próprio objeto que não podem ser afastadas como mera expressão de nosso desconhecimento das causas verdadeiras que poderiam ser integralmente fornecidas. Como afirma Johnston, "afirmação central de Hegel aqui, tanto contra Espinosa e Leibniz assim como contra Kant, é a de que o contingente está longe de ser sempre sintoma meramente de ignorância epistemológica"⁴⁵⁶. A contingência é um aspecto constitutivo das próprias coisas da natureza e do espírito, mas com a diferença de que no espírito, ela pode sempre aparecer como um momento superado na apreensão especulativa que reconduz a contingência das condições iniciais, de uma revolução por exemplo, à necessidade que elas adquirem no processo.

Esta contingência "ontológica" poderia parecer ser uma contingência distinta da

mudança – ou seja, uma capacidade de mudança efetiva, e de fato para melhor – uma pulsão [*Trieb*] de *perfectibilidade*", Hegel, Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1986, p. 74.

⁴⁵⁵ Hegel, 1995a, p. 272-273.

⁴⁵⁶ Johnston, 2017, p. 31.

contingência lógica. Padui defende que há dois sentidos distintos de contingência, o primeiro como categoria lógica apresentado na CL, que possui "o sentido de dependência e condicionalidade, ao passo que o segundo sentido de contingência, predominantemente encontrado na Filosofia da Natureza, significa irracionalidade e acaso [*chance*]"⁴⁵⁷. A dita "impotência da natureza" apontaria para um sentido pré-categorial e mais radical de contingência, vinculado ao acaso e a irracionalidade da multiplicidade infinita de formas, que conteria apenas traços do conceito. Da afirmação que a impotência da natureza colocaria limites para a filosofia, Padui conclui que a contingência irracional e aleatória da natureza coloca um limite externo à razão que difere da contingência lógica, como limite interno à razão posto por ela mesma, enquanto dependência sobre certas condições que podem não ser o caso. Padui toma o sentido real das modalidades como o sentido próprio da noção lógica de contingência enquanto efetivação do coisa pela supressão de suas condições. De fato, este é o sentido principal de contingência na CL, por meio do qual Hegel critica a abstração das categorias da modalidade formal. Porém, as categorias da modalidade formal servem para expressar a arbitrariedade e o acaso, como características do primeiro sentido contingência, que intitula a seção das modalidades formais. Padui sabe disso e busca diferenciar o sentido lógico e global da identidade entre contingência e necessidade absoluta, como aquilo que não tem fundamento, do sentido local, da contingência na natureza, uma vez que envolve possibilidade real e, portanto, dependência e condicionalidade. Hegel admitiria somente um sentido global da falta de fundamento, o que seria alcançado somente com a necessidade absoluta⁴⁵⁸. No entanto, não é claro porque a modalidade formal da contingência, que ele reconhece que é caracterizada também como sem fundamento, não poderia ser tomada em sentido local, o que ele havia também já reconhecido⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Padui, 2010, p. 243.

⁴⁵⁸ "Hegel apenas admite um sentido global de falta de fundamento [*groundlessness*] na Lógica, ou seja, a necessidade absoluta é radicalmente contingente, ou seja, sem fundamento, precisamente porque é absoluta. Qualquer sentido local de contingência envolve uma possibilidade real e, portanto, dependência das condições reais que a tornam possível. Aqui na filosofia da natureza estamos a falar de um sentido local de contingência como irracionalidade – a manifestação de uma coisa ou evento ôntico que é radicalmente 'sem porquê'", Ibid., p. 250.

⁴⁵⁹ "É porque é'. O deslocamento aqui é para longe dos sentidos formais e locais (relativos) de efetividade tratados nas seções anteriores em direção a um sentido mais global (absoluto) de efetividade (...) É claro que este sentido pré-categorial está estreitamente alinhado com o primeiro significado de contingência encontrado na seção sobre a possibilidade formal, na qual a contingência foi simultaneamente entendida como aquilo que depende de um fundamento externo (o condicionado) e aquilo que é infundado e sem fundamento (o irracional)", Ibid. p. 246 e 250.

A modalidade formal da contingência lógica, assim, nos parece poder ter um sentido local, no sentido da contingência natural, como acaso, aquilo que tem e não tem um fundamento, já que, diferentemente da necessidade absoluta, possibilidade e efetividade formais passam uma na outra, sem a mediação do processo de efetivação da coisa da modalidade real. Padui arremata ainda que o caráter irracional e pré-categorial da contingência natural estaria expresso na passagem que citamos em que Hegel diz que a natureza impõe limites à filosofia, pois seria inaudito esperar que a filosofia os deduzisse ou construísse. Entretanto, é justamente nestes termos que Hegel refere-se também à contingência no espírito, tanto no livre-arbítrio, onde é claramente caracterizada como formal e arbitrária, como na linguagem, no direito e na arte. Ali é explícita a indicação de que esta contingência é do próprio objeto, seja a contingência formal no livre-arbítrio, seja a contingência real do processo da necessidade, na linguagem, por exemplo. Portanto, há também contingência arbitrária do próprio objeto, "ontológica", no espírito, sem que o acaso seja característico somente de uma contingência pré-categorial própria da natureza. A ênfase de Padui no "sem porquê" ou "sem fundamento" radical da impotência da natureza perde de vista que também "a vida ou a natureza orgânica é este estágio da natureza no qual o conceito emerge"⁴⁶⁰, e que torna possível classificar as diferentes formas orgânicas. O fato de que essas formas não se esgotam no tipo fixado pelo conceito, uma vez que o gênero ainda é uma universalidade que resguarda exterioridade frente ao processo de efetivação do indivíduo vivo, não atesta a existência de uma contingência diferente daquelas apresentadas na CL. A ânsia de encontrar o "sem porquê" radical como aspecto constituinte somente da natureza perde de vista que tal facticidade é expressa pela própria categoria lógica da necessidade absoluta em sentido global. A facticidade, assim, já estaria presente na lógica na figura da contingência que não é, ela mesma, contingente, e toda tentativa de separar a facticidade ou o absolutamente não conceitual, como pré-categórico, do âmbito da lógica, corre o perigo de retornar a uma perspectiva transcendental estranha à filosofia especulativa de Hegel e de perder de vista o verdadeiro núcleo radical de sua lógica concreta.

⁴⁶⁰ Hegel, 2018a, p. 47.

Capítulo 4. A unidade disjuntiva do conceito

4.1 Interlúdio: Representação e conceito na relação entre religião e filosofia.

*Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante
de Deus; pois está escrito: Ele apanha os sábios
na sua própria astúcia.
Coríntios 1: 3:19*

4.1.1 A prova ontológica na Ciência da Lógica

Em 1831, três dias antes de sua morte e quatro dias após terminar de escrever o segundo prefácio à CL e de revisar sua Doutrina do Ser, Hegel comprometeu-se a publicar o que deve ter imaginado ser seu último livro intitulado *Über das Dasein Gottes* (Sobre a existência de Deus). Os cursos sobre filosofia da religião e a revisão programada de toda CL, com os quais Hegel se ocupava ao fim de sua vida, apontam para a importância destas áreas e sua íntima conexão em sua filosofia madura. Abordaremos agora a identidade entre ser e pensamento na CL pelo prisma do tratamento hegeliano da prova ontológica da existência de Deus. Contrariamente aos comentadores que ressaltam as objeções de Hegel à crítica kantiana desta prova como evidência de seu próprio endosso de alguma das variações clássicas do argumento ontológico⁴⁶¹, buscaremos evidenciar como a abordagem hegeliana do argumento não atesta um retorno a uma metafísica pré-crítica ao mesmo tempo que ataca os pressupostos da filosofia crítica enquanto pensamento da representação. Para tanto, primeiramente, apresentaremos a crítica kantiana à versão clássica do argumento apresentada por Anselmo para em seguida apresentar a posição de Hegel frente a esta formulação e à crítica kantiana a ela dirigida. Em linhas gerais, a perspectiva hegeliana da prova passa pelos seguintes estágios que acompanham a sequência histórica das formulações: a prova ontológica de Anselmo, que pressupõe a unidade entre conceito e existência; a "prova" negativa de Kant que nega esta unidade e a prova hegeliana que restabelece esta unidade a partir da cisão, enquanto unidade mediada, assim, fundando-a concretamente.

⁴⁶¹ Cf. Harrelson, 2009.

O argumento de Anselmo como formulado no *Proslogion* é o seguinte:

Certamente um ser tal, que não se possa pensar algo maior, não pode estar só na inteligência. Pois, se está só na inteligência, pode-se pensar que está também na realidade, o que é maior. Se, pois, o ser tal, que não se pode pensar algo maior, está só na inteligência, então esse mesmo ser tal, que não se pode pensar algo maior que ele, é tal que se pode pensar algo maior. Mas isso certamente não pode ser.⁴⁶²

Kant considera a pretensão de extrair existência da mera ideia como uma "pura inovação do espírito escolástico" (B631). O argumento ontológico inverteria o curso natural da razão no qual a consciência deveria partir dos seres finitos e contingentes para alcançar a ideia de um ser absolutamente necessário. Esta inovação consistiria precisamente em partir desta ideia, do conceito de Deus, para daí extrair sua existência. Para Kant, os racionalistas, que endossaram alguma forma do mesmo argumento, como Descartes, Espinosa e Leibniz, já pressupunham de alguma forma a identidade entre pensamento e ser que eles acreditavam provar ao confundir possibilidade lógica com possibilidade real. A definição nominal do conceito de Deus como a de algo cuja não-existência é impossível não nos permite saber se existe alguma coisa real, algum objeto que lhe corresponda. A distinção entre possibilidade lógica e real em Kant comparece aqui na afirmação de que "a não-contradição do conceito não prova a possibilidade do objeto" (B624). Para que algo tenha objetividade, seja possível como objeto, seu conceito deve, não apenas ser logicamente possível, não ser contraditório, mas poder referir-se à experiência possível, deve poder esquematizar a intuição pura, para que sua síntese seja real e objetiva. Assim, se a conclusão do argumento ontológico, a proposição que afirma a existência de Deus, for um juízo meramente analítico, logicamente possível, a existência do conceito nada acrescenta a ele, e sua existência é apenas a da própria possibilidade lógica, sendo assim uma tautologia, um conceito vazio. Para Kant, toda proposição de existência deve ser sintética e nisso reside sua crítica ao argumento ontológico por meio da famosa afirmação de que ser não é um predicado real. Ser, ou o "é", enquanto a cópula de um juízo, é "apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas" (B626), ou seja, é a posição subjetiva do conceito, como sujeito de um juízo, e do objeto, como algo verificável pela experiência, esquematizado na intuição pura. Daí o exemplo dos 100 táleres reais que não contém mais do que 100 táleres possíveis, já que a

⁴⁶² Apud Hegel, 1995a, p.330.

existência consiste na adequação do conceito ao objeto na experiência e não configura um predicado real, como configuraria no caso da consideração de que a realidade destes táleres acrescentaria algo de fato ao estado de minhas posses – sua realidade acrescentaria algo sinteticamente a este conceito como seu predicado. Para Kant, na passagem do conceito para sua existência objetiva nada nele é acrescentado ou modificado. É sua simples aferição na experiência que qualifica a síntese entre conceito e objeto em todo juízo de existência possível. Como Deus é um conceito do pensamento puro, cujas sínteses não são objetivas, não se referem à experiência possível, e desta forma são postulados da razão pura, Kant conclui que "não há nenhum meio de conhecer sua existência" (B629) e que "ninguém pode enriquecer seus conhecimentos mediante simples ideias" (B630). Assim, a dimensão tautológica do argumento ontológico teria sido exposta à luz da filosofia crítica na qual o conceito – compreendido como "simples ideia", mero pensamento subjetivo – não teria nenhuma objetividade sem o preenchimento do múltiplo da intuição, o que ressalta seu caráter representativo na medida em que o conteúdo seria absolutamente exterior e contraposto ao conceito e ao sujeito que o põe.

A abordagem da prova ontológica, assim, aparece como momento privilegiado à compreensão das diferentes concepções de conceito de Hegel e Kant e sua relação com o ser ou a objetividade. Hegel retoma o que caracteriza como o "pensamento sumamente notável desta prova"⁴⁶³, mas que seria ainda deficiente na forma clássica do argumento de Anselmo e na aceção ainda representativa de Deus da escolástica e da metafísica racionalista. O movimento hegeliano se dá em uma recuperação do conteúdo da prova ontológica, mas a partir de um aprofundamento do projeto de crítica da razão que se volta contra os próprios limites da formulação kantiana que se revela um pensamento da finitude e da representação. Kant teria ainda pressuposto demais na estrita separação entre o estético e o analítico, o entendimento e a intuição, o pensamento e o ser, sem a apresentação do movimento que a torna necessária. Na introdução à doutrina do conceito na CL, Hegel explicita o cerne de sua relação tensa com a filosofia transcendental kantiana e sua aceção de conceito. Poderíamos dizer que para Hegel, Kant oscila entre um idealismo objetivo, no qual "a objetividade do pensar, portanto, é enunciada determinadamente, uma identidade do conceito e da coisa,

⁴⁶³ Hegel, 1995a, p. 329.

identidade que é a verdade"⁴⁶⁴, e um idealismo subjetivo, no qual conceitos sem intuições são vazios e as ideias da razão são meramente regulativas, sem realidade objetiva. Assim a contradição kantiana se expressa, nas palavras de Hegel, no fato de que Kant "afirmou como a verdade aquilo que enunciou como conhecimento finito e declara como exaltado, proibido e como entes de razão [*Gedankendinge*] o que ela conheceu como verdade e do qual estabeleceu o conceito determinado"⁴⁶⁵. Kant teria acedido ao princípio da filosofia especulativa em sua dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento com a síntese originária da apercepção, princípio de autoprodução do conceito do qual depende a objetividade. Porém, ele manteve a abstração do conceito na medida em que este era apenas formal e todo seu conteúdo deveria vir de uma matéria sensível exterior e absolutamente imediata. Para Hegel, o conceito dá a si mesmo seu conteúdo, pois ele é autodesenvolvimento e autoposição de sua própria determinidade, é "forma absoluta que tem nela mesma seu conteúdo ou realidade" e que é "para si mesma a verdade, na medida em que este conteúdo é adequado à sua forma ou essa realidade ao seu conceito"⁴⁶⁶. Antes de nos determos na concepção hegeliana de conceito, vejamos em que sentido se dá a sua recuperação crítica da prova ontológica clássica e sua relação com a crítica kantiana a ela.

Na apresentação de sua filosofia especulativa é somente na pequena lógica, na passagem do conceito subjetivo para o objeto⁴⁶⁷, que Hegel trata diretamente da formulação de Anselmo da prova ontológica. Ali, Hegel partilha do diagnóstico kantiano de que a prova pressupõe o que deve demonstrar – a unidade entre o conceito de Deus e sua existência.

A deficiência na argumentação de Anselmo – que aliás partilharam com ela Descartes, Espinosa, assim como o princípio do saber imediato – é que essa *unidade*, enunciada como o que há de mais perfeito ou ainda subjetivamente como o verdadeiro saber, é *pressuposta*, quer dizer, admitida apenas como *em si*⁴⁶⁸.

Porém, esta pressuposição desponta como problemática somente para o entendimento

⁴⁶⁴ Hegel, 2018a, p. 51.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 53.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 54.

⁴⁶⁷ Hegel, 1995a, p. 327-331.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 330-331. Lembrando que o *Proslogion* tinha intuito de ser uma obra de meditação e a ideia de uma demonstração racional, no sentido moderno do termo, da existência de Deus não estava no campo dos interesses originais de Anselmo. No entanto, Hegel, que tinha consciência disso, sustenta de todo modo que "o pensamento de Anselmo é quanto ao seu conteúdo um pensamento necessário, verdadeiro", Hegel, 1996, p. 309, apesar do defeito da forma dedutiva, em que é pressuposta a unidade entre conceito e existência.

e para a representação finita já que ela "retorna tanto no senso comum como na filosofia"⁴⁶⁹, e desta forma tem uma existência no mundo na medida em que as pessoas continuam a acreditar em Deus e agir segundo esta crença, que, assim, continua a ser objeto da filosofia. Assim, para Hegel, a prova da existência consiste em apreender a significação de existência, *sua determinidade*. Na medida em que a unidade entre ser e pensamento é pressuposta no conceito metafísico de Deus, ela é tomada apenas de modo imediato, não é mediada e, portanto, seu autodesenvolvimento não é apresentado. Por mais que Hegel conceda grande importância à unidade entre ser e pensamento expressa na prova ontológica, esta mantém-se abstrata e subjetiva na medida em que o conceito que exprime essa unidade não vem à mediação e se mantém na forma da simples representação subjetiva de algo que não se pode pensar nada maior. Devemos também mencionar a alusão que Hegel faz à versão cartesiana do argumento ontológico na observação "realidade e negação" no início do capítulo "ser-aí" [*Dasein*] na doutrina do ser da CL. Ali Hegel critica a hipóstase de categorias como ser e realidade operada pela metafísica que as expurga de toda negação e contradição. Na determinação de Deus como o sumo conjunto de todas as realidades, uma vez que estas não podem conter negação alguma, seu conceito torna-se puro ser abstrato, já que realidade é ser determinado e toda determinação é negação. Deus, considerado em sua pureza expurgado de toda negação e contradição, como o "puramente real em todo o real, ou seja, como o sumo conjunto de todas as realidades é o mesmo sem determinação e sem conteúdo, o que é o absoluto vazio em que tudo é um"⁴⁷⁰. Aqui também a abstração do conceito tomado unicamente em si, de modo abstrato, demanda mediação, a afirmação da cisão, para que se mostre em sua verdade, em seu retorno a si. Também ao fim da terceira observação da seção "contradição" na doutrina da essência, Hegel aponta que na apreensão do sumo conjunto de todas as realidades em sua diversidade, ou seja, em suas diferenças, estas se tornam oposições e, com isso contradições, portanto, apresentando Deus como a contradição absoluta dentro de si mesma, determinação à qual o pensar representativo tem horror e não reconhece seu lado positivo, segundo o qual se torna atividade e fundamento absoluto.

Hegel toma a crítica kantiana à prova ontológica como momento privilegiado para a explicitação do que nela deve ser corrigido e desenvolvido. A afirmação da cisão e da

⁴⁶⁹ Ibid., p. 330.

⁴⁷⁰ Hegel, 2016, p. 117.

diferença entre o conceito e a existência, o infinito e a representação finita, deve ser momento crucial do desenvolvimento da prova, ou seja, da posição da unidade que era simplesmente pressuposta na formulação de Anselmo. Na abordagem da filosofia crítica da introdução da pequena lógica, Hegel exprime sua posição frente a crítica kantiana da prova ontológica. Kant ali mais uma vez teria pressuposto demais, no caso a própria diferença entre ser e conceito sem sua devida apresentação, recorrendo à representação mais básica do senso comum da diferença entre a realidade de uma mera representação subjetiva, de uma ideia em nossa cabeça, em relação ao efetivo, àquilo que tem realidade não somente em nossa representação. Nisso, Kant teria subestimado os filósofos, uma vez que não haveria conhecimento mais trivial que esse⁴⁷¹. O senso comum, ao qual Kant recorre, confundiria a representação subjetiva de Deus, ou seja, algo finito, que é definido pela diferença entre seu conceito e sua realidade, com o conceito de Deus, que abarca como momentos a realidade finita e a existência como momentos nele superados. O recurso ao senso comum teria dispensado Kant o esforço de demonstrar a diferença e mediação entre ser e conceito. Tal demonstração seria para Hegel a própria CL, seu desenvolvimento do ser ao conceito, sendo especificamente a passagem do conceito subjetivo para a objetividade a prova ontológica corrigida de suas deficiências, como veremos.

Na grande lógica, a crítica de Kant à prova é comentada tanto na primeira observação à unidade de ser e nada na doutrina do ser como na passagem da essência à existência na doutrina da essência. Na observação à unidade de ser e nada, Hegel aborda a afirmação de que ser ou existência não seriam "nenhuma propriedade ou predicado real, isto é, não seriam o conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa"⁴⁷². Com isso, Kant teria afirmado que "ser" não seria uma determinação de conteúdo. Nisso, podemos dizer que Hegel concordaria com Kant que de fato ser não é um predicado real uma vez que é o pensamento mais abstrato e indeterminado, aquém de qualquer realidade, e esta já abarcaria um mínimo de determinação. Porém, o ser ou o não ser de algo, como 100 táleres, já seria um ser determinado, não mais o puro ser abstrato com o qual se inicia a CL, mas um ser-aí cuja negação é alteração e, portanto, é uma determinação de conteúdo, uma vez que altera a qualidade do ser em questão, como no caso de sua relação com minhas posses. Ou seja, a

⁴⁷¹ Hegel, 1995a, p. 128.

⁴⁷² Hegel, 2016, p. 90.

passagem do ser para a realidade, para o ser-aí determinado, na CL, é ela mesma uma mudança no conceito de ser, no conteúdo deste considerado como determinação de pensamento. O que Kant chama de conceito deve ser entendido não como um conceito, no sentido hegeliano, mas sim como uma representação. Por isso, "o conceito de 100 táleres é um conceito falso"⁴⁷³, já que a forma da identidade consigo, que o entendimento subjetivo lhe impõe, retira a relação a outro que lhe confere determinidade⁴⁷⁴ e coloca em seu lugar uma relação a si própria à infinitude do conceito que, como já dito, é inadequada à finitude da representação. Da hipóstase na consideração de uma representação finita como um conceito, do qual não se pode extrair seu ser efetivo, não se segue que o conceito mesmo já não contenha superado em si o ser determinado, a existência e a efetividade, e possa passar a partir de si para a objetividade. Consideremos agora a passagem da essência para a existência na doutrina da essência a fim de compreendermos em que sentido se dará a reformulação hegeliana da prova ontológica.

Ali, o tratamento kantiano da prova é retomado uma última vez para que Hegel apresente sua formulação em contraposição a ele. Ele nos lembra que, para Kant, a existência é o ser-aí determinado, pelo qual "algo entra no contexto de toda experiência" (B628), ou seja, em uma relação com outros, ou seja, a existência de algo depende de sua mediação com outros. Porém, no conceito de algo, enquanto representação, há apenas a relação consigo dada pela vazia identidade da apercepção, uma identidade abstrata na qual a mediação com uma alteridade está excluída. Ora, contrariamente a Kant, para Hegel, a prova ontológica deve apresentar a inseparabilidade de ambos os momentos, do conceito e da existência, ou seja, que a identidade do conceito depende de sua mediação na existência. "A prova ontológica deveria apresentar que o conceito absoluto, a saber, o conceito de Deus, vem ao ser-aí determinado, à mediação"⁴⁷⁵. No entanto, ele nos lembra que para além das categorias de ser-aí determinado e existência, cujo desenvolvimento especulativo culminará no conceito, há um ser ulterior que dele provém, a objetividade. No nível da passagem da essência à

⁴⁷³ Ibid, p. 92

⁴⁷⁴ Ao distinguir representação e pensamento em suas aulas sobre filosofia da religião, Hegel expressa esta autonomia imposta à representação finita da seguinte forma: "na representação as distintas determinações permanecem para si (...) No pensar, o simples [de cada representação enquanto para si] é dissolvido em determinações distintas, ou, estas determinações que se encontram exteriores umas às outras são comparadas", Hegel, 1996, p. 283.

⁴⁷⁵ Hegel, 2017, p.136

existência, ainda não adentramos o âmbito do conceito, de seu autodesenvolvimento. No âmbito do ser, o conceito é ainda em si, apresentado em sua imediatidade, e, assim, sua determinidade e desenvolvimento se dão na forma do "passar [*Übergehen*] no outro. No âmbito da essência o conceito é como posto por outro, suas determinações são relativas, só é relação a si como relação a outro, e seu desenvolvimento é um "aparecer [*Scheinen*] no outro". É neste contexto que a essência como reflexão nela mesma se determina como existência. A essência põe a existência como a si mesma e sua mediação reflexiva na forma da imediatidade. É só no âmbito do conceito que a reflexão se torna o motor de seu autodesenvolvimento, onde este se torna livre e não aparece mais em outro, mas é retorno a si na relação entre universal, particular e singular. Neste contexto, a objetividade deve aparecer como autoposição do conceito, como uma determinação ulterior do ser-aí determinado e da existência – resultado do movimento de uma totalidade que determina a si mesma cuja apresentação constitui a CL.

No início da seção objetividade na doutrina do conceito, último comentário direto da prova na grande lógica, Hegel afirma então, a respeito desta passagem do conceito subjetivo à objetividade, que ela é "a mesma coisa que se encontrava também na metafísica como o silogismo concernente ao conceito, conhecimento a respeito do conceito de Deus em relação à sua existência ou aquilo a que chamamos prova ontológica da existência de Deus"⁴⁷⁶. Nesta passagem, não se trata de extrair a existência a partir de um conceito vazio, meramente formal, e nem de acrescentar um predicado a um sujeito fixo, mas sim, de superar a dimensão meramente subjetiva do conceito formal, enquanto representação. Esta passagem apresenta a realização do conceito subjetivo na qual se dissolve a exterioridade de seus momentos, do universal, do particular e do singular no interior de suas formulações lógicas, a saber, na relação entre sujeito e predicado no juízo e na mediação entre premissas no silogismo. Não entraremos na análise específica do silogismo disjuntivo, que realiza determinadamente a passagem para objetividade, mas apenas apontaremos que nele as diferenças específicas estanques da universalidade se revelam na sua inseparabilidade em uma singularidade exclusiva, na qual a universalidade é totalidade una que supera sua mediação subjetiva. A aceção formal da subjetividade, enquanto conceito, juízo e silogismo vazios e exteriores ao conteúdo, vai sendo dissolvida pelo desenvolvimento destes momentos como um movimento

⁴⁷⁶ Hegel, 2018a, p. 179.

objetivo, como se o conceito fosse a vida de seus momentos e que ao se realizar se descobre como este motor objetivo que dissolve a identidade abstrata destes. Hegel chega a afirmar que "todas as coisas são um juízo"⁴⁷⁷ e que "tudo é um silogismo"⁴⁷⁸. E conclui a seção subjetividade afirmando que esta, aí incluso seus momentos, "não pode ser considerada como um esqueleto vazio, que deve receber só de fora seu enchimento, mediante objetos por si mesmos dados, mas a subjetividade mesma é que, enquanto dialética, rompe seu limite, e através do silogismo se abre para a objetividade"⁴⁷⁹. Seu movimento é a própria autopoisição do conceito, o movimento de pôr aquilo que restava pressuposto, e que assim implode sua identidade formal. Não é por outro motivo que "as determinações de reflexão devem ser apreendidas e valer, cada uma para si, separada da determinação oposta; mas enquanto sua identidade é posta no conceito, cada um de seus momentos só pode ser apreendido a partir dos outros e com os outros"⁴⁸⁰. É neste sentido que a identidade especulativa supera a identidade formal e a identidade do conceito é de caráter radicalmente distinto da identidade abstrata do conceito kantiano enquanto representação. O rompimento da subjetividade formal pode ser pensado como a descoberta de uma dimensão objetiva que já residia não posta, pressuposta, no movimento do conceito ao longo dos momentos da subjetividade como aquilo que impedia que ele se constituísse de modo rígido e fixo em suas determinações.

Por fim, poderíamos pensar que a insistência de Hegel em retomar a prova ontológica da existência de Deus e a necessidade de conhecê-lo não configuraria uma arrogância da razão que acredita poder capturar ou figurar o absoluto, mas seria uma insistência na potência daquilo para o qual um dia Deus foi apenas o nome e o conceito abstrato⁴⁸¹. Daquilo que tensiona a língua do entendimento e do pensar raciocinante e que, na verdade, parece mais

⁴⁷⁷ Hegel, 1995a, p. 303.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 316. Neste sentido, Hegel, ao tratar da prova ontológica em suas aulas sobre filosofia da religião, afirma que "o conceito é aquilo que é vivente, que se medeia consigo mesmo; uma de suas determinações é também o ser (...) Primeiramente, tratando-se do conceito, devemos abandonar a opinião de que ele seria algo que nós temos, que nós fazemos em nós. O conceito é o fim [*Zweck*] de um objeto, a alma do vivente", Hegel, 1996, p. 307-308.

⁴⁷⁹ Hegel, 1995a, p. 327.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 298-299.

⁴⁸¹ Hegel critica a suposta modéstia da filosofia crítica que mantém Deus e a coisa em si como incognoscíveis, assim absolutizando o ponto de vista da finitude. Esta sim seria a grande vaidade que sustentaria em vão aquilo que por sua natureza perece, o finito. "É a pior das virtudes tal modéstia do pensar, que faz do finito algo pura e simplesmente fixo, um absoluto; e é o conhecimento mais sem fundamento, sustentar-se naquilo que não tem seu fundamento em si mesmo (...)" "essa modéstia é o sustentar desse vão, do finito", Hegel, 1995b, p. 31-32.

revelar uma humildade do pensamento ao assumir que as rígidas oposições do entendimento são incapazes de capturar e figurar o verdadeiro, de que a subjetividade não pode em sua unilateralidade capturá-lo de forma projetiva, sob o modelo da esquematização, mas que ele se revela exatamente ali, onde caíram as oposições estanques do formalismo conceitual e o que restou se revelou objeto, como verdade da realização do conceito.

4.1.2 A morte de Deus e o conceito especulativo

A nossa serenidade. — O maior dos acontecimentos recentes — a “morte de Deus”, ou, dito por outras palavras, o fato de a fé no deus cristão ter sido despojada da sua plausibilidade — começa já a lançar as primeiras sombras na Europa. (A Gaia Ciência, § 343).

Essas palavras foram escritas em 1882 por Nietzsche em *A Gaia Ciência*, livro que popularizou a associação da expressão “morte de Deus” ao pensamento de Nietzsche, compreendida como a morte do Deus cristão, um acontecimento recente, moderno. Mas, exatamente oitenta anos antes, em 1802, Hegel já falava, em FS, da “sensação de que Deus ele mesmo está morto”⁴⁸². Contrariamente a Nietzsche, Hegel compreendia a morte de Deus como elemento inscrito no interior do próprio cristianismo e não algo que ocorreria de fora ao Deus cristão. A morte de Deus, de Cristo, como momento inerente à concepção cristã de Deus, é o pressuposto da subjetividade moderna – ou, para Hegel, subjetividade *tout court* – para a qual a fé no Deus cristão teria sido despojada de sua plausibilidade. Procurarei mostrar como a morte de Deus no cristianismo é para Hegel a representação de um conteúdo, do absoluto, que somente a filosofia pode ser a forma adequada de apresentação justamente porque manifesta a abolição da própria representação como pressuposta forma do absoluto legada pela religião ao pensamento. A manutenção de um além ou aquém inalcançável e “imediável” pelo pensamento – característica maior do pensamento representativo moderno – é o pressuposto comum que une tanto os teólogos defensores da fé como os *Aufklärer* – os esclarecidos acusadores do misticismo religioso que afirmam a positividade absoluta do mundo finito. Veremos como Hegel recusa a oposição entre humanismo e teísmo como lados da mesma afirmação da finitude que se manifesta na forma representativa do pensamento. Para tanto, trataremos primeiro do estatuto da religião em relação à filosofia para Hegel, para

⁴⁸² Hegel, 2011, p. 170.

então especificarmos o significado especulativo da morte de Cristo, a dependência do sujeito moderno em relação a ela e porque o conceito especulativo hegeliano é a forma mais adequada à expressão do conteúdo absoluto da religião – precisamente devido à abolição da transcendência de Deus.

A reflexão sobre o cristianismo foi constante através de toda trajetória intelectual de Hegel. Mas houve um importante ponto de virada do jovem Hegel para o Hegel maduro da FE em diante. De modo semelhante ao clamado nietzscheano pela criação de novos deuses, o jovem Hegel ansiou por uma nova religião⁴⁸³ à altura das exigências modernas, buscando em princípios como a vida, a beleza ou o amor um horizonte de renovação social e moral capaz de conciliar o particular e o universal, o indivíduo e a sociedade. Tanto em *A positividade da religião cristã* (1796) como em *O espírito do cristianismo e seu destino* (1799)⁴⁸⁴ seu objetivo era verificar se o cristianismo poderia ser esta religião moderna capaz de realizar tal conciliação. Contudo, seu diagnóstico era negativo: por mais que a figura de Jesus fornecesse um grande exemplo moral de ação baseada no amor como princípio de conciliação entre universal e particular, o amor sempre terminaria por se tornar um mero princípio da interioridade, do reino de Deus no coração, sem conciliação possível com o mundo histórico efetivo (no caso, a corrupção e a sociabilidade abstrata das leis do mundo judeo-romano de Jesus), fazendo com que a redenção seja transportada para um além e a religião cristã se sedimente em uma doutrina exterior à interioridade – torne-se "positiva" ou alienada em relação a ela⁴⁸⁵.

Mas já em Jena, em FS (1802), Hegel se distancia de sua perspectiva de Frankfurt (1797-1799) em relação ao cristianismo. A mudança de Hegel de Frankfurt para Jena marca a mudança na prosa de Hegel, do estilo mais fluido dos textos históricos sobre política e

⁴⁸³ Ou mesmo uma nova mitologia, como em 1797, conjuntamente a Schelling e Hölderlin, em "O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão"[*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*]: "Temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das ideias, tem de se tornar uma mitologia da razão", Schelling, 1984, p. 43.

⁴⁸⁴ Cf. Hegel, 1961.

⁴⁸⁵ "Todas as relações estabelecidas numa ordem política são excluídas da ideia do Reino de Deus (...) No Reino de Deus não pode haver relação a não ser aquela que provém do amor mais desinteressado e, portanto, da mais alta liberdade (...) Devido à impureza da vida [judaica], Jesus só podia carregar o Reino de Deus no seu coração (...) no seu mundo cotidiano teve de fugir de todas as relações vivas porque todas elas estavam sob a lei da morte, porque os homens estavam presos sob o poder do judaísmo (...) O resultado foi que ele só podia encontrar a liberdade no vazio. Cada modificação da vida estava presa, e por isso Jesus isolou-se da sua mãe, dos seus irmãos, e dos seus parentes", *Ibid.*, p. 284-285; "Assim, a vida terrena de Jesus separava-se do mundo e fugia dele para o céu; restauração, no mundo ideal, da vida que se dissipava no vazio", *Ibid.*, p. 287.

religião, para a escrita mais densa e supostamente obscura pela qual é conhecido. Essa mudança é fruto de sua assunção da filosofia especulativa de tipo kantiana a que se refere como "forma da reflexão" na seguinte passagem de sua carta em que anuncia a Schelling sua mudança

Em minha formação científica – que começou pelas necessidades mais elementares do homem –, eu deveria necessariamente ser impelido à ciência, e o ideal de minha juventude devia necessariamente tornar-se uma forma da reflexão, transformar-se em um sistema⁴⁸⁶.

O referido "ideal de juventude" de Frankfurt se manifestava no amor como princípio de unificação e conciliação pré-reflexiva entre universal e particular, que ainda tinha a bela unidade da eticidade grega como modelo, para a qual a reflexão e o conceito apareciam ainda como produtora e produto de uma universalidade abstrata diante da concretude amor. Desse modo, a cisão engendrada pela finitude e pela reflexão ainda eram compreendidas como algo exterior à bela unidade própria do divino. Em *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel afirmava que a divindade de Jesus "é uma deificação de um homem presente também como realidade. Como indivíduo humano ele viveu, morreu na cruz e foi enterrado. Essa mácula [*Make*] da humanidade é bastante diferente da figura [*Gestalt*] própria a Deus"⁴⁸⁷.

A morte, a finitude do homem Jesus, é posta como elemento estranho à infinitude de Deus. Daí porque em ambos os textos de juventude mencionados sobre o cristianismo o foco tenha sido sobre a vida de Jesus – título de seu primeiro texto de juventude – e sua morte aparece como um problema. "Com a sua morte eles [os discípulos] foram jogados de volta à separação entre o visível e o invisível, a realidade e o espírito (...) Mas no Jesus ressurreto, erguido aos céus, a imagem ganhou vida novamente (...) a oposição entre o Jesus vivo e o morto desapareceu"⁴⁸⁸. A morte de Cristo era ainda índice da finitude e da cisão que deveria ser artificialmente suprimida pela imagem do Cristo reunido com Deus nos céus. O princípio do amor foi algo que Jesus legou como ideal a partir de seus ensinamentos e sua vida, estranho à sua morte. É somente em FS que a morte de Cristo revela-se o elemento fundamental legado pelo cristianismo, em uma reviravolta em relação à posição de juventude.

O conceito puro ou a infinitude como abismo do nada (...) deve descrever

⁴⁸⁶ Hegel, 1995a, p. 385-386.

⁴⁸⁷ Hegel, 1961, p. 292.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 291-292.

em sua pureza como momento da ideia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto⁴⁸⁹.

Em Frankfurt, Hegel ainda opunha a unidade do amor à abstrata unidade do conceito. Agora é justamente o momento da finitude divina, que se manifesta na sensação de que Deus está morto, que é assumido como momento inerente da ideia suprema descrita pelo conceito especulativo, não mais tomado como algo abstrato e deficiente. A infinitude como abismo do nada é o núcleo especulativo do cristianismo representado na "sexta-feira santa especulativa", no "sofrimento absoluto" que possibilita à filosofia o restabelecimento da "liberdade absoluta" no conceito, contra "o conceito de abstração formal" ou "o preceito moral de um sacrifício do ser empírico"⁴⁹⁰, em referência respectiva à CRP e à *Crítica da Razão Prática* de Kant. Agora Hegel abandona o ideal grego de unidade harmônica de juventude, e a negatividade própria da reflexão e da finitude é tomada como momento constitutivo da ideia de Deus. A significação teológica da morte de Deus já se transforma em significação filosófica uma vez que o sofrimento absoluto representado pela sexta-feira santa se torna momento especulativo da ideia e do conceito.

Contudo, é somente a partir da FE, em 1807, com a maturidade do pensamento hegeliano, que a significação filosófica da morte de Deus é integralmente elaborada e alocada no sistema. Encontramos referências tanto na FE como nos *Cursos sobre filosofia da religião*, da década de 1820, muito similares à citada em FS, nas quais a morte de Deus é novamente referida e desenvolvida. Na FE, Hegel expõe as diversas figuras da consciência em direção à consciência de si do espírito, na qual o verdadeiro é compreendido não só como substância, mas também como sujeito, segundo a famosa passagem do prefácio. Ali a morte de Deus aparece duas vezes como momento fundamental do devir sujeito da substância, do absoluto. Primeiro na figura da consciência infeliz, que é "o destino trágico da certeza de si mesmo, que busca ser absoluta. É a consciência da perda de toda essencialidade nessa certeza de si; e justamente da perda desse saber de si – da substância como do si. É a dor que se expressa na dura palavra: Deus morreu"⁴⁹¹. A consciência infeliz é a figura resultante do processo de

⁴⁸⁹ Hegel, 2011a, p. 193

⁴⁹⁰ Ibid. p. 174.

⁴⁹¹ Hegel, 2011b, p. 504.

autocertificação da consciência que se voltou para dentro de si após a luta por reconhecimento entre senhor e escravo e que passou pela liberdade interior do estoicismo e ceticismo como figuras da antiguidade tardia que abriram caminho para a consciência cristã. A consciência é infeliz, pois é cindida, sem que nunca seu Si e a substância, Deus, coincidam. É a figura do cristão que busca a abnegação para encontrar Deus e que com isso somente reafirma a distância. A sensação de que Deus morreu é a dor da própria distância pela qual a consciência sustenta Deus em um além. Não há conflito aqui com a mesma caracterização feita em FS da sensação de que Deus está morto como a da religião da época moderna na qual Kant e o esclarecimento são criticados. "O conceito de abstração formal" ou "o preceito moral de um sacrifício do ser empírico", lá mencionados, são a contraparte esclarecida da mesma posição religiosa da substância, de Deus, em um além. O mérito do esclarecimento não seria o de ganhar a batalha contra a religião, mas o de dar forma filosófica ao conteúdo especulativo do cristianismo – à sensação de que Deus morreu e não há mais medida comum entre o finito e o infinito, e este devendo permanecer mero ideal subjetivo, na teoria e na prática. Assim, a divisão entre fé e saber se tornou uma divisão interior à filosofia entre razão e entendimento a partir da filosofia crítica kantiana⁴⁹².

Ao fim do penúltimo capítulo da FE, "A religião", a morte de Deus é alocada em seu devido lugar quando Hegel trata do cristianismo na seção "Religião manifesta [*die offenbare Religion*]". Ali fica claro que a morte de Deus não deve ser uma mera passagem para a recuperação da transcendência divina defendida pelos teólogos. A morte de Deus não é apenas a morte do Filho, do Deus encarnado, mas é também a morte do Pai, do Deus do além.

A morte do mediador não é só a morte do seu lado natural, ou de seu ser-para-si particular; não morre somente o invólucro morto já despojado da essência, mas morre também a abstração da essência divina (...) A morte dessa representação contém, pois, ao mesmo tempo, a morte da abstração da essência divina que não é posta como Si⁴⁹³.

O conteúdo especulativo do cristianismo reside precisamente na representação da morte de Deus, ou melhor, considerando que o caráter representativo da religião para Hegel

⁴⁹² Interiorização do conflito entre fé e saber na filosofia crítica que encerra três estádios, segundo Malabou: "Hegel distingue três estádios principais na evolução da relação entre fé e saber: 1) fé e saber como uma distinção pacífica dentro da teologia; 2) fé e saber como uma distinção conflituosa entre teologia e filosofia; 3) fé e conhecimento como uma distinção dentro da própria filosofia", Malabou, 1996, p. 152.

⁴⁹³ Hegel, 2011b, p. 526-527.

consiste em representar o conteúdo absoluto como uma história, sequência de eventos, o acontecimento da morte de Deus nesta história representa a morte da representação de Deus, Cristo. Deus como representado e abstrato significa apenas que ele é posto em um além, não é posto como Si, mas como externo às operações reflexivas da consciência de si. Contudo, a sensação dolorida da morte de Deus indica a permanência neste estado em que Deus ainda é posto em um além como substância perdida, como o é para o idealismo subjetivo de Kant e Fichte.

A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que Deus mesmo morreu. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do "Eu = Eu", que nada mais distingue nem sabe fora dela. Assim, esse sentimento é de fato a perda da substância e de seu contrapor-se à consciência⁴⁹⁴.

Mas esse sentimento da dor suprema pela perda do absoluto, que se iguala ao saber de si mais íntimo, à profundidade do Eu, para ser superado e reconciliado nada mais deve ocorrer do que o mero reconhecimento de que nunca houve substância para além dos produtos deste desamparo divino – desta dor e negatividade interior que animam a reflexão.

Mas, é [o sentimento de que Deus morreu] ao mesmo tempo, a pura subjetividade da substância, ou a pura certeza de si mesma que faltava à substância (...) Esse saber é, pois, a animação [*Begeisterung*] pela qual a substância se tornou sujeito. Morreu sua abstração e carência-de-vida, e assim a substância se tornou consciência-de-si simples e universal⁴⁹⁵.

A substância do espírito só se desvela quando cai a representação que lhe servia de anteparo e então nos deparamos com a dor da perda de Deus – ou o que veio a ser chamado vazio existencial – e aceitamos que nunca houve um além ou aquém que pudesse servir de garantia ao sentido. Contudo, Hegel não faz uma defesa do humanismo assim como também não recupera um Deus transcendente. A morte de Deus só é um evento moderno, pois aconteceu antes como evento religioso, ou seja, na própria substância do espírito, no próprio Deus que foi objeto de fé concretamente vivida por um povo determinado. A própria representação de Deus deve ruir por si mesma como manifestação do verdadeiro porque ele é sujeito. Daí porque a mera assunção direta da morte de Deus pelo humanismo e pelo esclarecimento deixa o lugar de Deus no além intacto, a estrutura representativa é a mesma.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 527.

⁴⁹⁵ Ibid.

Mas qual é, afinal, o estatuto da representação e sua relação à religião para Hegel? Para Hegel, o absoluto na ordem do espírito – o espírito absoluto –, que não é nem a ideia em sua forma lógica e ainda abstrata – apresentada na CL – e nem na sua forma alienada na natureza – apresentada na FN –, mas a recuperação da liberdade do espírito a partir de sua subjetividade e objetividade concretas, apresenta o mesmo conteúdo sob diferentes modos de apreensão na arte, na religião e na filosofia. Na introdução aos *Cursos de Estética* ele afirma que

A primeira Forma desta apreensão [*Erfassen*] é um saber imediato, e exatamente por isso sensível, um saber na Forma e na figura do próprio sensível e objetivo, no qual o absoluto chega à intuição e sensação. A segunda Forma, por conseguinte, é a consciência que representa; a terceira, por fim, é o livre pensamento do espírito absoluto⁴⁹⁶.

A arte grega, e em especial a escultura, é o modelo para apreensão artística do absoluto não mais em figurações naturais e animais, mas na forma humana. Contudo, a harmonia própria da beleza grega – em consonância à harmonia da eticidade da vida social grega, antigo ideal de juventude – não comporta a negatividade e a dor que, como mencionado, delineiam a profundidade própria ao conteúdo absoluto da subjetividade. Daí a necessidade de passagem para uma forma de apreensão do absoluto mais adequada a este conteúdo, como descrito na seção da ECF dedicada à religião revelada como momento intermediário entre arte e filosofia no espírito absoluto. “O espírito absoluto, tendo superado a imediatidade e a sensibilidade da figura e do saber, é, segundo o conteúdo, o espírito sendo em si e para si da natureza e do espírito; segundo a forma, é antes de tudo para o saber subjetivo da *representação*”⁴⁹⁷. A forma representativa, própria da religião, supera o caráter imediato da apreensão do absoluto por meio da figura sensível nas obras de arte. Na mediação das representações religiosas, em suas narrativas, algo da abstração da negatividade própria deste conteúdo absoluto da subjetividade agora está também presente na forma. Hegel segue sua descrição, a representação “dá autonomia aos momentos do conteúdo do espírito absoluto e faz deles pressuposições, uns para com os outros, e fenômenos que *se seguem uns aos outros*, e uma conexão *do acontecer* [*Geschehen*] segundo as *determinações finitas da*

⁴⁹⁶ Hegel, 1999, p. 116

⁴⁹⁷ Hegel, 1995b, p. 347.

*reflexão*⁴⁹⁸. A sequência de representações da narrativa religiosa dá uma forma de sucessão temporal aos momentos tornados autônomos, "fora-um-do-outro", do conteúdo absoluto, cuja forma adequada seria a da unidade do conceito especulativo da filosofia. Há ainda uma exterioridade entre os momentos, cuja unidade autônoma de cada um é ainda algo pressuposto, exterioridade que será suprimida no conceito especulativo.

No entanto, o momento da representação como forma de apreensão do absoluto não é um saber menor – evitável avatar religioso do absoluto (ou "suplemento para uso de ignorantes", como disse Lebrun⁴⁹⁹) frente ao conceito filosófico como a verdadeira forma. A representação – a *Vor-stellung* – é o pôr diante de si da representação, o distanciamento da consciência em relação ao objeto que é antes de tudo um acontecimento em Deus. Nas palavras de Malabou em *O Futuro de Hegel*, a representação é a “extraposição do pensamento puro no dado empírico; retorno a si do pensamento alienado (...) é o processo pelo qual a subjetividade individual repete o movimento da alienação divina”⁵⁰⁰. Aqui a formulação filosófica própria da concepção moderna de sujeito, que tem Kant como seu representante maior, se mostra indissociável da forma representativa do conteúdo absoluto que alcança sua expressão no cristianismo. Novamente, nas palavras de Malabou

O sofrimento de Deus e o sofrimento da subjetividade humana destituída de Deus devem ser analisados como duas faces do mesmo acontecimento. Há uma relação fundamental entre a *kenosis* [alienação] divina e a tendência da razão moderna de postular um além que continua inacessível [e isto porque] a consciência representa Deus somente porque Deus se representa ele mesmo; ela se distancia de si mesmo somente porque Deus se distancia de Deus⁵⁰¹.

Como afirma Hegel em seus Cursos de Filosofia da religião,

Deus não é somente ser em si, ele é também essencialmente ser para si (...) se em uma filosofia da religião nós consideramos a ideia de Deus, nós não temos diante de nós Deus como puro pensamento, mas também o modo de sua representação. Ele representa-se e põe-se apenas ele mesmo diante de si [*er stellt nur sich vor und nur sich selber vor*]⁵⁰². Este é o lado do ser-aí

⁴⁹⁸ Ibid., p. 347-348.

⁴⁹⁹ Lebrun, 2006, p. 121.

⁵⁰⁰ Malabou, 1996, p. 156.

⁵⁰¹ Ibid., p. 146.

⁵⁰² Aqui seguimos a sugestão de tradução de Malabou, Ibid., p. 156-157, em que explicita a ambiguidade do verbo *sich vorstellen* como representar para si e pôr para si.

do absoluto⁵⁰³.

Este distanciamento de si também é representado na narrativa. Segundo Žižek, "em seu 'pai porque me abandonaste?', Cristo comete o que, para um cristão, é o pecado supremo: ele vacila em sua fé. Enquanto em todas as religiões há pessoas que não acreditam em Deus, é somente no cristianismo que Deus não acredita nele mesmo"⁵⁰⁴. A dúvida de Cristo na cruz é a marca da sexta-feira santa especulativa, da dor do abandono por Deus sentido pelo próprio Deus. Todas as irresolúveis cisões características do pensamento moderno, entre sujeito e objeto, espírito e matéria, finito e infinito, seriam produtos da cisão e do distanciamento do Deus cristão em relação a si mesmo, deste seu representar a si mesmo.

Porém, se é necessária a superação da forma representativa do absoluto pelo conceito especulativo da filosofia não é em vista da recuperação de uma unidade conciliatória entre Deus e o homem que manteria intacta suas significações no interior da filosofia como momentos superados. E muito menos tenderia para a prevalência de um dos termos, de Deus ou do homem. Como afirma Lebrun, "nem ateísmo nem recuperação da teologia, o hegelianismo zomba de nossas alternativas"⁵⁰⁵. A passagem da representação para o conceito – a articulação conceitual da passagem da religião para a filosofia – não significa nem uma redução do absoluto ao homem e nem recuperação do Deus transcendente, como já dito, mas explicitação do conteúdo absoluto da religião que revela e dissolve a forma representativa inadequada que esta ainda lhe conferia. O que o conceito especulativo contesta é a absolutização do ser e da consciência finita que colocam o infinito em um além – a estrutura elementar do pensamento representativo, comum tanto ao pietismo quanto à *Aufklärung*. Segundo Hegel, os teólogos "vão brevemente do juízo "o Saber de Deus [*Wissen Gottes*] = o Ser de Deus [*Sein Gottes*]" à conclusão, "portanto, conhecer Deus [*Gott wissen*] = ser Deus" [*Gott sein*], e daí ao resultado final: "Se afirmo conhecer a Deus, devo afirmar que sou o próprio Deus"⁵⁰⁶. Por mais que o saber especulativo sustente a unificação entre o saber de Deus e o ser de Deus, um não equivale ao outro. A passagem do genitivo para o acusativo – do saber de Deus [*Wissen Gottes*] para o saber ou conhecer Deus [*Gott wissen*] – é uma

⁵⁰³ Hegel, 1996, p. 33.

⁵⁰⁴ Žižek, 2014b, p. 48-49

⁵⁰⁵ Lebrun, 2006, p. 171

⁵⁰⁶ Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, Band 11, 1986, p. 371-72.

mudança artilosa que revela que é ao Eu finito e representador que a teologia se refere: a inversão do sujeito com o objeto nesta passagem – não é mais de Deus o saber, no genitivo, mas é o homem que resta implícito como sujeito finito que conhece Deus – indica que os próprios teólogos mantém intacta a separação representativa entre Deus e o homem, no que pressupõem a autossubsistência dos dois termos nesta relação. O escândalo que a teologia procura encobrir acusando a especulação de divinização do homem reside no fato de que o conceito especulativo não tem a representação como figura, mas sim o processo de "extraposição" ou "extrusão" [*Entäusserung*] da própria substância divina que se realiza com a supressão da forma representativa.

O conceito especulativo põe tudo no processo de extrusão-de-si [*Selbstentäußerung*] do ser e saber naturais do homem, e faz desse processo de renascimento espiritual o conteúdo apropriado da exposição do saber verdadeiro, bem como a única realidade [*Wirklichkeit*] do espírito. Mas no sono do pensamento, o entendimento abstrato e sensível realiza a falsificação despercebida de pôr sua identidade no lugar da identidade do conceito [*Begriffsideutität*], assim como a de pôr o sujeito imediato – *este* Eu cognoscente [*Ich diesen Wissenden*], o nascimento natural e o visar e saber imediatos – no lugar do conceito de subjetividade e do saber de seu processo⁵⁰⁷,

Partilhando dos mesmos pressupostos da filosofia crítica, a teologia esclarecida da época de Hegel não pôde admitir a cisão entre finito e infinito – que de fato pressupõe – como momento do próprio absoluto, compreendido como processo. Como afirma Lebrun, "a expressão *Gottes Wissen* – o saber que Deus, em sua criatura e por meio de sua criação, tem de Si – indica justamente que a independência dessa instância finita [do Eu cognoscente] está doravante abolida"⁵⁰⁸.

Humanistas e teólogos modernos se escandalizam com o ataque aos pressupostos da finitude, de que o conhecimento de Deus possa indicar o ponto de dissolução das coordenadas do pensamento representativo, que organiza seus conteúdos finitos sob a forma espaço-temporal, por exemplo, que sempre formata de antemão e demanda um múltiplo dado oriundo de fonte insondável para o sujeito. O lugar de Deus, vazio ou preenchido, sempre será mantido caso sejam satisfeitas as demandas do pensamento representativo, do Eu finito. Portanto, a acusação nietzscheana de que a modernidade inaugura um novo tipo de niilismo,

⁵⁰⁷ Ibid., p. 372-373.

⁵⁰⁸ Lebrun, 2006, p. 127.

para o qual o lugar de Deus permanece intacto sendo apenas substituído pelo Homem, pela História, etc., aproxima-se muito da crítica hegeliana às filosofias da finitude e à representação. O problema das religiões não era a afirmação do infinito, mas a finitização do infinito transformado em um além oposto a um aquém. A palavra Deus, cuja desapareição ainda está longe de se realizar, foi apenas o velho nome dado àquilo que no pensamento dissolve as coordenadas da representação e, com isso, não só a conhecida figura de Deus, mas também aniquila a própria figura do homem.

4.2 Da substância ao sujeito

A doutrina da essência encerra-se com a dialética da relação absoluta, que opera a passagem em sentido estrito do absoluto não só como substância, mas também como sujeito – da cega necessidade da substância para a liberdade segundo fins do sujeito e do conceito. Hegel retorna à noção de substância para fazer dela emergir, como sua atividade, o conceito como livre relação a si, unidade integral entre ser e reflexão, em que o aparecer em outro transforma-se em autodesenvolvimento, aparecer em si. Na relação absoluta, o processo de efetivação apresentado pelas categorias modais é posto como atividade do próprio absoluto, que conclui a apresentação da essência como "aparência posta como aparência"⁵⁰⁹, sem o retorno do resto do ser imediato como ainda oposto à essência. A dialética das duas últimas oposições da relação absoluta, entre a substância e seus acidentes e entre causa e efeito, resulta na ação recíproca [*Wechselwirkung*] como última categoria da lógica objetiva em que a atividade e passividade da substância se identificam no processo de autodeterminação da substância.

Na introdução à doutrina do conceito, Hegel retoma brevemente a dedução do conceito a partir da substância apresentada no capítulo final da doutrina da essência “relação absoluta”. Hegel explicita que a ideia de ação recíproca é a única refutação – caso seja possível falar em refutação em filosofia⁵¹⁰ – possível da substância de Espinosa enquanto um

⁵⁰⁹ "A essência enquanto relação absoluta é *aparência posta como aparência* [als Schein gesetzte Schein], a qual, como esse relacionar consigo, é a *efetividade absoluta*", Hegel, 2017, p. 221.

⁵¹⁰ Neste ponto, Hegel recusa a possibilidade de refutação de um sistema como o de Espinosa, caso, com isso, entendamos "a representação enviesada de que o sistema deveria ser apresentado como completamente falso e como se o sistema verdadeiro, ao contrário, fosse apenas contraposto ao falso", Hegel, 2018a, p. 40-41. A verdadeira refutação apresenta a falha [*Mangel*] imanente ao sistema, uma crítica a partir de suas próprias

substrato originário do pensamento como seu atributo, cuja necessidade interna determinista podemos acessar de modo exterior.

A exposição da substância contida no último livro, exposição que conduz para o *conceito*, é, por conseguinte, a única e verídica refutação do espinosismo. Ela é o *desvelamento* [Enthüllung] da substância, e esta é a *gênese do conceito*, cujos momentos principais foram resumidos acima. – A *unidade* da substância é a sua relação da *necessidade*; mas assim ela é apenas *necessidade interna*; na medida em que ela *se põe* pelo momento da negatividade absoluta, ela se torna *identidade manifestada* ou *posta* e, com isso, a *liberdade* que é a identidade do conceito⁵¹¹.

A necessidade determinista da substância de Espinosa caracteriza a necessidade somente interna, cega e dura, de um absoluto sem liberdade, no qual há somente necessidade e a contingência é somente uma ilusão do conhecimento subjetivo⁵¹². Com isso, longe do panteísmo, que identifica Deus com o finito, a justa acusação que lhe caberia seria de acosmismo, uma vez que o mundo das coisas finitas é justamente o que não tem direito diante de Deus. Para Espinosa o absoluto é a "potência [*Macht*] universal negativa" da substância, o "abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado"⁵¹³, cuja dura necessidade interna traga todo finito e toda contingência. Ao absoluto compreendido na limitada forma da necessidade corresponderia o princípio oriental de que tudo passa. Em defesa de Espinosa, Hegel reconhece a importância da compreensão do absoluto como substância e que se a injusta acusação de ateísmo que lhe foi feita vale algo ela deveria também valer não só para a compreensão maometana e judaica de Deus como o Senhor, "potência universal negativa", mas também para os cristãos que tomam Deus por incognoscível em um além. Porém, falta ao Deus impessoal e informe de Espinosa, diante do qual o finito não tem direito, o direito cristão da individualidade e personalidade infinita, cuja primeira aparição filosófica teria sido na monadologia de Leibniz, caso contrário, toda manifestação da potência negativa da substância é somente uma violência contra o singular, e não sua própria atividade. Com isso, também o finito e o contingente adquirem valor

exigências, ou seja, propriamente dialética: "A refutação verídica tem de penetrar na força do oponente e se colocar no âmbito de sua força; não adianta atacá-lo a partir de fora dele mesmo e ter razão onde ele não está", Ibid., p. 42.

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² "Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo", Espinosa, 1973, p. 113.

⁵¹³ Hegel, 1995a, p. 281.

absoluto, não no sentido em que Hegel diz que Kant absolutizou o finito, mas de que a atividade universal é também idêntica a do singular, ser e reflexão são idênticos no conceito.

A superação da substância se dá na dialética da causalidade “mecânica”⁵¹⁴, em que causa e efeito são tomados como separados. A má-infinitude da regressão e progressão a que a relação entre causa e efeito é suscetível deve-se à finitude da causalidade, uma vez que a separação dos termos é só uma diferença de forma, pois o conteúdo é o mesmo, como no caso da umidade do ar causada pela chuva, onde a diferença da chuva como causa e da umidade como efeito consiste somente em uma diferença entre o pôr e o ser-posto de uma mesma coisa, mesmo conteúdo sob relações diferentes. A causalidade finita, na medida em que toda causa foi efeito e vice-versa, aponta para o caráter duplo da substância que assim se cinde, em substância ativa enquanto causa e substância passiva como efeito. Mas é uma e mesma substância que pressupõe a si mesma como posta e sua atividade contra a substância passiva é a manifestação da própria substância. Aqui Hegel formula a manifestação da potência externa da substância em termos de violência como a forma última de manifestação do absoluto na lógica objetiva. “Não apenas é possível infligir violência àquilo ao qual a violência acontece, mas essa tem de ser infligida a ele; aquilo que exerce violência sobre o outro, exerce-a somente porque é a potência desse mesmo no qual ela manifesta a si e ao outro”⁵¹⁵. Esta violência dissolve a substancialidade imediata da substância passiva, que não é nenhum substrato, mas substância em relação de ação recíproca com outra. Assim, o agir da causalidade finita, com seu mau infinito, “é recurvado e se torna um interagir infinito”⁵¹⁶.

Causa e efeito, este agora tornado contra-efeito [*Gegenwirkung*], são cada uma causa e efeito dentro de si, a causalidade originária reaparece no interior de seu contrário, da substância passiva. Não resta substrato para além da reflexão da negatividade absoluta como ponto em que se encontram causa e efeito na ação recíproca. Esta identidade entre causa e efeito remete à mencionada definição de Kant do fim da natureza como causa e efeito de si mesmo. Isto, pois Hegel descrevia a necessidade da substância como cega porque nela não estava presente o fim para si. A ação recíproca internaliza na substância a relação mecânica

⁵¹⁴ Cabe notar que somente na doutrina do conceito o mecanismo é apresentado na seção “objetividade”. Se falamos aqui em causalidade mecânica é somente em sentido amplo e em vista da relação exterior entre causa e efeito, como utilizada por Kant, sem a noção estrita de mecanismo da CL, que já envolve o autodesenvolvimento do conceito em sua forma objetiva ou alienada.

⁵¹⁵ Hegel, 2017, p. 236.

⁵¹⁶ Ibid., p. 238.

e exterior entre ação e reação. Se podemos entender a passagem da necessidade da substância para a liberdade do sujeito e do conceito como a emergência do fim, Hegel já havia dado uma figura dessa passagem, do mecanismo da natureza inorgânica para a teleologia orgânica e espiritual, neste mesmo capítulo da relação absoluta em termos que qualificam melhor a natureza do fim na lógica, que, como mencionado, não tem a figura de um fim consciente e predeterminado ao processo por ele determinado.

É preciso observar ainda a *aplicação inadmissível* da relação de causalidade às *relações da vida físico-orgânica* e da *vida espiritual*. Aqui, o que se denomina como causa se mostra certamente dotado de um conteúdo diferente do efeito, *mas* isso acontece *porque* o que age sobre o ser vivo é determinado, alterado e transformado de modo independente por esse, *porque o ser vivo não deixa a causa chegar a seu efeito*, quer dizer, ele a supera [*aufhebt*] como causa. Assim, é inadmissível dizer que a nutrição seria a causa do sangue ou que tais comidas, ou o frio, ou a umidade seriam causas da febre etc.; igualmente inadmissível é trazer o clima jônico como a causa das obras de Homero ou a ambição de César como a causa do sucumbir da constituição republicana de Roma. Na *história* em geral, são as massas de indivíduos espirituais que estão em jogo e na determinação recíproca [*Wechselbestimmung*] de uns com os outros; mas a natureza do espírito, num sentido mais elevado que o caráter do ser vivo em geral, é, antes, de não *acolher um outro originário dentro de si* ou de não deixar uma causa continuar para dentro dele, mas de interrompê-la e transformá-la. – Mas tais relações pertencem à *ideia* e precisam ser consideradas somente nela⁵¹⁷.

Tanto as relações da vida físico-orgânica como da vida espiritual são tratadas propriamente somente na seção dedicada à ideia, a realidade adequada ao conceito. A atividade segundo fins da vida orgânica e espiritual introduz um obstáculo à necessidade estrita da causalidade mecânica. O fim é aquilo que interrompe e transforma a cega passagem determinística da causa ao efeito. A nutrição, como causa externa, entra em uma relação de ação recíproca no organismo que recurva sua causalidade de modo que também o corpo atua sobre ela, dando-lhe outra orientação. O mesmo ocorre na história, onde uma determinada causa, como a ambição de César, entra em uma relação de ação recíproca com toda a massa de indivíduos do império romano, com uma diferença essencial frente à vida orgânica, pois não resta nenhum ponto fixo ou originário que se mantenha incólume à transformação global das relações em ação recíproca na história, como por exemplo acontece no gênero animal, que subjaz fixamente às mudanças de geração. Em ambos os casos a causalidade exterior é

⁵¹⁷ Ibid., p. 230.

interrompida sem que a relação mecânica seja simplesmente negada, mas ela é obstaculizada, quebrada e transformada em vista de seu próprio fim interno. A finalidade interna da natureza em Kant aparece aqui como aspecto fundamental da liberdade do conceito que emerge da ação recíproca interior à substância, o que vem complementar a apropriação hegeliana da unidade da apercepção como princípio especulativo do conceito.

Na introdução à doutrina do conceito, Hegel retoma o elogio à unidade da apercepção como princípio especulativo da CRP, na medida em que o conceito é o verdadeiro e o objetivo, mas recusa as puras formas da intuição como condições absolutamente não-conceituais e imediatas da objetividade e da verdade. Ao fornecer juízos sintéticos *a priori* fundados na apercepção, Kant teria aberto a via de uma lógica especulativa na qual o conceito não seria apenas uma simples universalidade abstrata e identidade vazia da reflexão, mas conteria também o momento do diferenciar⁵¹⁸. Porém, Kant não seguiu a via especulativa "com base num idealismo psicológico, por elas [categorias] serem *apenas* determinações que derivam da consciência de si"⁵¹⁹. Kant compreendeu os conhecimentos do entendimento e da experiência como um "conteúdo *fenomênico*" [erscheinenden *Inhalt*], um conteúdo que apenas aparece em um outro, produto de um Eu abstrato contraposto ao que aparece. O próprio uso do termo síntese já conduz à ideia de uma ligação de termos separados, de uma multiplicidade dada. A própria concepção de que o conceito sem o múltiplo da intuição seria algo vazio, sem conteúdo, é algo que Kant só consegue sustentar ao ignorar que os conceitos puros do entendimento já contêm a diferença e a determinidade como pressupostos do juízo que os sintetiza *a priori*. O múltiplo é momento da unidade do conceito que não pode ser externa àquilo que ela unifica, uma vez que ela é "o fundamento e a fonte de toda determinidade finita e multiplicidade [*Mannigfaltigkeit*]"⁵²⁰. Que o conceito sintetize *a priori* não significa outra coisa de que ele contenha diferença, ou seja, a própria determinidade e multiplicidade. O conceito contém a singularidade como negatividade absoluta do universal, determinidade absoluta, que não lhe é estranha. Assim, o conceito já havia operado a internalização do objeto, não nos termos da passagem da substância ao sujeito, mas na

⁵¹⁸ "(...) o diferenciar é visto como um momento igualmente essencial do conceito. Kant introduziu essa consideração através do pensamento extremamente importante de que existem juízos sintéticos *a priori*. Essa síntese originária da apercepção é um dos princípios mais profundos para o desenvolvimento especulativo." Hegel, 2018a, p.50.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

unidade objetiva da consciência de si.

a unidade do conceito é aquilo pelo qual algo não é mera determinação do sentimento, intuição ou também mera representação, mas objeto, cuja unidade objetiva é unidade do Eu consigo mesmo. (...) o conceito foi indicado como o elemento objetivo do conhecimento, portanto, como a verdade⁵²¹.

Kant teria distinguido a unidade objetiva da consciência da unidade meramente subjetiva do sentimento e da representação. Mas na medida em que o conceito é vazio, sem intuição, e depende de uma matéria empírica, o múltiplo da intuição, ele permanece condicionado e não é ele mesmo o fundamento. Por isso, Kant permaneceu preso somente ao "reflexo psicológico do conceito"⁵²², intuição e representação tem seu lugar apenas na psicologia, e o conceito e a ideia permaneceram como fundamento somente subjetivo e não como fundamento absoluto. O conceito não psicológico, apresentado na lógica, é o próprio Eu também na medida em que este não tem conceitos, mas é o conceito. "O conceito, na medida em que progrediu para uma existência tal que é, ela mesma, livre, nada mais é do que o Eu ou a consciência de si pura"⁵²³. A fim de evitar qualquer possibilidade de consideração "psicologizante" ou finita do conceito, Hegel inverte a relação entre conceito e sujeito, absorvendo a própria subjetividade no movimento do conceito⁵²⁴. O próprio desenvolvimento da lógica culmina na doutrina do conceito, onde a subjetividade aparece como momento do desenvolvimento da ideia lógica. O Eu aparece como a figura privilegiada da identidade entre universal e particular, uma vez que é o conceito que veio à existência. Primeiro, o Eu é descrito como universal, unidade indeterminada, como X na CRP, que só é enquanto tal em sua atividade negativa de abstração. Ele é a unidade do conceito no movimento de unificação objetiva que é irreduzível ao sujeito pessoal. É isto que se expressa na referência ao Eu em terceira pessoa quando ele afirma que

O Eu é *primeiramente* esta pura unidade que se relaciona consigo mesma, e isso não imediatamente, e sim enquanto ele abstrai de toda determinidade e conteúdo e retorna para a liberdade da igualdade destituída de limites [*schrackenlosen*] consigo mesma. Assim, ele é *universalidade*: unidade

⁵²¹ Hegel, 2018a, p. 45-46

⁵²² "A filosofia kantiana permaneceu presa apenas no reflexo psicológico do conceito e retrocedeu novamente para a afirmação da permanente condicionalidade do conceito através de um múltiplo da intuição", *Ibid.*, p.

50.

⁵²³ *Ibid.*, p. 44.

⁵²⁴ Longuenesse, 1981, p. 35.

que só é unidade consigo através daquele comportamento *negativo* que aparece como o abstrair⁵²⁵.

O Eu como função universal da unidade se distingue do Eu singular e pessoal que é condicionado na oposição ao múltiplo da intuição. "Em *segundo lugar*, o Eu, como a negatividade que se refere a si mesma, é do mesmo modo imediatamente *singularidade*, ser *determinado absoluto*, o qual se opõe ao outro e o exclui; *personalidade individual*⁵²⁶". A negatividade se mostra aqui como o elemento comum que permeia tanto o Eu enquanto função universal da unidade do conceito como também o Eu singular e empírico. Ela designa o impasse interior ao conceito, fonte de seu diferenciar e determinar, nos quais consiste a concretude do conceito para Hegel.

O conceito, enquanto não é a identidade vazia, trivial, tem, no momento de sua negatividade ou do determinar absoluto, as diferentes determinações; em geral o conteúdo nada mais é do que tais determinações da forma absoluta.⁵²⁷

Assim, a negatividade absoluta na base do pensamento é aquilo que ocupa o lugar do dado imediato da sensibilidade, já que a reflexão é a própria forma do determinar absoluto do conceito que no Eu ganha existência. Para Hegel, a verdadeira figura da apercepção, do Eu universal, se é irreduzível ao empírico, é porque em seu movimento negativo de dissolução da determinidade não há multiplicidade que se mantenha intocada sem que seja por ele fundada e transformada⁵²⁸.

Contudo, a unidade da apercepção é ainda uma figura muito abstrata do conceito especulativo hegeliano. Ao ressaltar que o conceito tratado na lógica especulativa não é o espírito consciente de si, como no caso do conceito tratado na lógica transcendental, Hegel nos ajuda a compreender uma duplicidade do conceito que será fundamental para a compreensão de sua resposta ao abandono das puras formas da intuição como figura da imediatidade do conceito na seção final sobre a ideia.

⁵²⁵ Hegel, 2018a, p. 44.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Ibid., p. 54.

⁵²⁸ "O Eu é o originariamente idêntico, uno consigo mesmo, e absolutamente sendo junto de si. Se eu digo: 'Eu', eis a relação abstrata para consigo mesmo, e o que nesta unidade está posto é por ela contaminado e mudado nela. Eu, assim, é de certo modo o crisol e o fogo pelo qual a multiplicidade indiferente é consumida e reduzida à unidade. É isso que Kant chama apercepção pura, para diferenciar da apercepção ordinária que em si acolhe o múltiplo como tal", Hegel, 1995a, p. 112.

O conceito não tem de ser considerado aqui enquanto ato do entendimento consciente de si, enquanto *entendimento subjetivo*, mas, sim, é o conceito em si e para si, que constitui um *estágio* tanto da *natureza* quanto do *espírito*. A vida ou a natureza orgânica é este estágio da natureza no qual o conceito emerge; mas como conceito cego, que não se apreende a si mesmo, quer dizer, que não pensa a si mesmo; enquanto tal ele compete somente ao espírito⁵²⁹.

O conceito não progride para a existência somente no Eu, mas primeiro o conceito vem à existência na vida. Na vida, a existência do conceito é ainda cega e somente interior, diferente do conceito que apreende a si mesmo no Eu, cuja própria existência singular é idêntica à sua universalidade. Assim, segundo Karen Ng, podemos compreender a transformação da substância em sujeito, na transição para a doutrina do conceito, em dois sentidos⁵³⁰. Primeiro, na determinação da substância pela ação recíproca, na medida em que é ativa, viva e causa de si mesma, conceito ainda cego, mas no qual já está superada a necessidade cega e exterior da causalidade determinista da substância espinosana na coincidência entre causa e efeito, segundo a definição kantiana da finalidade interna do organismo. Segundo, a subjetividade da consciência de si é realizada em um recurvamento sobre si da própria reciprocidade interna à substância orgânica. Se a doutrina do conceito inicia com as formas da subjetividade (conceito, juízo e silogismo) e objetividade (mecanismo, quimismo e teleologia) sem uma distinção explícita sobre a distinção entre a realização natural e espiritual do conceito, a seção final sobre a ideia refere-se à efetividade adequada ao conceito e então ali a divisão corresponde precisamente à vida e ao conhecimento consciente. A vida é uma unidade imediata, reflexão somente em si e não para si, do conceito e da efetividade a ele adequada, que apreende a si mesma somente no conhecer teórico e prático. Assim, a transformação da substância em sujeito como vida abre o próprio espaço lógico das razões em que as formas lógicas da ideia da atividade prática e teórica do espírito realizam e medeiam a unidade somente imediata do conceito e da realidade no ser orgânico natural na ideia lógica da vida. Como sustenta Karen Ng sobre sua interpretação da doutrina do conceito

Meu argumento será que a Lógica Subjetiva cumpre a sugestão de Hegel de que a finalidade interna tem uma função positiva com respeito à atividade de raciocínio como tal, e que a trajetória das seções

⁵²⁹ Hegel, 2018a, p. 47.

⁵³⁰ Karen Ng, 2020, p. 161.

"Subjetividade", "Objetividade" e "Ideia" contribuem cada uma ao pensamento de que a vida abre o espaço das razões, de que as atividades de raciocínio conscientes de si são realizações da forma imediata de atividade da vida⁵³¹.

Para Hegel, segundo Karen, a finalidade interna do juízo reflexivo da CFJ cumpre uma função positiva e constitutiva dos objetos da razão, que viria substituir a função somente negativa da CRP, que teria corretamente mostrado a inadequação entre as ideias da razão e os conceitos finitos do entendimento. Segundo Karen, já em Kant a reflexão do juízo era a atividade subjetiva, cujo princípio transcendental abria o espaço das razões, reformulando os termos de Allison, que fala em espaço do juízo⁵³², uma vez que a própria aplicação da lógica às leis empíricas da natureza dependia da conformidade a fins desta. Como vimos, já em FS, Hegel defendia o caráter positivo e constituinte da finalidade interna enquanto princípio – não conceitual, mas racional – da identidade objetiva entre sujeito e objeto. Agora, a assunção da reflexão como forma absoluta do conceito permitiu que Hegel apresentasse a gênese do conceito enquanto unidade do ser imediato e da reflexão da negatividade absoluta. No entanto, a verdadeira figura da unidade entre ser e pensamento, sujeito e objeto, conceito e realidade, é somente a ideia. A identidade entre o sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto-objetivo aparece na CL ao menos em três figuras principais: No interior da CL como um todo, na identidade entre lógica objetiva e subjetiva; no interior da doutrina do conceito, na identidade entre subjetividade e objetividade na ideia; e no interior da ideia, na identidade entre a ideia da vida e a ideia do conhecer na ideia absoluta. Podemos dizer que esta última é a verdadeira figura da identidade buscada desde o DS, já que apresenta tanto a vida, o sujeito-objeto objetivo, como o conhecer consciente, o sujeito-objeto subjetivo, na forma de ideia, unidade entre ser e pensamento.

Portanto, devemos ler a doutrina do conceito à luz do princípio de finalidade interna da natureza de Kant, na medida em que ele fornece a figura do conceito como fundamento imanente do objeto, que se realiza não só na organização imediata do ser vivo, mas na unidade da consciência de si e de seus objetos teóricos e práticos. Porém, a figura do espaço lógico das razões, emprestada da ênfase de Sellars sobre a irredutibilidade da ordem normativa das

⁵³¹ Ibid., p. 165.

⁵³² "o princípio da conformidade a fins define o "espaço do juízo", uma vez que fornece a estrutura na qual a reflexão racional sobre a natureza é possível", Allison, 2001, p. 40.

razões frente a ordem natural das causas, pode fazer com que a relação entre ser e dever na doutrina do conceito recaia na insolúvel oposição típica da reflexão exterior de um no outro, seja no abismo kantiano entre teoria e prática, seja na oposição sellarsiana entre as duas imagens do homem no mundo – a manifesta e a científica⁵³³. Para compreender a unidade disjuntiva entre teoria e prática da ideia absoluta – com que se encerra a CL –, é imprescindível compreender também a função lógica da vida em sua abertura do horizonte da ideia do conhecer, na medida em que ela fornece inclusive a dedução lógica da sensibilidade e do dado imediato adequado ao conceito. Para tanto, devemos compreender como o juízo, como cisão originária do pensamento, tem na cisão originária da vida seu fundamento. A função positiva da finalidade interna como forma do conceito deve ser compreendida na doutrina do conceito como o horizonte que tanto as formas lógicas do juízo e do silogismo, assim como as da objetividade, fracassam em realizar até a passagem para a ideia. A ideia de conformidade a fins – que realiza a passagem para ideia no capítulo dedicado a teleologia – não deve, contudo, ser tomada como a ideia de um fim consciente predeterminado ao processo pelo qual ele se efetiva. Esta é a figura da finalidade externa, que aparece neste capítulo como momento da realização objetiva do conceito, mas que não corresponde à verdade da ideia. O fim, ao passar para a esfera da ideia, torna-se um fim inconsciente, que não pode ser reduzido ao fim representado pela vontade na ideia do bem, como veremos. Deste modo, mostraremos como comporta problema a compreensão do conceito como norma na CL, uma vez que Hegel propõe uma unidade disjuntiva de ser e dever ser na ideia absoluta – avessa a má infinitude da aproximação infinita da realização prática do fim ou da redução da ordem das normas à ordem das causas.

4.3 A cisão originária do juízo e da vida na ideia

A figura da cisão fundamental do pensamento – a partir da qual tanto Schelling como Hegel formularam suas concepções primeiras de identidade absoluta – foi fornecida por Hölderlin. Imediatamente após ver as aulas de Fichte em Jena com Schelling, Hölderlin formulou suas primeiras críticas ao Eu absoluto de Fichte. Em carta a Hegel de janeiro de 1795, Hölderlin já questionava a fundamentação do Eu absoluto em um intuição intelectual,

⁵³³ Cf. "Philosophy and the Scientific Image of Man", In: Sellars, 1991.

na medida em que a consciência de si não poderia ser absoluta, já que a consciência é sempre limitada – caso contrário não haveria objeto para ela⁵³⁴. Meses depois, Hölderlin elaborou o pequeno texto *Juízo e Ser*, que Henrich considera apresentar "a primeira posição que podemos descrever como 'idealismo absoluto'"⁵³⁵. Uma vez que não pode haver objeto para o Eu absoluto, nenhuma consciência de si poderia ser pensada neste Eu, já que mesmo no caso em que o Eu é o objeto a consciência é limitada e, portanto, não mais incondicionada. Com a perda do Eu como fundamento, neste texto Hölderlin procura um fundamento anterior à cisão entre sujeito e objeto na consciência e na reflexão. O "eu sou eu" fichtiano torna-se o exemplo maior da cisão originária⁵³⁶ a que chama juízo, e que aponta para o todo, como unidade fundamental que é condição da separação.

Juízo [Urteil]. é, no sentido mais elevado e estrito, a separação originária [die ursprüngliche Trennung] da unidade mais íntima entre sujeito e objeto na intuição intelectual, a separação por meio da qual objeto e sujeito se tornam possíveis, juízo [Ur-teilung⁵³⁷]. No conceito de divisão [Teilung] já reside o conceito de relação mútua de objeto e sujeito um com o outro, e a pressuposição necessária de um todo [Ganze] do qual objeto e sujeito são as partes⁵³⁸.

Este todo que antecede e condiciona a separação, ele chama de ser, ligação [Verbindung] entre sujeito e objeto na qual "nenhuma divisão pode ser realizada sem destruir a essência daquilo que deve ser dividido"⁵³⁹. Este ser não só é pré-reflexivo como também é a unidade que precede e origina toda e qualquer consciência. O juízo é assim pensado segundo a estrutura da consciência de si e o ser como seu fundamento real. Ademais, Hölderlin acrescenta uma distinção central quanto aos diferentes caminhos tomados por

⁵³⁴ "Eu absoluto (...) contém toda a realidade; é tudo, e fora dele não há nada; não há, portanto, nenhum objeto para esse eu absoluto, pois, de outra forma, toda a realidade não estaria nele; mas uma consciência sem um objeto é impensável, e se eu mesmo sou esse objeto, então, como tal, sou necessariamente limitado, mesmo que seja apenas no tempo, portanto, não absoluto; assim, não há consciência pensável no eu absoluto", Hölderlin apud Bowie, A. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press, 1990, p. 68.

⁵³⁵ Henrich, 2003, p. 292. No entanto, a pressuposição do ser pré-reflexivo como fundamento do juízo previne que compreendamos "idealismo absoluto" no mesmo sentido para Hölderlin e para Hegel, aproximam-se somente na medida em que não incorrem no idealismo objetivo de Berkeley ou no subjetivo de Kant e Fichte.

⁵³⁶ "'Eu sou eu' é o mais apropriado exemplo para este conceito de juízo, enquanto *juízo teórico*, pois no juízo prático ele [o Eu] põe a si mesmo como oposto ao *não-Eu*, não a *si mesmo*", Hölderlin, 1961, p. 226.

⁵³⁷ Ur = original, Teilung = divisão.

⁵³⁸ Ibid.,

⁵³⁹ Ibid., p. 228.

Schelling e Hegel: "este ser não pode ser confundido [*verwechselt*] com identidade"⁵⁴⁰. A identidade do Eu consigo só pode ser pensada por meio da cisão, não há consciência de si e, com isso, identidade lógica, sem cisão entre sujeito e objeto. Com isso, por mais que Schelling fale em identidade absoluta, ele segue Hölderlin, já que esta não é a identidade lógica do Eu absoluto – ao menos não no período de sua filosofia da identidade – e a separação própria da reflexão e da lógica é algo derivado da identidade absoluta em seus sistemas. Hegel na CL parte do ser, mas como categoria mais pobre de todas, a imediatidade indeterminada – ser imediato que já no início da doutrina da essência descobrimos pressupor a cisão reflexiva entre essência e aparência. Hegel parte do ser imediato, mas somente para mostrar que este ponto de partida pressupõe a mediação. Todo pensamento de um ser originário ou de uma identidade absoluta como ponto de partida não pode escapar da cisão originária do juízo, do mesmo modo que a reflexão gera a ilusão de um ser originário e absolutamente imediato, como não posto por ela, o que Hegel mostrou com a noção de reflexão exterior.

Que para Hegel tanto a unidade como a cisão sejam equiprimordiais na reflexão não significa que a consciência de si, o Eu, tem primazia e é o fundamento de toda realidade. O conceito que progride para a existência no Eu, primeiro veio à existência na vida. Aqui concordamos com Karen Ng, para quem Hegel substitui o ser hölderliniano pela vida, mas compreendida não só como unidade, mas também como cisão ou juízo originário⁵⁴¹.

O juízo originário da vida [*Das ursprüngliche Urteil des Lebens*] consiste, portanto, no fato de que a vida se separa como sujeito individual frente ao objetivo e, ao se constituir como a unidade negativa do conceito, constitui a *pressuposição* de uma unidade imediata⁵⁴².

Se é possível a separação na consciência entre sujeito e objeto é porque esta cisão reflete a cisão originária da própria vida, na medida em que o ser vivo como sujeito se separa de um mundo objetivo que é (pressu)posto pela própria atividade de separação. Esta é a realização imediata do conceito, que assim constitui uma efetividade adequada à sua unidade

⁵⁴⁰ Ibid. Ou, como melhor formulada por Novalis em seus estudos de Fichte: "A essência da identidade só pode ser apresentada por uma proposição ilusória [*Scheinsatz*] (trocadilho referente à almejada proposição fundamental [*Grundsatz*] dos idealistas). Abandonamos o idêntico para o apresentar", Novalis. *Fichte Studies*. Jane Kneller (ed.) Cambridge University Press, 2003, p. 3.

⁵⁴¹ "Hegel chama a vida tanto de juízo originário como unidade originária, o que significa que a vida toma o lugar do ser [hölderliniano] como fundamento dos atos determinados do juízo", Karen Ng, 2020, p. 171.

⁵⁴² Hegel, 2018a, p. 248.

negativa. Deste modo, a substituição do ser pela vida tem a função de oferecer uma imediatidade adequada a partir da qual podemos fazer a genealogia da forma lógica do conceito. A recusa hegeliana das puras formas espaço-temporais da intuição como condições imediatas e não conceituais da forma lógica do objeto transcendental não nos deixa somente com a forma vazia e abstrata da apercepção como unidade objetiva do conceito. A superação do caráter psicológico do conceito não implica o abandono da imediatidade a favor da lógica reduzida à mera relacionalidade das puras determinações de pensamento – âmbito da pura mediação. A imediatidade do ser, que ainda retornava a cada estágio da doutrina da essência, agora na doutrina do conceito está integralmente mediada pela reflexão da essência. O conceito, como unidade entre ser e essência, é "o ser restabelecido, mas como a mediação infinita e a negatividade do mesmo dentro de si mesmo"⁵⁴³. O processo dialético do conceito não é mais o passar no outro, nem o aparecer no outro, mas é desenvolvimento de si mesmo⁵⁴⁴, seu absolutamente outro, o singular frente ao universal, é a negatividade absoluta da reflexão do próprio universal dentro de si. Com isso, Hegel não está dizendo que todo singular é o conceito, por mais que em muitas passagens ele enfatize que tudo é um juízo, silogismo, contraditório e etc., contra o idealismo subjetivo que acredita que o conceito está somente na cabeça do filósofo. Mas o conceito, enquanto tal, vem à existência na vida e no Eu, como estágio da natureza e do espírito⁵⁴⁵. A imediatidade, a partir da qual a mediação conceitual entre universal, particular e singular deve corresponder logicamente, não é o ser, como para Hölderlin, nem a intuição, como para Kant, mas o conceito lógico de vida.

Ao ser e à intuição corresponde somente o conceito abstrato e vazio, a unidade da consciência de si abstraída de toda multiplicidade e determinidade. A ideia lógica da vida é a adequação imediata entre conceito e realidade em que as diferenças imediatas são produto da atividade negativa do conceito. À pura unidade da apercepção como princípio especulativo da CRP em que se funda o conceito, Hegel adicionou o princípio transcendental do juízo reflexivo, a finalidade interna da natureza, enquanto figura do conceito que produz as

⁵⁴³ Ibid., p. 65.

⁵⁴⁴ "Passar [*Übergehen*] para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer [*Scheinen*] em Outro é [esse processo] na esfera da *essência*. Ao contrário, o movimento do *conceito* é *desenvolvimento* [*Entwicklung*], pelo qual só é posto o que em si já está presente", Hegel, 1995a, p. 293-294.

⁵⁴⁵ Aqui cabe lembrar que o Eu não está presente desde o início na filosofia do espírito, mas a consciência de si emerge somente em sua seção intermediária, a fenomenologia do espírito. Na antropologia, que a antecede, Hegel trata da alma como momento ainda natural e animal da existência do espírito.

determinações do objeto. A identidade entre universal e singular apresentada no início da doutrina do conceito realiza-se somente na ideia lógica da vida e do conhecer teórico e prático, unidade entre conceito e realidade a ele adequada, a que se orientam tanto as formas do conceito formal como da objetividade, produzidas pelo fracasso em atingir a unidade negativa entre universalidade e singularidade. Por mais que o fim enquanto tal apareça somente na passagem para a ideia – no capítulo final da objetividade (teleologia) –, a ideia do dever ser do conceito aparece nos últimos momentos do juízo e do silogismo. Tanto o fracasso destas formas lógicas, como o das formas da objetividade, que impulsionam a dialética da doutrina do conceito, é um fracasso da mediação imanente da finalidade interna, uma vez que a universalidade do gênero ou do conceito ainda aparece como exterior ao singular. Vejamos brevemente como o fim aparece nas formas subjetivas do conceito, incapazes de mediar o singular devido à formalidade da relação judicativa e silogística.

As determinações do conceito – universalidade, particularidade e singularidade – aparecem como meros nomes no juízo, em sua relação de sujeito e predicado. É no juízo, como cisão originária do conceito, que os momentos deste se determinam e se diferenciam como momentos de uma mesma unidade expressa na cópula "é", por meio da qual as determinações do sujeito e do predicado deixam de ser meros nomes, representações exteriores umas às outras na cabeça⁵⁴⁶, em oposição à coisa, para se tornarem determinações objetivas da própria coisa. Em um parágrafo didático, em que retoma praticamente todo o desenvolvimento da CL à luz do juízo, Hegel apresenta o sentido objetivo do juízo, não só como separação exterior entre nome e coisa, mas como separação originária da própria coisa, da universalidade do conceito como movimento de autodeterminação do singular.

Esse significado do juízo precisa ser tomado como o sentido *objetivo* do mesmo e, ao mesmo tempo, como a forma *verdadeira* das formas anteriores da passagem. O ente *devém* e se *altera*, o finito *sucumbe* [untergeht] no infinito, o existente *surge* [hervorgeht] do seu *fundamento* no aparecimento e *desaba* [zugrunde geht]; o acidente *manifesta a riqueza* da substância, bem como sua *potência*; aquilo pelo qual se revela a relação *necessária* dentro do ser é a *passagem* [Übergang] em outro, dentro da essência, é o aparecer [Scheinen] em um outro. Essa passar e esse aparecer passaram, agora, no *dividir originário do conceito* [ursprüngliche Teilen des Begriffes], o qual, enquanto reconduz o singular para dentro do ser em si

⁵⁴⁶ "Segundo essa consideração subjetiva (...) se segue que ao julgar está ligada à reflexão sobre se esse ou aquele predicado que está na *cabeça* poderia e deveria ser *atribuído* ao objeto que está *lá fora* por si", Hegel, 2018a, p. 93-94.

da sua universalidade, determina, igualmente, o universal como efetivo. Ambos são um e o mesmo, a saber, o fato de que a singularidade é posta em sua reflexão dentro de si, e o universal é posto como determinado⁵⁴⁷.

O movimento negativo da reflexão do singular é a cisão mesma do conceito, que por meio dele se determina, sem passar ou aparecer em um outro. Se é possível a identidade entre o universal e o singular no conceito é somente por meio da divisão e disjunção interior a cada momento que, por isso, é ao mesmo tempo a parte e o todo. O juízo é o nome desta cisão originária do conceito pela qual ele é idêntico a si. A unidade disjuntiva do conceito, como sua processualidade própria, é a forma de seu desenvolvimento, que somente na ideia da vida alcançará sua figura adequada. Isto é, o juízo ainda fracassa em realizar esta unidade entre universal e singular. As diferentes formas do juízo (do ser-aí, da reflexão, da necessidade, e do conceito) apresentam a progressiva determinação de diferentes tipos de predicados (universais abstratos, universais empíricos, universais objetivos ou gêneros, e predicados avaliativos) a fim de expressar diferentes tipos de relação entre sujeito e predicado⁵⁴⁸.

O que gostaríamos de ressaltar aqui é a quarta forma do juízo – o juízo do conceito – forma que não possui equivalente no desenvolvimento do silogismo, que vai somente até a terceira forma – o silogismo de necessidade. Somente no interior do juízo há uma forma final em que o conceito é a base da relação ao objeto em termos muito similares à relação entre conceito e objeto na finalidade da natureza na CFJ.

Saber pronunciar *juízos do ser-aí*: "a rosa é vermelha", "a neve é branca" etc. dificilmente valerá para mostrar uma grande faculdade de julgar. Os *juízos da reflexão* são, antes *proposições*; no juízo da necessidade, o objeto está certamente *presente* em sua universalidade objetiva, mas somente no juízo [do conceito] que deve ser considerado agora *está presente sua relação com o conceito*. O conceito está colocado no fundamento [*zugrunde gelegt*] e, por ele estar em relação com o objeto, como *um dever ser* [ein Sollen], ao qual a realidade pode ser adequada ou também não⁵⁴⁹.

Nos juízos de ser-aí o predicado é uma qualidade imediata e abstrata, cuja relação

⁵⁴⁷ Ibid., p. 96. Antes, Hegel já havia caracterizado o juízo da mesma forma que a vida, como simultaneamente cisão e unidade originária, na medida em que é objetivo: "O juízo [*Urteil*] é a dirimção [*Diremtion*] do conceito através de si mesmo; esta unidade é, portanto, o fundamento, a partir da qual ele é considerado conforme sua *objetividade* verídica. Ele é, neste sentido, a divisão originária [*ursprüngliche Teilung*] do uno originário", Ibid., p. 93.

⁵⁴⁸ Cf. Karen Ng, 2020, p. 190.

⁵⁴⁹ Hegel, 2018a, p. 127.

com o sujeito pode ser exata, mas nunca verdadeira, porque exterior⁵⁵⁰. Os juízos de reflexão são proposições, pois exprimem apenas determinações de relação. Somente no juízo de necessidade a relação entre sujeito e predicado expressa uma relação objetiva, aquele entre gênero e espécie, como em "a rosa é uma planta". Estas três formas do juízo fracassam na medida em que não determinam a singularidade, e mesmo a última forma do juízo de necessidade, o juízo disjuntivo, somente particulariza as determinações do gênero em suas diferentes espécies⁵⁵¹. O juízo do conceito traz a determinação do dever ser [*Sollen*] conforme ao conceito do objeto, na medida em que expressa sua concordância ou discordância com este conceito em predicados como bom, mau, verdadeiro, falso, belo, etc. Com isso, o juízo do conceito explicita o fim implícito na universalidade objetiva do gênero expressa no juízo de necessidade. O juízo do conceito, assim, remete ao juízo teleológico de reflexão. "Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser. Aqui é dado ao julgamento de sua possibilidade, como seu fundamento, um conceito (de fim) que o precede *a priori*"⁵⁵². O fim aparece aqui na figura do conceito como dever ser do objeto. É esta orientação que faz a passagem das formas do juízo do conceito, do assertórico ao problemático e deste ao apodítico.

O juízo assertórico, "esta casa é boa", expressa a relação do sujeito como singular concreto com o predicado enquanto relação de concordância do singular com sua constituição. O juízo problemático, "a casa, conforme ela está constituída, é boa ou ruim", exprime explicitamente o fundamento do dever ser, tanto a coisa como sua constituição aparecem como lados do sujeito, mas ainda opostos, pois a constituição é ainda contingente frente a universalidade objetiva da coisa. O juízo apodítico, "a casa constituída desta e daquela maneira é boa", é a verdade do juízo, sujeito e predicado tem o mesmo conteúdo, a universalidade concreta, pois "contém os dois momentos, o universal objetivo, ou seja, o

⁵⁵⁰ Na ECF, Hegel distingue exatidão de verdade. Esta "diz respeito somente à concordância formal de nossa representação com seu conteúdo (...) Ao contrário, a verdade consiste na concordância do objeto consigo mesmo, isto é, com seu conceito", Hegel, 1995a, p. 307. O juízo "a rosa é vermelha" pode ser exato, assim como o juízo infinito "o espírito não é um elefante", mas o universal abstrato "vermelho" é somente uma das múltiplas qualidades imediatas da rosa, que por sua vez também é partilhada por outros sujeitos. A verdade implica uma concordância com o conceito do sujeito, como na expressão um "verdadeiro amigo", de modo que objetos podem não concordar com seu conceito e serem eles mesmos falsos, e não somente a correspondência exterior entre uma representação e seu conteúdo.

⁵⁵¹ P. 128

⁵⁵² Kant, 2016, p. 54.

gênero [*Gattung*], e o singularizado"⁵⁵³. Deste modo, o sujeito está "quebrado dentro de si em seu dever ser e em seu ser; este é o juízo absoluto sobre toda efetividade (...) divisão originária, a qual é a onipotência do sujeito (...) unidade e relação absoluta do dever ser e do ser"⁵⁵⁴. A cisão e reflexão do predicado, que já expressava a relação de concordância ou não entre a coisa singular e efetiva e seu universal objetivo, o gênero, passou para o sujeito, que agora está ele também cindido e quebrado dentro de si. A cisão e reflexão não ocorrem somente no predicado, como polo primeiramente vinculado à universalidade do pensamento, mas também, no caso de algo verdadeiro, ocorrem em um sujeito singular que se cinde em si mesmo entre ser e dever ser. Karen Ng corretamente afirma que "o conceito-gênero [*Gattung-concept*] do sujeito constitui o fundamento da potencial correspondência ou não entre sujeito e objeto"⁵⁵⁵, correspondência que encontraremos somente na seção final sobre a ideia, primeiramente de modo imediato na ideia da vida, e depois refletidamente na ideia do conhecer. Neste sentido, a realidade do singular que deve se adequar ao seu conceito não é a imediatidade do ser ou daquilo que é dado na intuição, mas é uma realidade já mediada pelas formas de vida⁵⁵⁶. No entanto, vale ressaltar que se é possível falar que aqui "Hegel chega no momento normativo do conceito"⁵⁵⁷, devemos lembrar que sua realização verdadeira se dá pelo colapso da oposição da norma como dever ser ao ser, no reconhecimento de que o fim derradeiro é tanto realizado como se realiza, o que ainda veremos explicitamente na ideia.

A seção dedicada ao silogismo não possui uma forma equivalente ao juízo do conceito. Isso deve-se – e aqui seguimos novamente Karen⁵⁵⁸ – ao fato de que a singularidade expressa no juízo do conceito não pode ser deduzida, derivada por meio de inferências, uma

⁵⁵³ Hegel, 2018a, p. 132.

⁵⁵⁴ Ibid. Este trecho sugere que Hegel contrapõe o juízo absoluto da efetividade, sua divisão originária, como onipotência do sujeito, à impotência da natureza, cujo juízo e cisão não seriam absolutos a ponto de comportar a mediação integral pelo conceito. No entanto, Hegel também define a vida em termos de divisão originária do juízo, como vimos. A diferença, portanto, reside justamente na "profundidade" da cisão como aquilo que distingue a efetivação do fim inconsciente da vida da realização do fim consciente no espírito. A unidade disjuntiva somente imediata e objetiva entre indivíduo vivo e objetividade por ele pressuposta se aprofunda na reflexão desta unidade sobre si da consciência de si, em que o conceito ou gênero do ser vivo adquire uma realidade ideal para si mesmo em oposição à singularidade do Eu, em outros termos, o conceito, como identidade entre sujeito-objeto objetiva, somente em si, torna-se para si na medida em que reflete esta identidade como sujeito, ao tomar todo o campo objetivo da natureza como pressuposto.

⁵⁵⁵ Karen Ng, 2020, p. 196.

⁵⁵⁶ Cf. Ibid., p. 199.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 196.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 203-205.

vez que sua determinidade é a do exemplar de uma singularidade que determina a si mesma, que não pode servir de conclusão em um silogismo. A relação entre sujeito e predicado no juízo do conceito não é nem a relação de inerência dos juízos de ser-aí, nem a de subsunção dos juízos de reflexão, e também não é a de necessidade entre gênero e espécie, mas é uma relação de exemplaridade de uma universalidade objetiva em um singular concreto. Conforme afirma Karen,

Quando dizemos "a casa constituída desta e daquela maneira é boa" estamos dizendo que *esta* casa é um exemplar do tipo 'casa', e sua exemplaridade não é prontamente dedutível de regras gerais que podemos construir referentes a todas casas⁵⁵⁹.

A relação de exemplaridade entre o universal e o singular, a correspondência entre ambos, é algo que não pode ser dedutível a partir dos próprios conceitos universais. O conceito-gênero fornece o horizonte de determinação do singular, por exemplo, que o estado constituído desta e daquela maneira é bom. Mas a singularidade de um estado particular que exemplifica tal relação não pode ser produzida por meio de silogismo, não pode servir como conclusão de um silogismo dedutivo. A singularidade é a negatividade absoluta da universalidade do conceito, o momento propriamente não-conceitual em que o conceito perde-se de si mesmo e passa à efetividade⁵⁶⁰ – a contingência tornada momento do desenvolvimento do conceito. O juízo do conceito tem o conceito por fundamento somente na medida em que a cisão entre universal e singular passa do predicado para o sujeito, de modo que a cisão entre ser e dever ser é imanente ao singular efetivo. Esta forma do juízo é sua verdade na medida em que atesta a inadequação da forma judicativa à verdade⁵⁶¹, cuja forma adequada é a ideia. Deste modo, ela possui uma proximidade muito grande com a dita "proposição especulativa" – apresentada no prefácio de FE – na qual a unidade do conceito entre universal e singular implode a forma predicativa, uma vez que o contrachoque da reflexão é alojado no próprio sujeito singular da proposição⁵⁶². O juízo do conceito pode ser

⁵⁵⁹ Ibid., p. 205

⁵⁶⁰ "A singularidade não é, porém, apenas o retorno do conceito para dentro de si mesmo, mas, imediatamente, sua perda. Pela singularidade, o conceito, como ele é, nela, *dentro de si*, torna-se *fora* de si e entra na efetividade", Hegel, 2018a, p. 88.

⁵⁶¹ A metafísica não "examinava se tais predicados eram em si e para si algo de verdadeiro, nem se a forma do juízo podia ser forma da verdade", Hegel, 1995a, p. 90.

⁵⁶² "A natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém

também compreendido como a reformulação do juízo de reflexão teleológico kantiano, como já referido, não só porque o conceito de fim exprime um dever ser do objeto, mas porque o singular é que dá a lei de sua própria individuação, sem depender de uma regra universal predeterminada, e o fim da natureza, como causa e efeito de si mesmo, é também entendido na coincidência entre o singular e o gênero, sua universalidade objetiva.

Por mais que a forma judicativa não seja adequada à forma da verdade, o juízo do conceito é sua forma mais alta na medida em que é capaz de expressar uma inadequação à altura do verdadeiro que a formalidade do silogismo não alcança. O desenvolvimento do silogismo acompanha praticamente os mesmos momentos do juízo, com a diferença de que agora não é mais o predicado, mas o meio-termo [*Mitte*] que medeia os extremos e que determina o tipo de silogismo – que é um universal abstrato, no caso do silogismo de ser-aí; a totalidade, no caso do silogismo de reflexão; e o gênero, no caso do silogismo de necessidade. No entanto, em nenhuma destas formas dos silogismos o juízo de conceito pode servir de conclusão, a não ser que um juízo do conceito já estivesse contido em uma das premissas de um silogismo. Isso deve-se ao fato de que o caráter normativo do juízo do conceito não pode decorrer de premissas em um silogismo, enquanto forma do conceito subjetivo, mas funda-se na cisão de uma singularidade efetiva e concreta que exemplifica uma universalidade objetiva⁵⁶³. Isto não significa uma naturalização simples do dever ser do conceito, mas que de fato sua primeira forma efetiva vem à existência em uma singularidade que produz a si mesma, a vida orgânica. A universalidade objetiva do gênero é o fundamento lógico que abre o horizonte tanto do juízo e do silogismo como das formas da objetividade.

Na seção dedicada à objetividade do conceito, sua mediação é suprimida e o conceito aparece na forma da exterioridade. Nas formas do mecanicismo, do quimismo e da teleologia mais uma vez a orientação em direção à autodeterminação do singular na forma da universalidade objetiva do gênero guia a passagem de um momento a outro, não mais apresentando as formas lógicas subjetivas de mediação, mas as formas objetivas. Estas

o contrachoque na relação sujeito-predicado. (...) conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói (...) o pensar, em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado, sente-se com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe faz falta", Hegel, 2011a, 63-64. Retomaremos este tema no excurso final.

⁵⁶³ "Que a casa seja boa ou ruim, portanto, repousa em ser uma exemplificação positiva ou negativa da arquitetura modernista [segundo o exemplo dado], caso em que o juízo normativo de que a casa é boa não depende das premissas de um silogismo, mas, sim, depende do objeto exemplar real referido pelo conceito-sujeito 'casa'", Karen Ng, 2020, p. 214.

formas apresentam processos que atravessam tanto a natureza como o espírito, de modo que o mecanismo, por exemplo, é tanto natural, como na gravidade, como pode ser também espiritual, como no hábito ou na memória mecânica. O fracasso destas formas em expressar a atividade de autodeterminação e realização da singularidade manifesta-se no uso de termos como esforço [*Streben*] e violência [*Gewalt*] contra o singular na realização da universalidade objetiva. O processo do mecanismo é descrito como "esforço em direção ao centro"⁵⁶⁴ de elementos regidos por uma lei estranha à sua natureza; o processo do quimismo é caracterizado pela relação recíproca e tensa de afinidade enquanto "esforço para superar a unilateralidade do outro" que resulta na "neutralidade"⁵⁶⁵; e o processo teleológico descreve os momentos da finalidade exterior, em que o "fim [*Zweck*] é, portanto, o conceito subjetivo, como esforço e pulsão [*Trieb*] essenciais para se pôr exteriormente"⁵⁶⁶. O esforço indica a inadequação da universalidade objetiva para manifestar o processo de autodeterminação do objeto singular. Por isso, a potência do universal é descrita como uma violência contra o singular.

*A potência torna-se violência através do fato de que ela, uma universalidade objetiva, é idêntica à natureza do objeto, mas sua determinidade ou negatividade não é a própria reflexão negativa dentro de si do objeto, segundo a qual ele é um singular*⁵⁶⁷.

O exemplo de Hegel da manifestação da potência da universalidade objetiva como violência contra o objeto é o destino, que é denominado cego na medida em que cai no âmbito do mecanismo. O destino do ser vivo seria seu gênero, como sua universalidade objetiva, que se manifesta na perecibilidade dos indivíduos vivos. O gênero é ao mesmo tempo a natureza mesmo do indivíduo vivo, mas também não corresponde à reflexão negativa do singular. Aqui é importante perceber que o que caracteriza o singular é sua reflexão negativa – o fato de que ele é uma existência em si mesma cindida – na medida em que se opõe e contradiz seu universal sem deixar de estar em unidade com ele. Isto fica claro quando Hegel opõe ao destino do indivíduo vivo de perecer em favor da universalidade de seu gênero, o destino em sentido próprio que tem lugar somente na consciência de si.

⁵⁶⁴ Hegel, 2018a, p. 199.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 207.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 221.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 197.

Apenas a consciência de si tem um destino em sentido estrito [*ein eigentliches Schicksal*], porque ela é livre, na singularidade do seu Eu ela é, portanto, pura e simplesmente *em si e para si* e pode se contrapor à sua universalidade objetiva e *tornar-se estranha* [*entfremden*] frente a ela⁵⁶⁸.

Na medida em que o Eu pode tornar-se estranho a uma universalidade objetiva em que até então estava imerso, sem separação – não só a oposição à vida, como cisão fundadora do Eu, mas também a universalidade objetiva da eticidade [*Sittlichkeit*], por exemplo – ele é uma singularidade que em sua reflexão negativa, sua alienação [*Entfremdung*], é livre – caso esta manifeste a reflexão da própria universalidade a que se opôs. Primeiro, notemos que a alienação aparece aqui como condição para a liberdade. Se o destino é uma violência inescapável, é porque ele manifesta ainda a perspectiva finita da consciência de si que não reconhece seu "estranhamento" em relação à universalidade objetiva como alienação interior da própria universalidade. Um mero objeto natural sempre será violentado pela manifestação da potência da substância ou universalidade objetiva, uma vez que sua singularidade não está cindida e contraposta nela mesma a uma objetividade por ela pressuposta. Somente com a passagem da finalidade exterior da teleologia para a finalidade interna, na ideia da vida, que "esta não precisa, portanto, de nenhuma violência ou de outra afirmação contra o objeto"⁵⁶⁹ e que o conceito "não é apenas um dever ser e esforço, mas (...) é idêntico à objetividade imediata"⁵⁷⁰.

"A ideia é o conceito adequado, o verdadeiro [num sentido] objetivo ou o verdadeiro enquanto tal"⁵⁷¹. Na ideia o conceito formal subjetivo encontra a objetividade real que lhe é adequada. Neste sentido, a ideia é a própria verdade enquanto apresenta a forma daquilo que é verdadeiro, aquilo cuja objetividade corresponde à forma do conceito. Aqui é importante ter em mente que a objetividade adequada ao conceito é aquela do fim realizado, tanto no sentido do fim orgânico, que deve ser tomado como constitutivo do objeto na coincidência entre causa e efeito, como a do fim espiritual prático, operada pela subtração da sintaxe da finitude na forma do reconhecimento de que o fim de nossa ação não é outro do que aquilo que foi feito em seu nome, e não um fim subjetivo ainda sempre a ser realizado em oposição

⁵⁶⁸ Ibid., p. 197. Mantivemos a tradução da CL aqui para ressaltar o sentido de estranheza além daquele de alienação.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 232.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 234.

⁵⁷¹ Ibid., p. 237.

ao mundo⁵⁷². O conceito como fim é pensado na ideia primeiro sob o modelo da finalidade interna, na qual o fim exterior e instrumental da teleologia transforma-se em fim em si mesmo na pulsão.

Essa identidade [da ideia] foi, portanto, justamente determinada como o *sujeito-objeto*, no sentido de que ela é *tanto* o conceito formal ou subjetivo *quanto* o objeto como tal. Mas isso tem de ser apreendido de modo mais determinado. O conceito, na medida em que ele alcança veridicamente sua realidade, é esse juízo absoluto, cujo *sujeito*, como a unidade negativa que se relaciona consigo mesma, diferencia-se de sua objetividade e é o ser em si e para si da mesma, mas essencialmente se relaciona com ela através de si mesmo – por conseguinte, é *fim em si mesmo* e *pulsão*; porém, justamente por causa disso, o sujeito não tem a objetividade imediatamente nele – ele seria assim apenas a totalidade do objeto enquanto tal perdida na objetividade – mas ela é a realização do fim, uma objetividade *posta* pela atividade do fim, objetividade que, enquanto ser *posto*, tem seu subsistir e sua forma apenas como permeada por seu sujeito⁵⁷³.

Primeiro, Hegel retoma o vocabulário do DS ao falar em sujeito-objeto. A ideia é a identidade entre o conceito formal e a objetividade, apresentada nas duas primeiras seções da doutrina do conceito. A identidade especulativa do DS entre o sujeito-objeto objetivo (a natureza orgânica) e o sujeito-objeto subjetivo (o espírito consciente) retorna aqui na identidade da ideia absoluta entre a vida como forma da atividade que produz a si somente em si, sem a mediação reflexiva do pensamento, e o conhecer como atividade para si, que se relaciona consigo no Eu. No processo da ideia como sujeito-objeto, o conceito contrapõe a si uma objetividade pressuposta por ele na medida em que é permeada e mediada pelo sujeito como fim em si mesmo e pulsão. Hegel descreve a ideia como o "processo de se dirimir na individualidade e na sua natureza inorgânica e de a reconduzir novamente sob o poder do sujeito", o que pode suscitar a imagem do espírito que astuciosamente finge ser seu outro somente para assimilá-lo e identificá-lo. No entanto, a cisão é o momento essencial. O fim subjetivo do conceito é agora pulsão que em sua atividade, no esforço para realizar-se, divide-

⁵⁷² Em uma das passagens mais claras sobre como o fim determinado de antemão a ser realizado como projeto é a figura finita e ilusória, mas necessária ao reconhecimento do verdadeiro fim que se realiza, a despeito da representação que dele fazemos: "A plena realização do fim infinito é somente suprimir [*aufheben*] a ilusão de que o fim não foi ainda realizado. O bem, o absolutamente bom, realiza-se eternamente no mundo, e o resultado é que já se realizou em si e para si, e não precisa esperar por nós. E nessa ilusão que vivemos, e, ao mesmo tempo, somente ela é o [fator] atuante, em que repousa o interesse no mundo. A ideia em seu processo cria para si mesma aquela ilusão, contrapõe a si um Outro, e seu agir consiste em suprimir essa ilusão. Somente a partir desse erro a verdade surge, e aí reside a reconciliação com o erro e com a finitude", Hegel, 1995a, p. 347.

⁵⁷³ Hegel, 2018a, p. 241.

se e contrapõe a si uma objetividade. A divisão originária do juízo agora é a divisão originária da vida, que "se separa como sujeito individual frente ao objetivo e, ao se constituir como a unidade negativa do conceito, constitui a pressuposição de uma objetividade imediata"⁵⁷⁴.

Deste modo, com a divisão originária da vida, Hegel se apropria da função que o juízo reflexivo tinha na CFJ de possibilitar a aplicação da lógica à natureza empírica, o que a unidade da apercepção sozinha era incapaz, uma vez que fundava somente a objetividade da natureza formal. Uma vez que a finalidade, compreendida como constitutiva do objeto, estabelece uma cisão entre conceito e objeto, dever ser e ser, imanente ao indivíduo vivo, ela figura como uma realização originária e imediata da divisão entre sujeito e predicado do juízo. No lugar da imaginação transcendental e seus esquemas, que dão forma conceitual e judicativa ao múltiplo dado na intuição segundo abstratas coordenadas espaço-temporais, Hegel coloca a ideia lógica da vida, que fornece a figura de uma objetividade que produziu a si mesma segundo a unidade negativa do conceito. A forma lógica da vida fornece o equivalente a um esquema da realidade, em que conceito e objeto estão em uma unidade, substituindo tanto a vazia unidade da apercepção como o espaço e o tempo como puras formas da intuição, já que ambos constituiriam somente "o reflexo psicológico do conceito". A forma lógica da vida é o que possibilita que objetos sejam imediatamente dados de forma determinada a um sujeito, segundo a forma de vida do gênero. Assim, Hegel não rejeita a ideia de duas fontes do conhecimento opostas e irreduzíveis uma à outra: uma mediada e reflexiva e a outra imediata e não refletida⁵⁷⁵. O que ele principalmente rejeita da teoria kantiana da intuição, que retorna em termos similares na psicologia, é a heterogeneidade entre estas duas fontes e que falte ao imediatamente dado qualquer unidade e organização intrínseca.

Os três momentos do capítulo dedicado à ideia lógica de vida apresentam o processo pelo qual a unidade negativa do conceito na vida "constitui a pressuposição de uma objetividade imediata", a partir da qual a cognição teórica e prática constituem seus mundos. Primeiro, o indivíduo vivo constitui sua própria objetividade como corporeidade, em que se origina a sensibilidade ou o sentido interno. Segundo, no processo vital o indivíduo volta-se para fora e não apenas pressupõe uma objetividade indiferente, mas a põe no sentido externo

⁵⁷⁴ Ibid., p. 248.

⁵⁷⁵ Cf. Karen Ng, 2020, p. 252-253.

e a assimila para suprir suas necessidades. Terceiro, no processo do gênero tanto a corporeidade do indivíduo como a objetividade que lhe contrapõe estão unidas na universalidade do gênero, que se propaga através das gerações. Na corporeidade do indivíduo, "o organismo é um múltiplo, não de partes, mas sim de membros"⁵⁷⁶, cuja unidade, enquanto atividade que produz e é produto do conceito, é a pulsão como fim realizado e se realizando do organismo. A sensibilidade emerge como sentimento de si a partir do qual retorna uma impressão como sua determinação externa e múltipla. No processo vital, a pulsão converte-se em necessidade [*Bedürfnis*] de suprimir e assimilar a objetividade por ela pressuposta. No processo do gênero, a pulsão passa do sentimento de si individual para o sentimento de si de um outro, pelo qual emerge a diferença dos sexos e o gênero se dá existência somente imediata na propagação das gerações vivas. O gênero aparece como destino. Estes três momentos correspondem em linhas gerais aos três sentidos em que a finalidade interna é causa e efeito de si mesma na CFJ⁵⁷⁷, na medida em que o conceito de fim determina o objeto, e aqui a pulsão do organismo é a figura do fim interior realizado.

A passagem da ideia da vida para a ideia do conhecer ocorre na medida em que o gênero adquire realidade em uma universalidade simples, o Eu como ideia da vida agora refletida sobre si, que sabe a si mesma.

A ideia, que enquanto gênero é em si e para si na medida em que ela superou a sua particularidade que constituiu as gerações vivas e se deu, com isso, uma realidade que é, ela mesma, universalidade simples; assim ela é a ideia que se relaciona consigo como ideia, o universal que tem a universalidade como sua determinidade e ser-aí – a ideia do conhecer⁵⁷⁸.

A ideia do conhecer é o conceito para si que existe como universalidade abstrata. É o Eu que progrediu para a existência e é nela imediatamente universal e singular. A ideia não é mais o gênero somente em si, conceito mergulhado na objetividade, mas é o gênero para si – conceito que só tem a si mesmo por objeto. A pulsão era a figura do fim existindo inconscientemente⁵⁷⁹ – o conceito cego. No Eu, o fim, assim como a universalidade do gênero, torna-se abstrato e ganha uma existência livre, não mais determinada somente de

⁵⁷⁶ Hegel, 2018a, p. 251.

⁵⁷⁷ Cf. Kant, 2016, p. 266.

⁵⁷⁸ Hegel, 2018a, p. 259.

⁵⁷⁹ Na filosofia da natureza Hegel é explícito quanto ao instinto: "o instinto é atividade finalística agindo de maneira inconsciente", Hegel, 1997a, p. 492. O conceito é o fim, citação.

modo imediato pelo organismo. Deste modo, é o elevar-se acima da vida e da determinação orgânica que já revela, logicamente, a especificidade da existência subjetiva do conceito no Eu, como fim abstraído e mesmo em oposição à natureza, como na ideia do bem. Com isso, a ideia duplica-se.

A elevação do conceito para acima da vida é o fato de que a sua realidade é a forma do conceito liberta até a universalidade. Através desse juízo, a ideia está duplicada – no conceito subjetivo, cuja realidade é ele mesmo, e no conceito objetivo, que é como vida⁵⁸⁰.

Que a ideia esteja duplicada significa que a vida não é somente uma imediatidade superada pela ideia do conhecer, mas é a ela irreduzível e a condiciona. O juízo constitui a forma dupla do conceito, tanto na ideia da vida como na do conhecer enquanto unidades disjuntivas. Mas o conceito não se realiza da mesma forma em ambas ideias. Elas são o processo ao mesmo tempo cindido e uno que Hegel chama de juízo, ou divisão originária. No entanto, como ideia da vida, o juízo do conceito é um processo objetivo, no qual sua universalidade, o gênero, enquanto tal, não adquire realidade e se realiza somente de modo externo, por meio da perecibilidade dos indivíduos singulares. Na ideia do conhecer, o juízo do conceito adquire realidade propriamente subjetiva na medida em que o Eu singular existente é a efetividade adequada à universalidade do conceito. A ideia do verdadeiro e do bem, no processo de seu juízo, repetem idealmente a mesma forma do juízo real da vida. A pulsão subjetiva do indivíduo vivo que se cinde e opõe a si uma objetividade com a qual se relaciona e procura suprimir é o juízo da vida que se duplica na pulsão pelo verdadeiro na ideia do conhecer. A pulsão do Eu em busca da verdade é o conceito subjetivo ele mesmo ainda subjetivo na medida em que somente procura a verdade, a realização do conceito no objeto. Mas a verdade não tem aqui a figura real da assimilação do objeto pelo conceito, como na nutrição do indivíduo vivo, e nem a figura ideal, mas finita, do objeto representado pelo entendimento, mas é um objeto transformado em determinação do conceito pelo sujeito, o fim realizado na ideia absoluta, que somente se inicia com a busca pela verdade⁵⁸¹. Tanto

⁵⁸⁰ Hegel, 2018a, p. 261.

⁵⁸¹ "Ela [a ideia em sua subjetividade] é o fim que se deve realizar, ou seja, é a própria ideia absoluta ainda em seu aparecimento. O que ela procura é o verdadeiro, essa identidade do próprio conceito e da realidade, mas ela apenas o procura; pois ela aqui ainda é algo subjetivo, como ela é primeiramente. O objeto que é para o conceito é aqui, portanto, certamente também um objeto dado, porém ele não entra no sujeito como objeto que exerce influência sobre ou como objeto que estaria constituído para si mesmo enquanto tal, ou como representação, mas, sim, o sujeito o transforma em uma determinação do conceito; é o conceito que se ativa

a ideia do verdadeiro como a ideia do bem partem do fim subjetivo a ser realizado – descrito como pulsão. O primeiro momento do processo de realização da ideia é um "instinto da razão"⁵⁸² para encontrar a si mesma no objeto.

A ideia teórica parte da figura kantiana do conhecimento do objeto como forma vazia que depende de um conteúdo dado de modo exterior para a determinação do objeto singular na intuição.

O mundo objetivo tem imediatamente a forma da *imediatidade* ou do *ser* para o conceito que é para si (...) apenas como *forma*; sua realidade, que ele tem nele mesmo, são apenas suas determinações simples da *universalidade* e da *particularidade*; mas a *singularidade* ou a *determinidade determinada*, o conteúdo, essa forma os recebe desde fora⁵⁸³.

O conhecimento finito do entendimento é o alvo maior da dialética da ideia do verdadeiro, em que "ao objeto se atribui uma *coisidade em si* [Dingheit-an-sich] desconhecida *atrás* do conhecer, e a mesma e, portanto, também a verdade, é considerada como um *além* absoluto para o conhecer"⁵⁸⁴. Para o conhecer finito a verdade está no objeto pressuposto como um outro diante das formas do conceito subjetivo, que é vazio e indeterminado sem o dado exterior. No entanto, através da dialética do conhecer sintético, o conceito subjetivo se determina para si como conceito na medida em que suas formas apresentam seus momentos: A definição conhece o objeto em sua universalidade, a divisão o conhece em sua particularidade, e o teorema em sua singularidade. O desdobramento destes momentos, que resulta na prova do teorema, produz uma necessidade interior às determinações do conceito subjetivo que suprime tanto a contingência do dado imediato de que partia, assim como a indeterminidade da subjetividade vazia. Assim, a passagem da ideia teórica para a ideia prática reside na passagem da verdade como um objeto dado e pressuposto para a verdade como a própria atividade de pôr e determinar da subjetividade, o bem.

Na ideia do bem, ocorre o inverso da ideia do verdadeiro: ao passo que para a ideia teórica o mundo objetivo era o verdadeiramente efetivo e o conceito subjetivo era vazio e inefetivo diante do mundo, para a ideia prática o mundo objetivo é o inefetivo e nulo e o

no objeto, relaciona-se consigo nele e, pelo fato de que se dá a si sua realidade no objeto, encontra a verdade", Hegel, 2018a, p. 269.

⁵⁸² Cf. Ibid., p. 293.

⁵⁸³ Ibid., p. 270.

⁵⁸⁴ Ibid., 272.

conceito subjetivo é o efetivo e verdadeiro. O bem toma o lugar do verdadeiro como fim subjetivo da vontade a ser realizado na objetividade. Este é o ponto de vista da moralidade, próprio do idealismo subjetivo de Kant e Fichte, em que a vontade, em contraposição à inteligência que toma o mundo como ele é, toma o mundo como ele deve ser. A finitude da ideia prática reside na perspectiva inicial que retoma a finalidade exterior apresentada na seção sobre a teleologia. O bem é um fim exterior ao mundo diante do qual este é simples meio para sua execução. E, apesar da validade absoluta e infinita que o bem tem na certeza subjetiva de si, na medida em que ele deve se realizar na objetividade contingente do mundo, ele mantém-se na finitude. Não só a contingência do mundo pode destruir as condições ou solapar os contextos necessários à realização do bem, mas o próprio bem é contraditório, já que há vários bens que conflitam entre si. Hegel chega mesmo a reconhecer que, por isso, "a própria execução do bem está exposta a impedimentos, até mesmo à impossibilidade" – o que implica que "o bem permanece assim um dever ser"⁵⁸⁵. A contradição do bem é a de que ele realiza-se ao mesmo tempo em que não se realiza. Aqui fica claro que o suposto otimismo hegeliano não pode consistir em qualquer esperança de que o bem se realiza no mundo na forma de um fim subjetivo e predeterminado, na figura da moralidade, que toma o mundo objetivo como simples meio.

Portanto, a superação do impasse se dá por um retorno à ideia do verdadeiro, na medida em que a própria separação entre ser e dever é o obstáculo que a vontade coloca a si mesma para o reconhecimento da realização de seu fim.

A vontade obstaculiza, portanto, ela mesma a obtenção da sua meta apenas pelo fato de que ela se separa do conhecer e a efetividade externa não adquire para ela a forma do ente verídico; portanto, a ideia do bem pode encontrar sua complementação unicamente na ideia do verdadeiro⁵⁸⁶.

É possível compreender este retorno, que leva à passagem para a ideia absoluta, como uma moderação dos vícios das perspectivas teórica e prática⁵⁸⁷, do extremo em que o mundo é nulo e a subjetividade somente é o efetivo e do extremo em que a subjetividade é vazia e o mundo somente é o verdadeiro. No entanto, deve-se ter em vista a implosão da sintaxe da

⁵⁸⁵ Ibid., p. 308.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 309.

⁵⁸⁷ "O que a unidade das perspectivas teórica e prática permite é uma reciprocidade e moderação mútua de cada uma, de modo que a cognição pode ser trazida em relação ao mundo exterior, evitando os vícios extremos de ambas as posturas", Karen Ng, 2020, p. 286-287.

finitude que tal unidade comporta, tanto a figura do conhecimento teórico finito como a da realização finita da vontade se alteram. Na ECF, Hegel afirma que

A reconciliação consiste em que a vontade retorne, em seu resultado, à pressuposição do conhecimento; portanto, à unidade da ideia teórica e da ideia prática. A vontade sabe o fim como o que é seu, e a inteligência apreende o mundo como [sendo] o conceito efetivo. Essa é a verdadeira posição do conhecimento racional (...) O esforço insatisfeito desvanece quando reconhecemos que o fim derradeiro do mundo tanto é realizado, como se realiza eternamente⁵⁸⁸.

Não se trata simplesmente do reconhecimento teórico de que o fim prático que deveria ser de fato já é. Há uma contra-inversão das posições: A vontade conhece o resultado como o seu fim e a inteligência apreende a efetividade como conceito, como fim realizado. A teoria não mais somente constata o dado, mas admite atividade e dever ser que se realizam no mundo, ao passo que a prática constata e abdica da insatisfação de seu esforço na medida em que reconhece como seu o fim em seu resultado. Esta superação implica uma subtração da perspectiva finita para a qual o dever ser deve se manter como subjetivo em oposição ao ser como objetivo. O ser fora-um-do-outro destas determinações é implodido pela reconciliação entre teoria e prática. Hegel é bastante claro e tal reconciliação não pode ser compreendida sob a figura de um fim subjetivo da consciência predeterminado diante do processo de sua realização. A impossibilidade de realização do bem, do ponto de vista da consciência comum que persegue seus fins morais finitos, é sustentada nesta superação. O fim se realiza ali onde a consciência não se reconhece a princípio. Pensar a reconciliação desta superação pela figura da moderação ou do conservadorismo, que pretende deixar o mundo como está relegando nossos esforços para mudá-lo à mera ilusão juvenil⁵⁸⁹, nos parece perder a radicalidade da implosão da sintaxe da finitude por ela implicada. Não é exatamente o esforço que desvanece, mas a insatisfação com tais esforços. O reconhecimento de que o fim simultaneamente está realizado e se realiza consiste na assunção de que a ideia absoluta não é um estado de coisas objetivo a ser realizado, mas é o próprio processo de supressão do fim finito, do dever ser, do ideal em sua acepção comum, em oposição ao que é. A ideia absoluta, como verdadeira figura do que é, não é outra coisa do que o movimento real do mundo no qual podemos

⁵⁸⁸ Hegel, 1995a, p. 365.

⁵⁸⁹ E de fato Hegel recorre, na sequência, à comparação entre o jovem e o adulto, uma vez que "a juventude acredita que o mundo jaz, pura e simplesmente, no mal", Ibid.

reconhecer a realização do fim absoluto do espírito. A ideia absoluta, neste sentido, aproxima-se de uma das raras e mais famosas definições do comunismo por Marx: "O comunismo não é para nós um estado de coisas [*Zustand*] que deve ser instaurado, um ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual"⁵⁹⁰. Sem entrar na miríade de complicações que poderiam decorrer das consequências de uma aproximação descuidada, aqui gostaríamos de ressaltar que a noção de "ideal" e de "movimento real" de fato não estão distantes da crítica da teleologia, como finalidade exterior, e do fim realizado na ideia absoluta. A impossibilidade de efetivação do bem na objetividade devia-se justamente à sua compreensão como ideal que deveria se realizar como estado de coisas do mundo contingente. Que o "fim derradeiro do mundo tanto é realizado, como se realiza eternamente" não é outra coisa do que o movimento real do mundo compreendido como espírito objetivo. O ideal, na acepção de fim exterior e subjetivo, tanto para Hegel como para Marx, serve, de maneiras diferentes, de bloqueio ao movimento real ou processo da ideia absoluta. Apesar das ênfases distintas, um na realidade do processo, outro na idealidade (no sentido processual de Hegel), o processo dialético que caracteriza o comunismo e a ideia absoluta pode, apesar da pretendida inversão, reduzir-se a uma mesma forma geral do movimento. E não só a compreensão da filosofia de Hegel deve contribuir para isso, mas, curiosamente, neste ponto, o inverso parece ser verdade.

⁵⁹⁰ Marx, 2007, p. 38.

Excurso: Lógica e Linguagem

*“A 'razão' na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora!
Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”
Nietzsche, Crepúsculo dos Ídolos*

Virada linguística

A chamada virada linguística marca o que poderíamos identificar como um dos traços principais da filosofia do século XX como um todo. A centralidade da linguagem para a filosofia contemporânea decorreu de um aprofundamento da crítica à metafísica moderna e sua pressuposição de uma objetividade do pensamento independente daquilo que servir-lhe-ia de meio ou instrumento de apresentação. Há um paralelo entre esta interiorização do referente na linguagem tanto no desenvolvimento da filosofia analítica como na continental⁵⁹¹. No âmbito da filosofia analítica é possível identificar uma trajetória de aprofundamento da virada linguística que se inicia em 1879 com o pequeno texto de Frege *Begriffsschrift* e vai até o *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, publicado postumamente em 1953. A busca por uma linguagem abstrata que resolvesse as confusões oriundas da linguagem natural foi a força motriz inicial desta trajetória. O empreendimento fregeano de fundamentação da matemática pela lógica o levou à distinção entre sentido [*Sinn*] e referência⁵⁹² [*Bedeutung*] da proposição, em *Über Sinn und Bedeutung* de 1892, no qual a referência de um nome, o objeto denotado, é dependente do sentido, o modo de apresentação linguístico do objeto denotado. Esta distinção reorientou o campo de investigação sobre a referência dos termos lógicos para o contexto das proposições linguísticas em que são

⁵⁹¹ Nas últimas décadas a distinção entre uma filosofia da Europa continental e uma analítica oriunda dos países anglo-saxões tem cada vez mais não apenas perdido o sentido, mas se revelado bastante imprecisa, por conta de autores que têm trabalhado com referências de ambos os campos e pelo acento que vem sendo dado à influência cruzada de grandes nomes da filosofia contemporânea, notadamente nos autores do chamado hegelianismo de Pittsburgh, como Robert Brandom e John McDowell, como no dito neoracionalismo que se seguiu ao realismo especulativo europeu, em autores como Reza Negarestani e Ray Brassier.

⁵⁹² Optamos pela tradução de *Bedeutung* como referência, ao invés de significado, já que é a tradução corrente nos estudos fregeanos.

empregados⁵⁹³. Por mais que Frege ainda tenha procurado manter a objetividade da estrutura lógica das referências como algo relativamente independente em relação à linguagem⁵⁹⁴, o emprego linguístico dos termos foi colocado em primeiro plano como meio de apresentação ou expressão do sentido a partir do qual a referência seria atribuída.

Mas, foi principalmente em 1922 com o *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein que a tarefa da filosofia (analítica) foi integralmente reduzida à resolução de problemas linguísticos. Procurando solucionar os problemas legados por Frege e Russell sobre a relação entre pensamento e linguagem, Wittgenstein resume o sentido de seu livro ao afirmar que "o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar"⁵⁹⁵. O campo linguístico das proposições e dos nomes torna-se o limite rígido do pensamento e de sua expressão, portanto, da lógica, e tudo aquilo que resta para além de suas fronteiras é tomado como contrassenso. Assim, a maior parte dos objetos e problemas filosóficos da metafísica se resumiriam a estes contrassensos resultantes de mal entendidos linguísticos. No entanto, ainda haveria nesta obra a pressuposição de uma homologia estrutural entre a forma lógica da proposição e a forma da realidade, entre as relações de nomes estabelecidas pela proposição e os estados de coisas por ela representados. Isso seria possível, pois tanto a proposição linguística como a realidade por ela representada seriam redutíveis a elementos simples, os nomes e os objetos que lhes seriam correspondentes na realidade.

Contudo, o traço comum com a virada linguística saussuriana na filosofia continental apresenta-se primeiro na dita segunda fase do pensamento de Wittgenstein. Em *Investigações Filosóficas*, o progressivo abandono do quadro representacional baseado na homologia entre a forma lógica da proposição e dos estados de coisas é levado a cabo. Emulando em sua

⁵⁹³ Segundo Michael Dummett, em *Origins of Analytical Philosophy*, o ponto de partida mais claro da virada linguística teria sido a resposta de Frege à questão kantiana sobre a origem dos números em *Die Grundlagen der Arithmetik*, de 1884, em que procura estabelecer uma definição contextual do conceito de número que o levaria à distinção entre sentido e referência. Para Dummett, com Frege "a investigação, portanto, assume a forma da pergunta sobre como podemos fixar os sentidos de sentenças contendo termos para números. Uma investigação epistemológica (por trás da qual está uma ontológica) deve ser respondida por uma investigação linguística", 2014, p. 6.

⁵⁹⁴ Segundo Dummett, "em novembro de 1906, ele [Frege] escreveu a Husserl que 'a principal tarefa do lógico consiste na libertação da linguagem', e no artigo '*Erkenntnisquellen*', concluído no último ano de sua vida, ele disse que 'uma grande parte da obra do filósofo consiste em (...) uma luta com a linguagem'", Ibid., p. 7.

⁵⁹⁵ Wittgenstein, 2001, p. 131.

própria trajetória intelectual uma conversão filosófica que condensa alguns dos elementos centrais do advento da filosofia moderna e contemporânea, nesta obra Wittgenstein renuncia a encontrar a estrutura lógico-formal da linguagem, a essência por detrás da linguagem natural que garantiria sua referência e representatividade, em vista de uma concepção que privilegia o uso da linguagem na origem da significação enquanto jogo de linguagem. Não haveria nenhuma objetividade independente do significado ou referência para além daquela produzida pelos usos das palavras em diferentes contextos. Com isso, desaparecem as unidades elementares indecomponíveis tomadas por base do sistema no *Tractatus*, o nome e o objeto, em vista de uma compreensão sistêmica e dinâmica do significado como subproduto do emprego prático dos termos linguísticos. A redução da filosofia à resolução de confusões linguísticas é, com isso, remetida a uma pragmática que direcionará parte da filosofia analítica para a teoria dos atos de fala, como a de Austin e Searle, e para o neopragmatismo de Rorty e Brandom.

Em seu *Curso de linguística geral*, de 1916, Saussure aborda o mesmo problema da relação intralinguística entre nome e coisa, assim como Frege e Wittgenstein. Contudo, Frege e o primeiro Wittgenstein ainda recorriam a uma realidade externa à linguagem como referência ou objeto cujas relações seriam por ela representadas. A concepção saussuriana de signo, no entanto, prescinde da referência exterior à linguagem, já que

os termos implicados no signo linguístico são ambos psíquicos e estão unidos, em nosso cérebro, por um vínculo de associação. (...) O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos⁵⁹⁶.

Assim, como Wittgenstein, Saussure esvazia a questão da referência do conceito com sua definição do signo como união do conceito, significado, com a imagem acústica, significante. Tal relação é arbitrária: “o significante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade”⁵⁹⁷. Por mais que para Frege a relação entre sinal, o significante gráfico, e o objeto denotado também fosse arbitrária⁵⁹⁸, este ainda era considerado algo cuja origem era extralinguística. E a despeito do

⁵⁹⁶ Saussure, 2006, p. 79-80.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁹⁸ “A relação surgiria da conexão de cada um dos dois sinais [*Zeichen*] com a mesma coisa designada. Essa

antirepresentacionismo e antipsicologismo⁵⁹⁹ de Frege, que resistiria à redução do conceito ao psíquico, ainda haveria em sua teoria uma relação representacional entre nome e objeto. O esvaziamento da questão da referência para Saussure não seria simplesmente equivalente a uma supressão do problema, mas seria decorrente da arbitrariedade da relação entre significado e significante, já que, ao contrário de Frege e do primeiro Wittgenstein, não seria possível recorrer a nenhum "laço natural na realidade", seja objeto ou estado de coisas, que assegurasse o significado ou referência dos nomes. Dessa forma, o problema da referência passa a não mais ser o da comparação exterior entre nome e coisa, mas o da articulação sistemática dos próprios significantes. Como para o segundo Wittgenstein, a questão da referência se torna um problema interior ao funcionamento da linguagem e a significação não pode recorrer a um termo positivo preexistente ao jogo linguístico como seu lastro. A compreensão da linguagem como sistema articulado de significantes e significados revela uma pura diferença na base da significação que toma a antiga posição firme e determinada do referente.

Na língua, só existem diferenças. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece, mas na língua há apenas diferenças sem termos positivos. Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema⁶⁰⁰.

Partindo de tradições e referências distintas, um dos problemas entre lógica e linguagem legados por Frege e Russell e outro do instrumental legado pela gramática comparada de Franz Bopp e Jacob Grimm e pela fonologia, Wittgenstein e Saussure operam uma supressão similar do referente exterior à linguagem e sua conseqüente interiorização pelo sistema linguístico ou pelo jogo de linguagem. As correntes da filosofia contemporânea oriundas desta guinada, das teorias dos atos de fala e do estruturalismo até o neopragmatismo e o pós-estruturalismo, partilham a crítica à metafísica e ao representacionalismo próprio das

conexão, porém, é arbitrária. Ninguém pode ser impedido de empregar qualquer objeto ou evento arbitrariamente produzido como um sinal para qualquer coisa", Frege, 2009, p. 130.

⁵⁹⁹ "Se a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, minha representação (*Vorstellung*) é uma imagem interna, emersa das lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizei. (...) A representação é subjetiva: a representação de um homem não é a mesma de outro. (...) A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos, e portanto, não é uma parte ou modo da mente individual", *Ibid.*, p. 134.

⁶⁰⁰ Saussure, 2006, p. 139.

filosofias da consciência dos pensadores modernos que teriam ignorado a centralidade da linguagem para o pensamento.

Não é por outro motivo que Hegel deveria aparecer como anátema e espectro contra o qual os autores do século XX que colocaram a linguagem em primeiro plano trabalharam. O monismo e holismo conceitual de idealistas britânicos influenciados por Hegel como Bradley e McTaggart foi o alvo a partir do qual o atomismo lógico de Russell e Moore se desenvolveu⁶⁰¹. Desde então, o objetivo de esclarecer as confusões metafísicas incrustadas na linguagem natural e ossificadas no idealismo alemão, ou por meio do estabelecimento de uma clara e consistente linguagem lógico-formal para a ciência ou por meio de um pragmatismo que as reconduzisse às práticas linguístico-sociais que as originaram, permaneceu o horizonte da filosofia analítica pós-metafísica⁶⁰², ao menos até a recuperação de Hegel por autores como Brandom e McDowell.

A questão da linguagem na filosofia hegeliana foi um dos elementos chave no modo como se desenvolveu sua recepção no século XX na filosofia continental. Poderíamos dizer que as diferenças de abordagem em relação ao pensamento hegeliano na França acompanham uma consolidação da virada linguística ao longo de três gerações. A dissolução do referente no interior do movimento de expressão linguística parece se aprofundar progressivamente nas leituras de Kojève, Hyppolite e Derrida. Nos cursos sobre a FE na década de 1930, Alexandre Kojève apresenta uma análise antropológica da filosofia hegeliana que arranca-a da leitura metafísico-teológica colocando o homem e a linguagem em primeiro plano.

Segundo Hegel, a revelação discursiva do Ser só é possível se o Ser revelador ou que fala é essencialmente finito ou mortal. O espírito hegeliano não é, portanto, um espírito divino (pois não existem deuses mortais): ele é humano no sentido em que é um discurso imanente ao mundo natural e que têm como suporte um ser natural cuja existência é limitada pelo tempo e pelo espaço⁶⁰³.

Com tons heideggerianos de inspiração fenomenológica e existencial, a leitura

⁶⁰¹ Cf. Introduction: analytic philosophy and the fall and rise of the Kant–Hegel tradition, In: Redding, 2007.

⁶⁰² Aqui fica de fora toda a recente tradição pós-kripkeana, que explicitamente recupera a metafísica, em um sentido que nos parece pré-crítico, por meio da lógica modal dos mundos possíveis, como no realismo modal de David Lewis, por exemplo. A virada linguística aparece aqui em nosso texto como o momento de assunção e radicalização do horizonte da filosofia crítica kantiana no interior da filosofia contemporânea, tanto analítica como continental.

⁶⁰³ Kojève, 2002, p. 504.

kojéviana introduz uma concepção de discurso que interpreta a noção hegeliana de espírito enquanto rearticulação do Ser pela linguagem humana. A palavra deve matar a coisa, o referente sensível, para que se estabeleça como conceito. Conforme o exemplo kojéviano, o cão, que é sentido vivo, corre, bebe e come, deve se tornar sentido morto, abstrato, por meio da miraculosa força do entendimento que destaca o conceito-palavra do *hic et nunc* sensível. Por isso, "a compreensão-conceitual equivale a um homicídio"⁶⁰⁴. Contudo, a preocupação de Kojève é mais a de explicar a existência autônoma do discurso e do conceito do que descrever como se dá a significação no discurso. Sua insistência no fato de que é somente porque o cão e o homem têm uma existência temporal e finita que este pode recuperar na linguagem o Ser-que-não-é-mais do cão atesta a articulação entre linguagem e negatividade a que Kojève recorre para explicar a autonomia do espírito hegeliano. Todavia, mesmo que o espírito e o conceito não possam ser pensados independentemente da linguagem, o ser natural é descrito como seu suporte, o locus de encarnação do sentido. O modo como o sentido se encarna no ser natural, ou como o significado toma corpo no significante, não é tratado e o ser natural mantém-se na posição dúbia daquilo que deve morrer para dar lugar à compreensão conceitual e como o referente empírico "ainda aí" a partir do qual o entendimento apenas decalca uma presença não imediata, a palavra.

Será um dos ouvintes dos cursos de Kojève que desenvolverá uma leitura própria e sistemática da filosofia hegeliana que, em contraposição à antropologia filosófica de Kojève, abrirá o caminho para o anti-humanismo acentuado da geração seguinte. Em *Lógica e Existência*, de 1953, Jean Hyppolite investiga as relações entre a FE e a lógica hegeliana, campo preterido nos cursos de Kojève. Para Hyppolite, que a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] "compreenda a si mesma e se exprima como linguagem humana é aquilo que Hegel chama de conceito ou o sentido" e sua abordagem "supõe, de início, uma explicitação de uma filosofia da linguagem humana esparsa nos textos de Hegel"⁶⁰⁵. Não é por outro motivo que a primeira das três seções do livro intitula-se "Lógica e Linguagem". A introdução e ênfase sobre o estudo também da lógica de Hegel aponta para uma irreducibilidade do lógico ao homem e sua finitude. Como identifica sucintamente Deleuze em sua resenha do livro

Hyppolite interroga a Lógica, a Fenomenologia e a Enciclopédia a partir de

⁶⁰⁴ Ibid., p. 351-352.

⁶⁰⁵ Hyppolite, 1953, p. 4-5.

uma ideia precisa sobre um ponto preciso. A filosofia deve ser ontologia, ela não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido (...) que a filosofia seja uma ontologia significa acima de tudo que ela não é uma antropologia.⁶⁰⁶

A dimensão ontológica da filosofia suspende a antropológica, pois a compreensão da reflexão sobre si do ser como sentido na linguagem não teria nada a ver com a explicitação de uma essência, e muito menos da essência humana. Contrariamente à Kojève, para Hyppolite a oposição entre intuição e linguagem – a coisa e a palavra – não tem mais sentido se não houver uma doação de forma recíproca entre ambas, sem tradução exterior como no caso do destacamento do sentido vivo do cão para o sentido morto e abstrato da palavra-conceito. O desenvolvimento do pensamento é animado pela implicação do sensível na linguagem sem que haja um sentido anterior ao discurso que o descobre e o cria. Com isso, o aparente referente do sentido linguístico revela-se sempre já algo cuja forma foi dada pela expressão, pela reflexão sobre si da linguagem enquanto reflexão sobre si do ser que é falado por meio do homem. Hyppolite aponta que a transformação integral do ser em sentido e do sentido em ser alcançada com o saber absoluto "não significa que o absoluto desapareceria e que sobraria apenas um humanismo, como se diz. Na Fenomenologia, Hegel não diz o homem, mas a consciência de si"⁶⁰⁷. Este Si da expressão, do pensamento, do conceito, é animado pelo Ser como algo que excede o homem, mas que, ao mesmo tempo, nada é fora de sua expressão linguística. Hyppolite conclui o livro indicando duas direções diferentes em que a filosofia hegeliana poderia se estender: uma, em clara referência à Kojève, conduzindo à "deificação da humanidade" e outra, que teria sido seguida nesta obra, conduzindo "ao saber de si do absoluto através do homem"⁶⁰⁸. No entanto, parece ter sido Deleuze em sua resenha quem de fato identificou a direção que guiaria a filosofia francesa da próxima geração.

Após o livro tão rico de Hyppolite poderíamos nos perguntar: não poderíamos fazer uma ontologia da diferença que não teria de levá-la até a contradição, pois a contradição seria menos e não mais que a diferença? A contradição não seria apenas o aspecto fenomenal e antropológico da diferença? (...) É a mesma coisa dizer que o ser se exprime e que ele se

⁶⁰⁶ Deleuze, 1954, p. 457.

⁶⁰⁷ Hyppolite, 1953, p. 25.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 231.

contradiz?⁶⁰⁹.

Não foi apenas Deleuze que partiu do diagnóstico de Hyppolite em direção à filosofia da diferença, mas também Jacques Derrida, para quem a teoria saussuriana do signo fornecerá um eixo maior de seu pensamento.

A opacidade linguística do pensamento

"Apesar das aparências, o lugar da semiologia teria sido, pois, no centro, não à margem ou em apêndice da *Lógica* de Hegel⁶¹⁰". É com esta frase que Derrida inicia o ensaio *O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel*, seu primeiro trabalho sobre Hegel apresentado em janeiro de 1968 em um seminário no *Collège de France* organizado por Jean Hyppolite consagrado à CL de Hegel. Seguindo o caminho aberto por Hyppolite, neste ensaio Derrida aborda a semiologia de Hegel a fim de mostrar suas implicações para toda sua filosofia. Contudo, ao invés de explicitar uma filosofia da linguagem implícita na CL, Derrida analisará longa e detidamente as poucas páginas da Filosofia do Espírito da ECF dedicadas à teoria hegeliana do signo. Reorientando a questão nos termos de seu projeto gramatológico desenvolvido à época, ele procurará mostrar que ali encontramos um recalque da escritura que revelaria uma orientação implícita de toda sua filosofia, a inserindo na história da metafísica compreendida como metafísica da presença. Para Derrida, em toda a história da metafísica, de Platão a Hegel, o *Logos*, enquanto significado conceitual ao qual se atribuiu a origem da verdade, foi compreendido sob o modelo da voz como significante privilegiado, encetando, assim, um modelo de significação baseado na presença e proximidade a si do sentido na palavra falada. Em *Gramatologia*, o livro fundador de seu método desconstrutivo como estudo da escritura, do *grama*, Derrida caracteriza a história da metafísica como a do "rebaixamento da escritura e seu recalque para fora da fala 'plena'"⁶¹¹, já que a dimensão não fonética da escritura figuraria como elemento ameaçador à presença a si desta fala. O recalque da escritura como condição de possibilidade da linguagem se daria, principalmente na filosofia moderna, por meio do conceito de signo, tornado explícito com a separação entre

⁶⁰⁹ Deleuze, 1954, p. 460.

⁶¹⁰ Derrida, 1991, p. 107.

⁶¹¹ Derrida, 2013, p. 4.

significado, definido como conceito, e significante, definido como imagem acústica, na linguística de Saussure onde o significado é compreendido como decalque da palavra falada como modelo para a imagem acústica. É neste sentido que Derrida busca revelar a centralidade "recalcada" da teoria hegeliana do signo para a CL e, com isso, para todo o sistema, no qual o signo seria mero momento transitório, um meio transparente de passagem e retorno ao estar junto de si do espírito, cujo o modelo de presença seria o do sentido na fala plena.

O confronto com a crítica derridiana à semiologia de Hegel funcionará como ponto de partida para precisarmos os problemas em torno da relação entre lógica e linguagem em seu pensamento à luz da centralidade que esta alcançou no interior da filosofia contemporânea. As mesmas questões gerais que operavam em segundo plano no pensamento sobre a linguagem no século XX nos guiarão aqui: há alguma forma de pensamento independente da linguagem ou aquela se reduziria aos elementos desta? O pensamento pode ser identificado à produção de sentido pela linguagem? A lógica, mesmo que dialética, consistiria em uma estrutura formal homóloga à estrutura da linguagem e suas proposições? A abordagem derridiana nos permitirá verificar o verdadeiro grau de aproximação da concepção de signo e de linguagem em Hegel em relação à influente concepção saussuriana a fim de compreender o estatuto da linguagem na crítica hegeliana à metafísica, cuja realização têm seu lugar mais preciso na CL. Primeiro, procurarei mostrar que a abordagem hegeliana do signo não teria a centralidade pretendida por Derrida, ao menos não como aquilo que o alinha à metafísica da presença. Por um lado, porque a consideração da teoria do signo como reveladora da verdade implícita sobre o conceito especulativo tem que passar ao largo da ponderação sobre a necessidade da superação do caráter ainda representativo do signo pelo pensamento nas seções seguintes à teoria do signo da ECF, não analisadas por Derrida. Por outro, porque a concepção de linguagem peculiar à metafísica da presença, como meio transparente e transitório de expressão de um sentido cuja presença e identidade se manteriam intactos após o retorno de sua exteriorização, dificilmente pode ser defendida como sendo a concepção hegeliana de linguagem. Não só a linguagem para Hegel não pode ser compreendida como um meio transparente de expressão para o conceito especulativo, como sua concepção é baseada em uma crítica da metafísica que, assim como a crítica derridiana à metafísica, se orienta a uma crítica das categorias do pensamento naturalizadas como

pressupostos do senso comum. A crítica hegeliana da metafísica é, assim como em Derrida, uma crítica da metafísica implícita às estruturas linguísticas que o pensamento, denominado por Hegel como representativo ou finito, manteve como pressupostas, sem crítica, mesmo na filosofia kantiana. Neste sentido, a crítica derridiana à metafísica da presença articulada a partir da crítica do conceito de signo teria em Hegel seu maior precursor, com a diferença de que no lugar da categoria de signo, Hegel visaria a estrutura predicativa da proposição judicativa como a estrutura gramatical que engendraria a metafísica subjacente ao pensamento representativo, o que será retomado mais à frente.

Na introdução de *O poço e a pirâmide*, Derrida retoma seu diagnóstico, primeiramente formulado a partir de seus estudos sobre o signo na fenomenologia husserliana, sobre o tratamento do signo pela metafísica, compreendida como metafísica da presença.

Determinando o ser como presença (presença sob a forma de objeto ou presença a si sob a espécie da consciência), a metafísica só podia tratar o signo como uma passagem (...) passarela entre dois momentos da presença plena, o signo só funciona, desde então, como o retorno provisório de uma presença a outra⁶¹².

A determinação do signo como passagem atesta o referido recalque da escritura como elemento exterior, de perda absoluta, não apropriável, frente à presença do ser re-presentado no *Logos*. A provisoriedade da passagem operada pelo signo demonstra que a concepção de linguagem própria à metafísica da presença é a da linguagem como meio transparente de expressão do significado, em que o signo é pensado como unidade isenta de opacidade e sem perda de sentido entre significado e significante, já que este teria a voz por modelo. Daí afirmações como a de que "a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente"⁶¹³. No entanto, veremos ainda como a defesa derridiana de que a concepção de signo de Hegel revelaria uma noção de conceito como significado será posta em cheque pela função da memória mecânica, na passagem da representação ao pensamento na ECF.

Ao longo de *O poço e a pirâmide*, Derrida analisa detidamente as poucas páginas que Hegel dedica ao conceito de signo. Ele recapitula o lugar do signo no sistema enquanto parte

⁶¹² Derrida, 1991, p. 108.

⁶¹³ Derrida, 2013, p. 25.

da teoria hegeliana da imaginação⁶¹⁴, localizada no terceiro e último momento do espírito Subjetivo, a Psicologia, que trata do espírito propriamente dito, após a consideração da alma na Antropologia, e da consciência, na Fenomenologia⁶¹⁵. A Psicologia é dividida em espírito teórico, espírito prático e espírito livre. O espírito Teórico tem por objeto a inteligência, cujo saber "consiste em pôr, como próprio seu, o que é encontrado"⁶¹⁶. Este processo de autopoção da inteligência passa pelos momentos da intuição [*Anschauung*], representação [*Vorstellung*] e pensamento [*Denken*]⁶¹⁷. A representação se segue ao desenvolvimento da intuição, que se realiza na passagem da sensação [*Empfindung*] que, ao ser separada e fixada pela atenção, torna-se intuição propriamente dita⁶¹⁸, conteúdo que servirá de base aos desenvolvimentos da representação. A análise de Derrida inicia-se com a passagem do primeiro momento da representação, a rememoração [*Erinnerung*], para o segundo momento, a imaginação [*Einbildungskraft*]. O processo de rememoração, *Erinnerung*⁶¹⁹, parte da transformação da intuição sensível em imagem, descrita por Derrida como "passagem à conceituação"⁶²⁰, uma vez que enquanto imagem a intuição se liberta da imediatidade e

⁶¹⁴ Como veremos, contrariamente à tradição aristotélica na base do representacionalismo moderno, Hegel defenderá que não pensamos com imagens e representações, mas pensamos com nomes. É no nome que o pensamento propriamente dito tem seu ponto de partida e com o qual o âmbito da representação, aí incluso a imaginação, é superado. Cf. Ferrarin, 2007, p. 138.

⁶¹⁵ A psicologia racional da velha metafísica foi convertida por Hegel na ideia lógica do espírito, a ideia do conhecer, penúltima seção da doutrina do conceito da CL, que antecede a ideia absoluta. Em sua introdução, Hegel menciona as figuras concretas do espírito, a alma, a consciência e o espírito enquanto tal, que ainda são figuras do "espírito *finito*, na medida em que o *conteúdo* de sua determinidade é imediato, dado; a ciência do mesmo espírito tem de apresentar o caminho no qual ele se liberta dessa sua determinidade e progride até a apreensão de sua verdade, do espírito infinito", Hegel, 2018a, p. 269.

⁶¹⁶ Hegel, 1995b, p. 219-220.

⁶¹⁷ Na introdução à doutrina do conceito, Hegel explicita o paralelo entre intuição, representação e pensamento e a própria divisão da CL, em ser, essência e conceito, mas indicando que as figuras concretas do espírito não têm lugar na lógica do mesmo modo que as figuras inorgânica e orgânica da natureza, Cf. Hegel, 2018a, p. 47.

⁶¹⁸ Notemos apenas aqui que, assim como Hegel, Sellars, como vimos, também introduz uma cisão no interior da sensação a fim de tornar inteligível seu conteúdo, na medida em que ela deve ser estritamente separada da intuição, como o não conceitual na base do conceitual, e que enquanto representante não conceitual corresponde a um representado não conceitual, do mesmo modo que analogamente a intuição, como representante conceitual, mas singular, do objeto, corresponde a um representado propriamente conceitual e universal. Para Hegel, contudo, tal duplicação da dinâmica de cisão e união seria supérflua, uma vez que para determinação da sensação basta a separação e o restabelecimento da união: "a inteligência suprime [*aufhebt*] a simplicidade da sensação, determina o que é sentido como um *negativo* em relação a ela, separando-o assim de si mesma; e o põe, em sua *separação*, ao mesmo tempo como *o que é seu*. Só por essa dupla atividade do *suprimir* e do *restabelecer* da unidade entre mim e o Outro, eu chego a *apreender* o conteúdo da sensação.", Hegel, 1995b, p. 228.

⁶¹⁹ Não devemos perder de vista aqui a tradução literal do termo, interiorização.

⁶²⁰ Derrida, 1991, p. 113.

singularidade de sua existência exterior ao se interiorizar e se conservar inconscientemente na inteligência. Derrida ressalta a caracterização hegeliana da inteligência como "esse poço noturno em que se conserva um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência"⁶²¹, pois a trajetória de seu texto será a que parte deste "poço noturno, silencioso como a morte"⁶²², até a pirâmide, metáfora do signo como uma tumba significativa que abrigaria o significado como uma alma, a ela alheia e arbitrária. Com a passagem para a imaginação, a imagem se torna a representação propriamente dita, "síntese da imagem interior com o ser-aí rememorado [*erinnerten Dasein*]"⁶²³. Na imaginação, a inteligência dispõe das imagens, que não se conservam mais apenas de modo inconsciente no poço noturno da inteligência. O mesmo processo de despojamento da imediatidade da sensação pela atenção repete-se aqui pela *Erinnerung*, interiorização da intuição no poço noturno da inteligência que despoja a intuição de sua imediatidade, transformando-a primeiro em imagem inconsciente.

Contudo, a imaginação é primeiramente reprodutiva, cuja atividade maneja apenas um conteúdo ainda dado ou encontrado, ou, como afirma Derrida, "esta imaginação não produz, não imagina, não forma seus próprios *Gebilde* [formações imaginárias]"⁶²⁴. É só com a imaginação produtora, a "fantasia produtora de signo [*Zeichen machende Phantasie*]"⁶²⁵, que adentramos a semiologia hegeliana, em que a inteligência sinaliza um conteúdo produzido por ela mesma, a representação autônoma, por meio de uma intuição que lhe serve de significativa. Derrida identifica aqui o motivo kantiano da unidade entre conceito e intuição, espontaneidade e receptividade, já que, assim, como em Kant, a imaginação é o momento que medeia a intuição e o pensamento no desenvolvimento do espírito teórico. Hegel, em FS, já identificava, como vimos, a imaginação transcendental kantiana como o momento da unidade especulativa entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade

⁶²¹ Hegel, 1995b, p. 237. Esta metáfora da inteligência como poço noturno já prefigurava-se na poética descrição da inteligência na Filosofia do espírito de Jena (1806) como sendo "este nada vazio que contém tudo em sua simplicidade – uma riqueza infinita de muitas representações e imagens (...) a terrível noite do mundo que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos", Hegel, 1987, p. 172.

⁶²² Derrida, 1991, p. 113.

⁶²³ Hegel, 1995b, p. 239. Derrida traduz o *erinnerten Dasein* de Hegel como "presença interiorizada pela lembrança [*présence interiorisée par le souvenir*]", Derrida, 1991, p. 114, o que manifesta seu ardid ao traduzir *Dasein* por presença, expediente bastante justificado no caso da tradução do *Dasein* husserliano em *A voz e o fenômeno*, mas que aqui é empregado sem a menor justificativa.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁶²⁵ Hegel, 1995a, p. 244.

da intuição. Na ECF esta compreensão é reformulada na medida em que adiciona que a imaginação produtora de signos é a instância que faz essa mediação na forma da *Aufhebung* da imediatidade da intuição e da imagem no signo, com isso, aclimatando à psicologia sua crítica de longa data à subsunção do sensível pelo conceito efetuada pelo esquematismo transcendental em Kant.

Derrida, por sua vez, afirmará que a retomada do motivo kantiano da unidade entre conceito e intuição "não comporta nenhuma crítica implícita à Kant" e que "o debate com Kant parece mais uma explicação e menos uma ruptura"⁶²⁶. Neste ponto, Derrida parece querer ignorar a crítica corrente de Hegel à universalidade abstrata dos conceitos do entendimento de Kant pensados sob o modelo da esquematização da intuição, aproximando sub-repticiamente a própria concepção hegeliana do conceito especulativo àquela representativa de Kant. O fazer-se coisa da inteligência na unidade entre representação e intuição do signo por ela produzido, relação descrita por Hegel como exteriorização [*Äusserung*], é caracterizado por Derrida nos termos da clássica relação de "expressão"⁶²⁷, o pôr para fora de um conteúdo interior"⁶²⁸. A caracterização da exteriorização da inteligência no signo como relação de expressão se acentua quando Derrida define a relação sígnica em seus próprios termos: "O signo une uma 'representação independente' e uma 'intuição'⁶²⁹, em outros termos, um conceito (significado) e a percepção sensível (de um significante)"⁶³⁰. Esta transposição literal da divisão saussuriana do signo em significado como conceito e significante como percepção sensível, esta homóloga à imagem acústica na definição de Saussure, facilita-lhe imputar à Hegel a pressuposição representativa do senso comum moderno quanto à linguagem, a de que a palavra falada exprime um pensamento interior, como um significado. Mas, este modelo de linguagem como *locus* de expressão de um pensamento ou significado interior pré-existente é incompatível com afirmações de Hegel como a de que "querer pensar sem palavras (...) aparece como uma desrazão [*Unvernunft*]"⁶³¹

⁶²⁶ Derrida, 1991, p. 115.

⁶²⁷ Interpretação partilhada e legada por Kojève e Hyppolite cuja crítica é somente levada a cabo por Lebrun (2006).

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Os termos entre aspas mencionados por Derrida referem-se aos conceitos formulados por Hegel de *selbständiger Vorstellung* e *Anschauung*.

⁶³⁰ Ibid., p. 118.

⁶³¹ Hegel, 1995b, p. 255.

ou a de que "se a palavra e a Coisa entram em oposição, a palavra é o mais elevado; pois a Coisa não expressa [*die nicht ausgesprochene Sache*] é apenas algo irracional; o racional existe somente como língua [*Sprache*]"⁶³². Assim, a localização da teoria do signo no sistema como momento da representação deve aqui fazer sentir todo seu peso contra Derrida.

A representação é a forma moderna por excelência do pensamento para Hegel. A cisão e a oposição rígidas, sejam elas entre sujeito e objeto, pensamento e coisa, conceito e ser (ou mesmo significado e significante), seriam os traços elementares do pensamento compreendido como entendimento, de Descartes a Kant. A posição dupla de Hegel frente à representação (e conseqüentemente ao pensamento moderno) reside entre o elogio e a necessidade de superação de suas oposições⁶³³. A *Entäusserung*, extrusão de si que a inteligência realiza no signo, não é uma simples exteriorização ou expressão transparente de um significado interior pré-existente em um significante exterior. O momento representativo da inteligência é essencial, pois a *Entäusserung* opera um esvaziamento da subjetividade como abertura para aquilo que é não idêntico a ela, à exterioridade que habita seu interior: "o caminho das representações consiste tanto em interiorizar a imediatidade (...) quanto em superar a subjetividade da interioridade, em extrusar-se [*sich entäussern*] dela nela mesma e ser em si em sua própria exterioridade"⁶³⁴. Somente com a passagem da representação para o pensamento que a inteligência alcança esse ponto máximo de esvaziamento e exterioridade dentro de si mesma com a memória mecânica. Veremos como a *Aufhebung* da representação pelo pensamento, longe de meramente reapropriar esta exterioridade e negatividade como aspectos já determinados teleologicamente de antemão pelo espírito⁶³⁵, que se manteria incólume nessas passagens, se dará, ao contrário, por meio da perda de significado do nome na memória mecânica. Tal perda alterará a figura representativa da inteligência na medida em que insistirá, sem ser reapropriada pelo sentido, nas formas do pensamento enquanto tal.

Em seu ensaio *Da economia restrita à economia geral*, Derrida afirma que

A noção de *Aufhebung* (o conceito especulativo, diz-nos Hegel, aquele do qual a língua alemã detém o privilégio intraduzível) é risível na medida em que significa o *afã* de um discurso que se esfalfa em reapropriar-se de toda

⁶³² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Band 18, 1986, p. 527.

⁶³³ Cf. Prefácio da *Fenomenologia do espírito* (2011a) e Introdução à doutrina do conceito da *Ciência da Lógica* (2018, doravante CL).

⁶³⁴ Hegel, 1995b, p. 235.

⁶³⁵ O espírito é aquilo que "de antemão interioriza todo conteúdo", Derrida, 1974, p. 29.

negatividade, em elaborar a colocação em jogo como *investimento*, em *amortizar* o dispêndio absoluto [*dépense absolue*], em dar um sentido à morte⁶³⁶.

A crítica de Derrida ao teleologismo da dialética hegeliana une este tema da reapropriação do negativo e da perda pela presença do sentido que retorna a si no espírito com o motivo da linguagem como meio transparente de expressão do pensamento na medida em que o retorno a si do espírito a partir da exterioridade simplesmente reafirma o que este sempre já é. Em *Glas*, Derrida escreve que "espírito é sempre – já – livre como espírito, mas resta ao espírito ser aquilo que terá sido"⁶³⁷. No entanto, a *Aufhebung* da representação pelo pensamento não simplesmente se reapropria da exterioridade e da perda de significado do nome na memória mecânica, mas redimensiona a figura da inteligência a partir desta perda como fundamento do pensamento. Como afirma Houlgate, a interpretação de Derrida "não admite a possibilidade de que o espírito possa tornar-se, não o que sempre terá sido, mas algo novo, algo constituído apenas por meio da abertura de si à morte e à perda"⁶³⁸.

Derrida encerra sua discussão sobre a semiologia hegeliana em *O poço e a pirâmide*, com uma consideração sobre o problema do trabalho do cálculo, da máquina e da muda escritura matemática como momentos nos quais se perderia de vez o sentido, de uma exterioridade e negatividade que não se deixariam ser reapropriadas, por uma *Aufhebung*, ao trabalho do sentido.

Que seria um "negativo" que não se deixasse superar? E quem em suma; enquanto negativo, mas sem aparecer como tal, sem *apresentar-se*; isto é, sem trabalhar a serviço do sentido, teria sucesso? Mas teria sucesso, então, como pura perda? (...) O que Hegel, intérprete relevante de toda a história da filosofia, *nunca pode pensar*, é uma máquina que funcionasse. Que funcionasse sem ser, nisto, regulada por uma ordem de reapropriação. Tal funcionamento seria impensável enquanto inscreve em si mesmo um efeito de pura perda⁶³⁹.

Neste ponto, Derrida retoma a questão central do referido ensaio⁶⁴⁰ sobre o hegelianismo sem reserva de Bataille. Diferentemente da negatividade absoluta, que articula o sistema hegeliano como fundamento da reapropriação efetuada pela *Aufhebung*, Derrida

⁶³⁶ Derrida, 2010, p. 376.

⁶³⁷ Derrida, 1974, p. 32.

⁶³⁸ Houlgate, 1996, p. 82.

⁶³⁹ Derrida, 1991, p. 146.

⁶⁴⁰ Derrida, *Da economia restrita à Economia Geral: um hegelianismo sem reserva*, 2010.

identifica na negatividade abstrata o momento análogo ao seu conceito de escritura e diferença, um negativo que não se deixa superar, ser posto a trabalho do sentido, e que deve figurar como dispêndio sem reserva. O efeito de pura perda instaurado pela *différance* derridiana seria reconduzido à pura presença a si do espírito por meio do artifício da negatividade absoluta que, ao contrário da abstrata e exterior negatividade da natureza, do "fora-um-do-outro" da forma espaço-temporal do empírico, seria a negatividade espiritual, do sentido, alheia à perda e à espectralidade do que não tem a forma da presença.

No entanto, Derrida termina sua análise do texto hegeliano antes de passar ao terceiro e último momento da representação, subsequente à rememoração e à imaginação: a memória [*Gedächtnis*]. Nela a inteligência dispõe integralmente de suas representações na medida em que os signos são apreendidos como nomes. O nome é a representação simples, sem intuição ou imagem e, por isso, é a Coisa [*Sache*] tal como se apresenta no reino da representação. Segundo o exemplo de Hegel, no nome "leão" não precisamos nem da intuição do próprio animal e nem da imagem mental dele. Daí a afirmação de que "é em nomes que pensamos"⁶⁴¹, é por meio deles que o pensamento supera o âmbito da representação. A inteligência alcança seu máximo ponto de extrusão [*Entäusserung*] no nome, ele "é a exterioridade da inteligência nela mesma"⁶⁴², que suspende qualquer recurso a um referente externo à linguagem. Primeiro, a memória é reprodutiva, identificando o nome à Coisa mesma e criando um espaço de nomes interligados através dos quais pensamos. Contudo, seguindo o processo de despojamento da imediatidade do ser pela inteligência, que revela aquela como sempre já mediado por esta, da sensação ao signo, a intuição do nome ainda pode ser separada do seu significado, como produto da inteligência. "Enquanto a conexão dos nomes reside no significado [*Bedeutung*], a ligação deste com o ser, como nome, é ainda uma síntese"⁶⁴³ e a superação da diferença entre significado e nome, então, se dá na memória mecânica, momento "reificado" da inteligência necessário para que se dê a unidade especulativa entre objetividade exterior e significado. No "saber de cor" [*auswendig*] de um texto a inteligência se põe como ser, coisa, na medida em que consiste no "laço vazio" [*leere Band*] que liga a série de nomes enquanto "palavras sem sentido"⁶⁴⁴. A reificação do Eu nesse ser abstrato, a

⁶⁴¹ Hegel, 1995b, p. 254.

⁶⁴² Ibid.

⁶⁴³ Ibid., p. 256.

⁶⁴⁴ Ibid.

inteligência, reduzida à identidade entre significado e objetividade exterior na memória mecânica, sofre um esvaziamento de sua subjetividade, tal como a entendemos, enquanto intencional e representativa.

Essa identidade extrusada da subjetividade com a objetividade da palavra sem sentido na memória mecânica se mostra como o elemento na base da atividade do pensamento. "A *memória*, dessa maneira, é a passagem para a atividade do *pensamento*, que não tem mais *significado* [Bedeutung]"⁶⁴⁵. Esta afirmação que facilmente poderia passar batida deve ser compreendida literalmente: a perda do significado, como aquilo que sustentava a riqueza interior da subjetividade representativa, é o elemento crucial na passagem ao pensamento. O significado não foi apenas perdido como referência externa, mas também como interna, como produto da inteligência na conexão dos nomes como algo exterior a eles. Com isso, poderíamos dizer que este ponto inerte e sem significado em que se unem inteligência e objetividade é o que se tornou no pensamento aquilo que antes figurava como referente exterior. Este agora se manifesta como certa opacidade e intransparência linguísticas que animam o pensamento não mais compreendido finitamente, como articulação de representações mentais, subjetivas. Para que haja pensamento é necessária a passagem por um momento de dispêndio absoluto com a perda do significado como algo claro e garantido pela subjetividade interior. Esta perda é permanente e altera aquilo mesmo que entendíamos por inteligência como figura do espírito até então, contrariando a compreensão teleológica padrão, na qual o espírito se manteria sempre já o mesmo após o retorno de sua exteriorização. Com isso, o conceito especulativo, como aquilo que orienta o pensamento, nada teria a ver com um significado ou esquema categorial formal e exterior àquilo a que ele forma, como na concepção ainda representativa de Kant. Sua linguagem, como afirma Lebrun, "em oposição à da misticidade, abole toda profundidade (...) é a autossupressão da expressão"⁶⁴⁶. E, se é possível falar em *telos*, fim do espírito em Hegel, é somente como a abolição da ilusão de profundidade em um significado último, como nos diz o último parágrafo da FE sobre o fim [*Zweck*] do espírito: "Seu fim é a revelação da profundidade [*die Offenbarung der Tiefe*], e essa é o conceito absoluto: esta revelação é, com isso, a supressão

⁶⁴⁵ Ibid., p. 258.

⁶⁴⁶ Lebrun, 2006, p. 89-90.

de sua profundidade"⁶⁴⁷.

Proposição especulativa e crítica do juízo

No entanto, não pretendemos apenas recuperar Hegel contra Derrida, mas mostrar que desconstrução e dialética podem lançar luz uma sobre a outra e permitir-nos reconhecer a similaridade de suas estratégias de crítica. Ambas orientam suas críticas à metafísica como crítica à assunção de uma gramática naturalizada pelo pensamento. Se tomarmos a *différance* derridiana como a epítome das noções de escritura, traço, dispêndio sem reserva, etc., ela deve aparecer como o segredo obscuro de toda a história da filosofia, como ponto de origem e dissolução em torno do qual giraram todos os esforços de elaboração conceitual da filosofia.

(...) que a filosofia viva na e da *différance*, virando assim as costas para o mesmo, que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a *différance* (com um a) como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo⁶⁴⁸.

Seguindo a concepção saussuriana da linguagem como sistema opositivo-diferencial, Derrida interroga sobre a natureza da "diferença sem termos positivos", a partir da qual se estrutura a linguagem. A *différance* é este ponto fugidio em torno do qual o discurso se constrói, que podemos recuperar apenas a partir de seus traços deixados no texto, e que a metafísica procurou domesticar por meio de suas oposições. Entretanto, o núcleo da metafísica não é somente o estabelecimento de seus conceitos por oposição, mas principalmente a submissão do termo exterior ao pensamento (material, empírico, natural, aparente, etc.) pelo ideal (espiritual, conceitual, essencial, etc.). A *différance* deve ser reduzida a uma oposição conceitual que a identifique e determine como subordinada pelo pensamento. A ambiguidade do pensamento hegeliano residiria no fato de que este teria ao mesmo tempo formulado o mecanismo preciso de recalque da *différance*, a *Aufhebung*, ao mesmo tempo que a teria descoberto na figura do negativo somente para pô-la para trabalhar

⁶⁴⁷ Hegel, 2011a, p. 544.

⁶⁴⁸ Derrida, 1991, p. 50.

em função do sentido e do discurso novamente. Derrida reconhece até certo ponto a proximidade da desconstrução com a dialética⁶⁴⁹, na medida em que a *différance* recalcada comparece como elemento central do sistema hegeliano enquanto negatividade. E, exatamente por isso, um dos objetivos principais da desconstrução era se distinguir da dialética por meio do caráter inconciliável da *différance*, de sua impossibilidade de ser resolvida em um terceiro termo a partir de sua transformação em contradição.

Eu tentei distinguir a *différance* (na qual o "a" marca, entre outros aspectos, o caráter produtivo e conflitivo) da diferença hegeliana. E isso justamente no ponto em que Hegel, na grande *Lógica*, só determina a diferença como contradição a fim de resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica (...) esse caráter conflitivo da *différance* – que não se pode chamar de "contradição" senão sob a condição de a demarcar, por meio de um árduo trabalho, da "contradição" de Hegel – não se deixa jamais superar [*relever*] totalmente⁶⁵⁰.

Derrida segue o mesmo prognóstico deleuziano de que a diferença seria mais e não menos do que a contradição, procurando implodir o sistema hegeliano em nome da irresolubilidade da *différance* escondida sob a determinação da negatividade abstrata própria da *Unterschied*. No entanto, Derrida não aborda em nenhum momento a apresentação hegeliana da contradição efetuada na CL e muito menos reconhece a proximidade da estratégia hegeliana de supressão das oposições da metafísica operada na doutrina da essência. Como afirma De Boer "ao passo que Hegel, em suma, defende que oposições ontológicas resultam da negação de sua unidade implícita, Derrida argumenta que oposições aparentes resultam da negação de sua diferença insolúvel"⁶⁵¹. Contudo, a unidade especulativa na qual a contradição é superada em Hegel não preexiste à cisão a partir da qual a oposição e a contradição constituem-se. Para Hegel, a oposição e a contradição, determinações que Derrida mobiliza sem diferenciação, já sempre são inscrições discursivas

⁶⁴⁹ "Hegel é também o pensador da diferença irreduzível (...) último filósofo do livro e primeiro pensador da escritura", Derrida, 2013, p. 32; "Não concluiremos jamais a leitura ou a releitura do texto hegeliano e, de uma certa maneira, não tenho feito outra coisa do que me explicar sobre essa questão. Creio, na verdade, que o texto de Hegel é necessariamente fissurado; que ele é mais do que a clausura circular de sua representação, que ele é outra coisa que não essa clausura (...) Ele produz, necessariamente, uma potente operação de escrita, um resto de escrita, cuja estranha relação com o conteúdo filosófico é preciso reexaminar", Derrida, 2001, p. 85-86.

⁶⁵⁰ Derrida, 2001, p. 50-51.

⁶⁵¹ De Boer, 2011, p. 602.

constituídas pela impossibilidade de pensar o mesmo, ou seja, a identidade de modo abstrato. Neste sentido, Derrida, ao distinguir o mesmo do idêntico realiza um movimento similar ao da dialética da identidade, já que a vinculação da *différance*, produtora das diferenças e oposições do discurso, ao mesmo faz com que este se assemelhe à identidade que se revela ser indissociável da diferença.

A própria crítica da metafísica de Hegel apresenta-se em diversos momentos como crítica à metafísica oculta na estrutura predicativa da proposição. A seção mesma dedicada à identidade abstrata na doutrina da essência nos fornece um exemplo de como a assunção sem crítica de que a forma lógica da proposição seria adequada à apresentação da verdade revela como "saber o que se diz é muito mais raro do que se acredita"⁶⁵². Como vimos, na segunda observação desta seção Hegel discute "a primeira lei do pensar, a proposição da identidade [*Satz der Identität*]"⁶⁵³. Ali ele argumenta que a proposição $A = A$ seria uma expressão vazia e sem conteúdo e que quem procurasse manter a identidade como algo diverso da diversidade já estaria dizendo, sem se dar conta, que a identidade é algo diverso (da identidade). Toda predicação contém o momento da diferença entre sujeito e objeto, o que também seria comprovado pela frustração de alguém que ao perguntar o que seria, por exemplo, uma planta recebesse a resposta: uma planta é ... uma planta. "Na *forma da proposição*, na qual a identidade está expressa, está, portanto, *mais* do que a identidade simples, abstrata"⁶⁵⁴. O *A* é demanda algo diverso como predicado, uma diferença é necessária para que a identidade não seja abstrata. Se nada é dito a identidade contradiz a si mesma, se nulifica e revela-se a negação autorelativa de que fato ela é. Em $A = A$, a diferença está recalcada e o reconhecimento de que a diferença é dita quando procuramos diferenciar a identidade do diverso ou recorreremos ao fenômeno (algo diverso) para lhe dar sentido implica na dissolução da identidade abstrata que demonstra ser uma "diferença absoluta de si mesma"⁶⁵⁵. Portanto, a proposição da identidade fracassa enquanto exposição da verdade da identidade abstrata como lei e forma do pensar, uma vez que há diferença figura como excesso intrínseco à forma da proposição.

Este excesso que o pensamento comporta em relação à proposição é

⁶⁵² Hegel, 1997b, p. 113.

⁶⁵³ Hegel, 2017, p. 58.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 61.

extraordinariamente apresentado no prefácio da FE quando Hegel trata da proposição especulativa.

a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque [*Gegenstoß*] na relação sujeito-predicado. (...) conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói⁶⁵⁶.

É perceptível como Hegel retoma na discussão sobre a proposição da identidade os mesmos termos que utiliza aqui para se referir ao conflito entre a forma da proposição em geral e a unidade do conceito. Ou seja, todo o desenvolvimento das puras determinações de pensamento da CL é indissociável da crítica à metafísica implícita na sintaxe proposicional. A unidade concreta do conceito se manifesta dissolvendo a identidade do juízo predicativo. O pensamento conceitual e especulativo é apresentado em contraposição ao pensar raciocinante, termo abandonado nas obras seguintes e que é equivalente ao pensamento representativo. Primeiro, o pensar raciocinante é caracterizado pelo seu comportamento negativo em relação ao conteúdo, é pura reflexão no Eu vazio, que não reconhece esta negatividade como consistindo na negatividade do próprio conteúdo, e assim tudo aniquila⁶⁵⁷. Por isso, seu conteúdo consiste de representações autônomas que se relacionam de modo exterior como sujeito e predicado no juízo. "O Si é um *sujeito* representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado"⁶⁵⁸. Este sujeito torna-se a base rígida e imóvel a que os predicados se vinculam e desvinculam. Já no pensamento conceitual a base firme que o raciocinar tinha no sujeito vacila e esse próprio movimento de perda de base do sujeito constitui o conteúdo e suas diferenças.

Com a proposição especulativa, o pensamento representativo "é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque [*Gegenstoß*]"⁶⁵⁹. Os exemplos dados de proposições

⁶⁵⁶ Hegel, 2011a, p. 63-64.

⁶⁵⁷ Seria muito fácil reconhecer aqui uma figura precursora da desconstrução afeita ao idealismo subjetivo e ao romantismo que Hegel tem em mente. Entretanto, a desconstrução é operada a partir de análises exaustivas do próprio texto, a negatividade e derrisão do texto é totalmente imanente, supostamente sem recurso à reflexão exterior e distanciada de um leitor.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 62.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 63.

especulativas são "Deus é o ser" e "o efetivo é o universal". Ao contrário dos juízos qualitativos⁶⁶⁰, em que o predicado é um acidente dentre outros do sujeito fixo, como "esta rosa é vermelha", no juízo "Deus é o ser". Assim, o predicado é essencial, não apenas um acidente, e parece dissolver nele aquilo que tomávamos como sendo o próprio sujeito. O pensar, ao invés de progredir com a lista de predicados, é freado com a perda do sujeito e é obrigado a repensá-lo, a refletir sobre ele. O movimento de retorno a si do sujeito, do conceito especulativo, é pensado a partir da perda, do encontro com uma resistência ao entendimento e à elaboração usual de sentido. Não é por outro motivo que as passagens dialéticas têm a forma de uma proposição especulativa, uma sentença que abre um buraco no texto com sua opacidade e seu contrassenso, como "o espírito é um osso" ou mesmo "a inteligência, como memória mecânica, não tem significado". Este contrachoque que freia o entendimento é retomado na doutrina da essência como o eixo do movimento reflexionante, de posição e pressuposição, como vimos. Este movimento tem a negatividade absoluta como motor de uma indeterminidade que salva a identidade do conceito especulativo de se tornar uma identidade abstrata ou, porque não, uma pura presença transparente a si do espírito, que necessariamente faria com que o pensamento recaísse na abstração do modo raciocinante⁶⁶¹.

O tema da proposição especulativa não aparece mais enquanto tal nas obras seguintes de Hegel. Seria possível dizer que sua apresentação no prefácio da FE ainda consistia em uma consideração demasiado abstrata, já que sua verdadeira realização só poderia ter lugar no movimento de autodeterminação do sistema. No entanto, ela nos indica de modo mais preciso e pontual a limitação da linguagem para Hegel. De fato, pensamos apenas em nomes, palavras, que não podem ser tomados como meio transparente de expressão de um sentido prévio, ao menos não do ponto de vista do autodesenvolvimento do conceito especulativo. No entanto, o pensamento opera dissolvendo a forma predicativa da proposição. Ele é animado por aquilo que nele não tem a figura do sentido, mas ao mesmo tempo é indissociável dos nomes e palavras com os quais pensamos. E, portanto, ao contrário do que

⁶⁶⁰ Estes seriam juízos empíricos, no nível do ser, em que o sujeito é o singular e o predicado é o universal sem nenhum tipo de mediação e que, por definição, nunca poderiam figurar como exemplos de proposições especulativas.

⁶⁶¹ Ou como afirma Mabile: "Há, no interior mesmo da metafísica hegeliana, um risco de indeterminação que se deve assumir e sempre esconjurar. Cada vez que Hegel chega a um momento de perfeição em que a identidade parece fechar-se em si mesma para um gozo autárquico, é a negação dessa identidade que salva o absoluto da abstração e da indeterminação", Mabile, In: Goddard, 1999, p. 170.

Derrida imaginava, esta negatividade absoluta tem uma familiaridade muito maior com a fugidia *différance* do que com qualquer termo que poderia ser simplesmente reduzido a uma diferença opositiva inscrita no discurso.

Dêixis e Dialética

A resposta à questão – Como o infinito se torna finito? – é, com isso, esta: que não há um infinito que seja inicialmente infinito e que apenas depois se torna finito, que necessita sair para a finitude, mas que ele já é, por si mesmo, tanto finito quanto infinito. (...) Na autonomia daquele infinito e daquele finito, pelo contrário, aquela questão coloca um conteúdo não verdadeiro e contém já dentro de si uma relação não verdadeira do mesmo. Por isso, não é preciso respondê-la, mas, antes, é preciso negar as pressuposições falsas que ela contém, isto é, negar a própria questão⁶⁶².

No entanto, se enfatizamos a proximidade entre desconstrução e dialética em suas estratégias de crítica da metafísica, foi para mostrar que aquela lança luz sobre esta, a ponto de afirmarmos que a própria crítica francesa do pensamento dialético criou as condições para uma melhor apreensão das figuras do negativo e da opacidade linguística do pensamento em Hegel. Tal procedimento não deve levar à conclusão de que dialética e desconstrução são formas de crítica redundantes. Apesar de encontrarmos em ambas um processo reflexivo de posição de pressupostos que dissolve as condições das oposições do entendimento, Derrida decisivamente abandona o horizonte sistemático das conciliações hegelianas e da *Aufhebung*. A *différance* é o derradeiro ponto de resistência ao sentido e ao sistema, cuja integração é pensada como investimento que posterga infinitamente a conciliação sistemática na medida em que também a alimenta. Ela é o inominável negativo liberado da identidade que a prende à compulsão sistemática que dela se alimenta como um vampiro⁶⁶³. Por mais que a *différance* se aproxime muito da negatividade como ponto de dissolução e constituição das diferenças

⁶⁶² Hegel, 2016, p. 159.

⁶⁶³ Cabe notar que os ecos marxianos da autovalorização do capital de fato sugerem um deslocamento da crítica da economia-política para o âmbito do signo, remetendo ao trabalho que será posteriormente realizado por seu colega Jean Baudrillard: *Para uma crítica da economia política do signo* (1973).

opositivas do pensamento representativo, ela deve emperrar o movimento de reapropriação desta pura diferença pela *Aufhebung*. Deste modo, no fim das contas, a *différance* é o "mesmo" que bloqueia o desenvolvimento dialético em nome da dissolução de qualquer unidade que possa emergir. Não há lugar para uma unidade disjuntiva do mesmo, mas somente para a dissolução *ad hoc* do sentido: desconstrução dos conceitos que, enquanto tais, sempre seriam marcados pela tentativa de reapropriação da perda absoluta na presença da representação significativa.

A posição derridiana atesta, assim, um retorno à diferença como figura pré-dialética cuja função paralisante é bastante similar às críticas à fraseologia especulativa da geração seguinte à de Hegel. O recurso nominalista à dêixis aparece nos textos de Feuerbach e Stirner justamente como dispositivo de bloqueio da dialética e da integração da singularidade à universalidade compulsória do sistema. Recorreremos à leitura de Paulo Arantes em *Ressentimento da Dialética* para mostrar como os protestos dos jovens hegelianos contra a dialética especulativa hegeliana já operavam uma função similar à da *différance* derridiana na medida em que insistiam na irreduzibilidade do singular ao universalidade do conceito especulativo. De modo similar à Derrida, a linguagem é o campo em que a lógica hegeliana é desativada, mas por meio do apelo a um recurso que o próprio Hegel critica no início da FE: os dêiticos como termos linguísticos de referência singular a coordenadas espaço-temporais não linguísticas. A referência, cuja supressão no dispositivo derridiano de bloqueio da dialética foi possibilitada pela virada linguística no século XX, torna-se o eixo principal da estratégia de bloqueio por Feuerbach e Stirner.

Nosso interesse em recuperar a leitura arantiana deve-se não somente ao fato de que estes foram precursores da estratégia de parte do pensamento francês da segunda metade do século XX, mas porque tal leitura demonstra como Arantes, que, como Marx, parece ter abandonado o discurso filosófico, de fato, como afirma Safatle, na verdade "precisa operar com certa 'filosofia implícita', no sentido de um sistema de pressuposições que, por alguma razão, não pode por enquanto passar à posição"⁶⁶⁴. Bento Prado também já havia afirmado isso ao seu modo no prefácio ao livro, mas indicando os textos em que confronta a "deshegelianização" do marxismo em Althusser e Colletti⁶⁶⁵. Trataremos, no entanto, do

⁶⁶⁴ Safatle, 2019, p. 259.

⁶⁶⁵ Cf. Prado Júnior, In: Arantes, 1996, p. 14.

texto *Entre o nome e frase*, já que ali o grande problema parece ser o retorno a figuras pré-dialéticas na geração seguinte a Hegel, que ressoaria "nossa época presente, que imaginava estar para além da dialética [quando] voltava na verdade às múltiplas figuras do aquém da dialética"⁶⁶⁶ como consequência da virada linguística tanto na filosofia francesa contemporânea como no neopragmatismo anglo-saxão e alemão.

Neste penúltimo dos quatro ensaios que encerram o livro em um apêndice que explicitamente gira em torno da *Ideologia Alemã* de Marx, reencontramos uma operação comum a muitos dos textos do *Ressentimento da Dialética* que consiste em remeter certos "sintomas" textuais e certos temas ao redor do pensamento dialético na Alemanha às condições sócio-históricas nos quais se encontravam estes intelectuais. No entanto, não se trata apenas de uma recondução dos problemas filosóficos à sua real base material, como se fosse o caso de encontrar as verdadeiras motivações de classe por detrás das formulações puramente abstratas dos intelectuais alemães. Trata-se, na verdade, de ressaltar uma homologia entre pensamento e estrutura social por meio do modo como a negatividade social transmuta-se em compensação simbólica nos protestos anti-sistemáticos contra o pensamento especulativo, refratando o conteúdo social no interior das formulações estritamente filosóficas.

Entre o Nome a Frase revela uma patente proximidade com o tipo de crítica filosófica de Hegel. Retorna o tema do niilismo e do ceticismo reencarnado no nominalismo oitocentista de Feuerbach, Stirner e Kierkegaard⁶⁶⁷ e a sugestão da organização do niilismo parece insistir como uma modulação do problema hegeliano da superação da negação simples ou indeterminada pela negação absoluta ou negação determinada do "espírito de contradição organizado". Veremos como a almejada superação da frase especulativa pela singularidade designada pelo Nome em Feuerbach e Stirner se dará por um bloqueio da dialética, um regresso a má-infinitude do paradoxo. Arantes operará de modo similar à crítica hegeliana do pensamento da finitude que se imobiliza na negatividade abstrata por não implicar o negativo na estrutura daquilo que é por ele negado, já que no resultado não está contido aquilo de que resulta. Tal bloqueio da negação dialética resultaria em um idealismo ainda mais arraigado

⁶⁶⁶ Safatle, 2019, p. 255.

⁶⁶⁷ Centrar-nos-emos no embate com Feuerbach e Stirner, uma vez que Kierkegaard aparece de modo muito lateral e subsidiário frente à discussão com os jovens hegelianos.

baseado em uma compensação simbólica de uma impotência real por meio da fetichização da frase e estilização da negatividade, esta que, com isso, perde sua potência socialmente transformadora.

O ensaio se inicia retomando a problemática dos jovens hegelianos no início da década de 1840, "os ideólogos alemães", segundo Marx, que, em sua intentada revolução discursiva, opunham o Nome, "a palavra concreta", à abstrata Frase da exposição especulativa. A escolha da especulação de cunho hegeliano como o aspecto a ser combatido pela nova crítica tinha, porém, como pano de fundo a verborragia e a imprecisão terminológica da classe literária alemã como alvo. A revolução liberal de 1830 na França teria inundado o ideário alemão de citações ao republicanismo e ao constitucionalismo misturados com reminiscências da afetação da especulação filosófica alemã e referências a um socialismo mal compreendido⁶⁶⁸. Este "imbróglie fraseológico" contribuiria para o anti-intelectualismo latente dos jovens hegelianos.

A escolha da exposição [*Darstellung*] especulativa como o núcleo do embate, o parricídio da esquerda hegeliana, se deu por conta da primazia que o sistema e o conceito ali exerciam sobre o indivíduo e o singular. Para Arantes, o eixo da oposição do Nome à Frase se dará pela oposição da Dêixis à Dialética, tanto em Feuerbach como em Stirner. Primeiro, Arantes confronta a interpretação feuerbachiana da dialética da certeza sensível, presente no ensaio *Para uma crítica da filosofia de Hegel*⁶⁶⁹, de 1839, com o próprio texto do primeiro capítulo da FE. Ele ressalta o uso que tanto Feuerbach como Hegel fazem dos dêiticos (termos como "agora", "hoje", "aqui", "ali", etc.), *embrayeurs* (Jakobson) ou indicadores de ostensão (Benveniste), apontando que ambos teriam se equivocado. Estes não seriam nem nomes próprios, como queria Feuerbach, e nem universais, como queria Hegel. Feuerbach afirma

⁶⁶⁸ "Também a literatura alemã trabalhava sob a influência da excitação política em que toda a Europa tinha sido lançada pelos acontecimentos de 1830. Um constitucionalismo mal digerido ou um republicanismo ainda menos digerido eram pregados por quase todos os escritores à época. Tornou-se cada vez mais habitual, particularmente para os tipos inferiores de *litterati*, compensar a falta de perspicácia das suas produções com alusões políticas que certamente atraíam a atenção (...) A fim de completar a confusão de ideias reinantes depois de 1830 na Alemanha, com estes elementos de oposição política misturavam-se recordações universitárias mal digeridas de filosofia alemã e respingos mal compreendidos de socialismo francês, particularmente, de Saint-Simonismo", Marx, K.; Engels, F. *Revolução e Contra-Revolução na Alemanha*, Capítulo 2 - O Estado Prussiano, Em:

<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1852/revolucao/cap02.htm>>. Acesso em: março 2021.

⁶⁶⁹ In: Feuerbach, 1960. Este é o primeiro texto em que Feuerbach, ex-aluno de Hegel e que 4 anos antes o havia defendido em sua crítica do *Antihegel* de Bachmann, rompe com Hegel e se apresenta como opositor ao negar a identidade dialética entre ser e pensamento. Cf. Löwith, 2014, p. 86-87.

que a dialética da certeza sensível é uma pregação para convertidos, ela não seria convincente à certeza sensível, à consciência que toma o sensível e o singular como o real, mas somente ao pensamento certo de si que assume de antemão o universal como o real. Referindo-se à exposição hegeliana, Feuerbach afirma que

Mas, isto é, então, uma refutação dialética da realidade da consciência sensível? É, assim, provado que o universal é o real? Sim, é claro, para quem de antemão já está certo que o universal é o real, mas não para a consciência sensível, para nós que nos encontramos ou nos situamos neste ponto de vista e queremos ser convencidos da irrealidade do ser sensível e da realidade do pensamento!⁶⁷⁰

Antecipando o tom da crítica que o jovem Marx fará à Hegel, Feuerbach denuncia a redução do ser ao ser pensado, a demissão da realidade do sensível e do singular de antemão na medida em que se assume que "o mais verdadeiro é a linguagem"⁶⁷¹. Que o agora se mostra ora noite ora dia, o aqui ora uma árvore ora uma casa, ou seja, o desvanecimento da referência, revelaria na verdade o momento falso da própria linguagem incapaz de exprimir o verdadeiro, o singular. "É uma refutação da linguagem que a consciência sensível encontra neste fato, e não uma refutação da certeza sensível"⁶⁷². É por isso que ele afirma que "para a consciência sensível todas as palavras são nomes próprios"⁶⁷³, para ela não só os dêiticos, mas todas as palavras só teriam realidade e verdade na medida em que se referissem diretamente à singulares e ao sensível.

No entanto, Arantes concede a Hegel que "os embrayeurs não são nomes próprios", mas sim, como afirma Benveniste, um "conjunto de signos 'vazios', não referenciais com relação à 'realidade', sempre disponíveis, e que se tornam 'plenos' assim que um locutor os assume em cada instância do seu discurso"⁶⁷⁴. O recurso à definição de Benveniste possibilitará que ele também não tome o partido diretamente da exposição hegeliana ao apontar que os dêiticos também não são universais, mas termos vazios e indiferentes cuja significação é pontual, pois se altera conforme a posição do locutor no tempo e no espaço⁶⁷⁵.

⁶⁷⁰ Feuerbach, 1960, p. 37.

⁶⁷¹ Hegel, 2011a, p. 88.

⁶⁷² Feuerbach, 1960, p. 38.

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ Benveniste, 2005, p. 280.

⁶⁷⁵ Cf. Arantes, 1996, p. 400, nota 10. No entanto, vale lembrar que, apesar do caráter pontual e singular da significação dos indicadores de ostensão, neste momento da FE, o universal vale somente como aquilo que permanece diante da abstração da particularidade sensível, não excluindo o fato de que sua significação

De qualquer modo, isso ainda aproximaria Hegel de Benveniste, já que o passo seguinte da dialética da certeza sensível é o reconhecimento de que os dêiticos dependem de uma referência ao "locutor", ao Eu, como a instância de enunciação que subsiste no desvanecimento da referência "objetiva". Deste modo, haveria uma auto-referência implícita no uso dos dêiticos que aparentemente favoreceria Hegel por atestar a necessária mediação "fraseológica" do singular. Como sabemos, da dialética dos dêiticos referindo-se ao objeto Hegel passa para a dialética de sua referência ao Eu e em seguida à dialética da dêixis como indicação, o mudo apontar, derradeira negação da própria linguagem. O motor desta dialética da certeza sensível em Hegel é o desajuste entre designação e significação, em que a imediatidade buscada pela designação resulta em um contínuo desvanecimento do referente da significação, o isto indexado pelo aqui e agora que se revela um não-isto. Deste modo, a contradição e a negatividade experimentada pela consciência no objeto passa para aquilo que lhe serve de medida e norma, obrigando-a a reconfigurar sua própria figura. É justamente esta dialética que Feuerbach busca interromper. Contra a eliminação hegeliana dos *embraceurs* como os "índices nominais responsáveis pela articulação da palavra antropológica"⁶⁷⁶, da "parte do homem"⁶⁷⁷, do indivíduo contra o sistema especulativo que o apaga, a dialética deve ser emperrada por meio da ênfase na designação contra qualquer implicação ou conciliação que possa haver entre a infabilidade do singular visado e a universalidade de sua significação.

Aqui é possível adicionar, acompanhando o espírito hegeliano de Arantes, que justamente por tomar o singular como o mais real e verdadeiro e nisso não atentar que se está – vejam só – falando e pensando sobre o singular, o idealismo criticado por Feuerbach se aprofunda e se oculta em seu pensamento, pois, assim como na velha metafísica criticada por Hegel, as determinações de pensamento são tomadas como determinações do ser, o que ocorre também no materialismo sensualista que toma o sensível e o singular imediatamente como o verdadeiro. Isto se manifesta de forma mais clara na oposição feuerbachiana do Nome à frase especulativa. O Nome para Feuerbach é o Homem, cujo caráter paradoxal de sua dupla

particular se dê de modo pontual.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 390.

⁶⁷⁷ "O filósofo precisa acolher no texto da filosofia a parte do homem que não filosofa, que antes está contra a filosofia, que combate o pensamento abstrato, ou seja, tudo aquilo que Hegel rebaixa à condição de nota", Teses provisórias, In: Feuerbach, 1960, p. 116.

função é evidente. O Homem é o "Nome novo (...) designação da realidade suprema"⁶⁷⁸, não como a consciência de si da antiga filosofia, que seria "uma abstração sem realidade, separada como é do homem"⁶⁷⁹. O Nome "Homem" teria por função designar, e não significar, a realidade suprema do homem de modo que, parodiando a crítica hegeliana da forma proposicional, o Homem não se esgota em seus predicados.

Quando se fala do cidadão, do sujeito, do membro da família, da pessoa, trata-se também, na verdade, apenas de uma e mesma essência [*Wesen*], o Homem, apenas em outro sentido, apenas em outra qualidade⁶⁸⁰.

De um modo um tanto hegeliano, o Homem é tanto o indivíduo, singularidade designada pelo "nome de todos os nomes", mas é também o gênero, a forma humana.

A bela imagem é contente de si mesma, tem necessariamente alegria de si mesma, reflete-se necessariamente em si mesma. Vaidade é apenas quando o homem namora sua própria forma individual, mas não quando ele admira a forma humana. Ele deve admirá-la; não pode conceber nenhuma forma mais bela, mais sublime que a humana. Certamente, todo ser ama a si mesmo, a sua essência, e deve amá-la⁶⁸¹.

O resultado dessa ambiguidade é uma especularidade profunda que oblitera toda verdadeira alteridade e singularidade. Ao enfatizar o singular como o lado verdadeiramente real contra a linguagem e a fraseologia, Feuerbach acaba por ocultar que o que trata como sendo o mais singular é na verdade ainda palavra, frase e universalidade, projetando de modo acrítico o universal no singular. A regressão frente a dialética reside na decorrente fetichização da frase que não se toma por frase já que acredita designar o mais singular, o "nome de todos os nomes". É esta frase que maldiz a si mesma e se toma pelo singular que está na base da afirmação de Marx, na qual se inspira Arantes, de que os jovens hegelianos "esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias"⁶⁸².

O pensamento stirneriano não operaria de modo tão diferente. O nominalismo constituirá o fio condutor da continuidade entre Stirner e Feuerbach deslocando a ênfase do embate entre antropologia e anti-humanismo. Porém, como veremos, no lugar do

⁶⁷⁸ Ibid., p. 123.

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Ibid., p. 124.

⁶⁸¹ Feuerbach, 2007, p. 39

⁶⁸² Marx, 2007, p. 84.

sensualismo feuerbachiano, nos depararemos com a antinomia e o paradoxo como dispositivos centrais de Stirner. Arantes se concentra principalmente na resposta de Stirner à resenha de Feuerbach sobre sua obra maior *O Único e a Sua Propriedade*. Assim, como Feuerbach, ele opõe o Nome à Frase, no entanto, ele acredita que o Homem de Feuerbach é ainda um conceito que oblitera a "parte do homem", "real e individual". Stirner teria uma maior consciência sobre a frase que se toma por singularidade, reconhecendo a universalidade que se impõe no conteúdo e na determinidade do conceito Homem como um universal. Sua saída será a da explosão da frase pelo Nome que realiza aquilo que o Nome feuerbachiano não conseguia realizar, a verdadeira designação da singularidade indefinível e indeterminável, isenta de conceitualidade. "O 'Único' é o *absolut Dieses* [absoluto isto] explosivo que passa a ocupar o lugar do indicador de ostensão 'eu', do locutor latente da *Meinung* (visada)"⁶⁸³. Assim, qualquer universalidade e encadeamento conceitual que o Nome "Homem" poderia implicar estaria cortado pela raiz com o Nome "Único", que realizaria um bloqueio de fato da dialética entre designação e significação. "O que Stirner diz é uma palavra, um pensamento, um conceito; o que ele visa não é nem uma palavra, nem um pensamento, nem um conceito; o que ele diz não é o visado e o que ele visa é indizível"⁶⁸⁴. Ao invés de recusar o impasse como mera "querela de palavras" como faz Feuerbach, a contradição entre o querer dizer e o dito, o visado e o expresso, retorna, já que o dispositivo não é mais o recurso ao sensível como objeto singular, mas a singularidade do eu como dêitico. Porém, a contradição retorna para simplesmente se desfazer e emperrar no paradoxo e na antinomia irreconciliável. Poderíamos dizer que deste modo, Stirner, ao dispensar o recurso ao sensível e, com isso, não identificar as determinações de pensamento diretamente com o ser, como Feuerbach, passa do ponto de vista metafísico ao transcendental, no qual o sujeito está no centro, o dêitico refere-se ao eu e não mais aos objetos, como no segundo momento da dialética da certeza sensível hegeliana. O eu como Único é o visado indizível que não se deixa duplicar como nome, não se deixa determinar como pensamento, como na indagação de Stirner: "você pode se definir? Você é um conceito?"⁶⁸⁵. Tal designação do Único emperraria qualquer tentativa de fundamentação do pensamento em si mesmo e o

⁶⁸³ Arantes, 1996, p. 390.

⁶⁸⁴ Stirner, 1986, p. 149. Diferença considerável frente à tradução de Arantes que diz "o que ele diz não é o que ele quer dizer". No original: "Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar".

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 150.

consequente desenvolvimento em sistema, atestando que as frases seriam apenas frases e realizando o intento feuerbachiano de revelar a incapacidade da linguagem para exprimir o singular.

O bloqueio stirneriano da dialética seria então "mais dialético", uma recuperação da contradição a fim de não desenvolvê-la, mas de dissolvê-la no Nada do Eu. Daí porque Arantes daria uma certa ênfase a Stirner⁶⁸⁶ por estilizar "a nulidade política alemã" ao fundar sua causa no Nada, "*Ich hab' Mein Sach auf nichts gestellt*"⁶⁸⁷. Nesta "dialética" puramente negativa, que resulta simplesmente em nada, ecoam os temas do niilismo e do ceticismo e seu espírito de contradição desorganizado, que figuravam na terceira seção do livro de Arantes como sintomas textuais da condição do intelectual na Alemanha atrasada. Não é por outro motivo que Arantes procurará compreender a explosão stirneriana da frase por meio do caráter paradoxal das formulações autodestrutivas dos cétricos. O ponto em comum é a expressão de um conteúdo que contradiz sua forma, o que retoma a inadequação da forma proposicional ao conteúdo absoluto no interior da proposição especulativa, mas em vista da paralisação da dialética. A transformação da contradição em paradoxo seria semelhante à autodissolução da forma cética devido a uma operação que Russell identificava nos paradoxos lógico-matemáticos, a inclusão do todo como membro de um conjunto. Isto se verifica no argumento de Sexto Empírico de que

a fórmula 'não mais isto do que aquilo' diz que ela mesma, como o resto, não é preferível, e, portanto, se engloba ela mesmo no resto⁶⁸⁸ [...] dizemos que as expressões cétricas podem se destruir a si mesmas, pois elas estão compreendidas nas coisas às quais sua dúvida se aplica⁶⁸⁹.

Encontramos aqui o "fenômeno da auto-inclusão ou da auto-referência"⁶⁹⁰ que resulta na oscilação entre a falsidade do enunciado, caso o consideremos verdadeiro, e vice-versa, como também nas expressões de que "tudo é falso" ou "nada é verdadeiro". Esta oscilação é

⁶⁸⁶ "Essa redução discursiva (...), de cunho nominalista, encontrará em Stirner sua forma acabada e no paradoxo, sua arma crítica mais eloquente", Arantes, 1996, p. 397.

⁶⁸⁷ Referência ao poema *Vanitas! Vanitum vanitas!*, de Goethe, que intitula a introdução de *Único e a sua propriedade* e que literalmente significa "Fundei minha causa sobre nada", Stirner, 2009, p. 9. Ao que Arantes comenta: "O Nada de que fala a proposição fundamental do Único – *Ich hab' Mein Sach auf nichts gestellt* – possui na verdade um conteúdo, cujo movimento estiliza a nulidade política alemã", Arantes, 1996, p. 366.

⁶⁸⁸ Empiricus, 1997, p. 61.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 171.

⁶⁹⁰ Arantes, 1996, p. 393.

característica do paradoxo que manifesta a afasia cética, traduzida como não-asserção, a impossibilidade de assumir ou rejeitar qualquer asserção sobre algo⁶⁹¹. Aqui encontramos o mesmo reconhecimento da inanidade da linguagem frente ao verdadeiro que residiria no singular, como no nominalismo de Feuerbach e Stirner. O caráter auto-referente do dêitico Eu, como Único, lhe permite a formulação da asserção derradeira, que se "transforma em *Meinung* e declara não ser mais uma asserção, que se calou emudecida"⁶⁹². O emudecimento da linguagem e a recusa do falatório fraseológico dos intelectuais ecoa o anti-intelectualismo heideggeriano em uma linha similar de crítica da razão e dos ideais civilizatórios modernos⁶⁹³.

A estratégia de Arantes se mostra explicitamente articulada em termos hegelianos ao identificar o bloqueio niilista de Stirner da dialética como "negação indeterminada" e "negação simples".

Stirner generaliza o momento da *negação indeterminada* enquanto resultado da dialética bloqueada sob a forma paradoxal da orientação cética, ampliando assim o âmbito da autodestruição e do Nada de que há pouco falávamos (...) Este vaivém da negação simples caracteriza duplamente o Livro⁶⁹⁴.

A tentativa de superação da especulação dos jovens hegelianos é caracterizada como um regresso ao paradoxal e seus dispositivos arcaicos do dialético. A abordagem de Arantes parece sugerir que Feuerbach e Stirner, malgrado seus ataques ao formalismo da especulação, teriam regredido a um idealismo subjetivo de tipo kantiano como afirmação última de uma filosofia da finitude⁶⁹⁵. Feuerbach compartilharia com Kant a ênfase na exterioridade do sensível frente ao conceito, assim como em seu "ser-fora-um-do-outro" e, com isso, sua não

⁶⁹¹ Cf. Empiricus, 1997, p. 159.

⁶⁹² Arantes, 1996, p. 393.

⁶⁹³ "O conjunto destes desencontros e omissões define a originalidade, e os limites, da crítica stirneriana das ideias, que vem a ser uma crítica dos ideais civilizatórios (...) resumo: as ideias descentradas por essa *Verstellung* singular aparecem então como fraseologia (*Phraseologie, Phrasenmacherei*), fazendo-se nesta a experiência do teor ideológico daquelas", Ibid., p. 368.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 393.

⁶⁹⁵ "Na frase especulativa cristaliza-se a quintessência da *alienação discursiva* (...) Percepção redutora que devolve à especulação o formalismo — agora passado a limpo — que esta atribuíra à primeira Crítica (...) Essa *redução discursiva* (último avatar, às avessas, do formalismo assinalado por Hegel) encontrará em Stirner sua forma acabada", Ibid., p. 397. A vacuidade do universal e do conceito diante da realidade do singular é outro elemento bastante kantiano da redução discursiva se lembrarmos que "conceitos sem intuição são vazios".

implicação na linguagem, com a diferença de que a esquemática subsunção do sensível, explícita em Kant, se oculta sob o manto do materialismo antropológico. O deslocamento para o eu como dêitico privilegiado aproximaria Stirner de Kant por meio das antinomias, do paradoxo gerado pelo Único que revelaria o Nada na base do pensamento na autodissolução da linguagem incapaz de exprimir a singularidade do Eu. A crítica da má infinitude [*Schlecht-Unendlichkeit*], própria às filosofias da finitude, com sua repetição assintótica de um limite inalcançável e inominável, subjaz à abordagem de Arantes e Marx contra o "girar no vazio" da fraseologia suicida dos jovens hegelianos que não se reconhece como sintoma da realidade social. A anulação do pensamento em bloco e da possibilidade de reconhecer o nexos entre a negatividade especulativa e a negatividade social decorre da sintaxe da finitude que produz e se mantém nas operações de bloqueio da dialética. Para Arantes, o nominalismo de Feuerbach e Stirner parece se enquadrar no falso niilismo da dialética interrompida, cuja negatividade não implode a sintaxe da finitude e mantém intactas as formais e abstratas estruturas especulativas e sociais contra as quais protestam.

Há, portanto, um “falso” niilismo – ou “idealismo infeliz” –, cujo diapasão é dado pela “dialética” interrompida do finito e do infinito – cujos nós encontram-se expostos e desatados no primeiro livro da *Ciência da Lógica*. Em compensação, o “verdadeiro” niilismo – que só o idealismo dito objetivo leva a bom termo é o foco de um processo de implosão que Gérard Lebrun chamou de “*éclatement de la Finitude*”⁶⁹⁶.

A negatividade do singular e do finito permanece, no fim das contas, absolutamente separada do infinito e da universalidade da ideia e do sistema, o que os leva à sustentação da impossibilidade de qualquer horizonte possível de reconciliação. A concepção filosófica de um infinito verdadeiro, na base de um niilismo consequente, que leva o negativo para o interior do objeto, é o que implicitamente anima a crítica de Arantes ao bloqueio dialético operado pela dêixis, um infinito em ato⁶⁹⁷ realmente capaz de dissolver a sintaxe implícita da

⁶⁹⁶ Ibid., p. 246.

⁶⁹⁷ "Manejar essa dialética impressionante de um niilismo confiante, de uma ataraxia desesperada, exigiria, como Paulo Arantes pressente, uma reflexão sobre o infinito em ato, sobre destruições que são manifestações da infinitude e de seus processos", Safatle, 2019, p. 266. No entanto, gostaríamos apenas de indicar que se há uma latência do existente que se realiza na processualidade do infinito em ato, de uma perspectiva hegeliana, esta opera pela supressão da possibilidade, categoria secundária e abstrata que é característica do pensamento metafísico pré-crítico, como apresentado na seção 3.6, justamente como horizonte formal que bloqueia a atualização imanente do efetivo. Se a noção de possibilidade real se aproxima de uma concepção de emergência é somente na medida em que se dissolve no processo da necessidade relativa. Parece-nos que não é por outro motivo que a terminologia dos mundos possíveis é própria do retorno do discurso explicitamente

separação absoluta entre universal e singular.

Daí a importância de apresentar a contraposição entre o Nome e a Frase como um falso problema que oculta a profunda cumplicidade entre Feuerbach e Stirner em sua condição de intelectuais de vanguarda em um país atrasado, logo, com as ideias fora do lugar. Esta cumplicidade se manifesta na afasia como horizonte do pensamento, como princípio implícito de uma filosofia que "não fala pelo prazer de falar (...) mas para não falar, para pensar"⁶⁹⁸, um pensar mudo que guarda semelhança com aquele matutar do camponês como modelo filosófico heideggeriano⁶⁹⁹. Ou, que, de modo mais radical, afirma o fim do pensamento, "o Único é a palavra sem pensamento, ela não tem conteúdo de pensamento"⁷⁰⁰, o inefável *tout court*. Tal descrédito do pensamento e da linguagem, como vimos, está intimamente ligado à consideração da singularidade como o verdadeiro e real, o visado teria uma autonomia e subsistência própria e independente da universalidade do dito e do pensado. É esta autonomia do singular que sustenta o abuso da dêixis realizado pelos jovens hegelianos que acreditam com ela designar a verdadeira realidade por detrás das palavras, uma repaginação da função limitadora da coisa em si por meio de sua designação. Ora, é justamente a ontologia implícita que sustenta uma realidade positiva por detrás da representação subjetiva que é um dos alvos maiores da dialética hegeliana, a crítica da aparência do em si em um além inominável⁷⁰¹. A transcendência divina, origem da alienação humana em Feuerbach, sobreviveria disfarçada no materialismo dos jovens hegelianos no fetiche do singular como aquilo que não pode se dissolver no movimento de mediação conceitual ou social. Para Hegel, "o interesse particular, privado, já é um interesse social determinado e somente pode ser alcançado no âmbito das condições que a sociedade põe"⁷⁰². Assim como ao final da dialética da certeza sensível sua imediatidade se revela

metafísico da ontologia modal analítica contemporânea.

⁶⁹⁸ Feuerbach, 1960, p. 22.

⁶⁹⁹ Cf. Por Que Permanecemos na Província?, In: Arantes, 1996.

⁷⁰⁰ STIRNER, M. Parerga, Kritiken, Repliken, p. 152.

⁷⁰¹ "Este princípio da Dêixis (...) mal se sustentaria sem a aparente autonomia do singular (...) a dialética é precisamente a crítica dessa Aparência", Arantes, 1996, p. 395.

⁷⁰² Ibid. Ponto em que a leitura de arantina de Hegel se aproxima daquela de Brandom quando afirma que, para este, "toda constituição transcendental é uma instituição social", 2002, p. 48. Tal leitura difere daquela de Ruy Fausto, para quem "o campo de objetividades sociais, que é ao mesmo tempo um campo de possibilidades de pensar o social", 1987, p. 167, é introduzido somente por meio da substituição do conceito hegeliano pela prática em Marx, uma vez que, para Hegel, "a ideia objetiva à qual a ideia subjetiva se adequa não está mais submetida a nenhuma limitação 'material'", Ibid., p. 171.

necessariamente mediada por um eixo de coordenadas, de "aquis" e "agoras", o singular, o indivíduo, é sempre já mediado pela universalidade do social.

Deste modo, o singular e o imediato apareceriam como subsumidos e submetidos pela formalidade autárquica da fraseologia especulativa, o que se expressaria em afirmações como a de que diante da universalidade alcançada pelo espírito "a singularidade (...) se tornou tanto mais insignificante (...) a parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima"⁷⁰³. Para Arantes, tais passagens "anunciam o declínio da 'aura' da vida imediata"⁷⁰⁴, aura que os "nominalistas oitocentistas" tentarão recuperar por meio da dêixis contra a dialética. A restituição do imediato e do singular contra a formalização da Exposição sistemática da filosofia especulativa funcionaria como compensação intelectual da intensificação dos mecanismos cada vez mais ubíquos de mediação e equivalência da reprodução da sociedade burguesa no interior dos quais o imediato teria cada vez menos lugar. Seguindo o modelo de crítica da ideologia marxista da *Ideologia Alemã*, os jovens hegelianos veriam no desenvolvimento do discurso-categorial da *Darstellung* a forma invertida de suas relações e atividade material⁷⁰⁵, ou seja, da intensificação da mediação das relações sociais pelo estabelecimento das formas de vida burguesa. Daí a defesa da designação do singular que emperraria o desenvolvimento da Forma das "ciências filosóficas", "ele [o Único] põe um fim a todo desenvolvimento conceitual"⁷⁰⁶. A descontinuidade é o aspecto anti-sistemático da dêixis que rompe a continuidade lógica como característica essencial do desenvolvimento especulativo. A irreduzibilidade do Único à predicação bloquearia o esgotamento [*Erschöpfung*] do sujeito no predicado que deveria se dar na proposição especulativa reduzindo sua unidade a uma "quantidade residual mal assimilada à franja dos sistemas"⁷⁰⁷. O resto e o fragmento se impõem como princípios construtivos e estilísticos de compensação ideal frente à situação real dos intelectuais. A paradoxal frase anti-fraseológica de Feuerbach ou Stirner estiliza e faz imagem do negativo produzido pela experiência da falta de lugar que o singular e o imediato tem na vida social.

Parece-nos que há, no entanto, uma ambiguidade neste ponto, pois, por um lado, o

⁷⁰³ Hegel, 2011b, p. 70.

⁷⁰⁴ Arantes, 1996, p. 395.

⁷⁰⁵ Marx, 2007, p. 93-94.

⁷⁰⁶ Stirner, 1986, p. 150.

⁷⁰⁷ Arantes, 1996, p. 399.

singular é soterrado sob as equivalências instituídas pela expansão da forma-mercadoria, mas por outro lado, a fragmentação é o estado das relações sociais na Alemanha político-economicamente atrasada no interior do processo de modernização na Europa. A situação dos jovens hegelianos já é diferente da situação dos intelectuais do período clássico do idealismo alemão, em que se mantinham por meio de uma relação com o Estado como funcionários e professores de filosofia. A fragmentariedade do estilo dos jovens hegelianos refletia sua condição social já que, devido à perseguição nas universidades no momento de restauração pós-napoleônica, praticamente todos foram expulsos ou não conseguiram ser admitidos na universidade – Ruge, Feuerbach, Bauer, Stirner e Marx⁷⁰⁸. Estes se encontravam dependentes de "capitalistas e editores, do público e dos críticos"⁷⁰⁹, com isso, adentrando a condição instável e flexível de ser um "homem de letras" em um país atrasado. Como afirma Arantes, "o inacabado do fragmento torna-se a cifra de um ludismo em efígie"⁷¹⁰, ou, da versão intelectual do ludismo que, no lugar do objeto acabado e multiplicado pela indústria que o produz, se volta contra o sistema acabado e o maquinário especulativo que o possibilita, como forma de mera compensação simbólica de suas mazelas.

Assim como para Marx interessava saber porque "a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material"⁷¹¹, Arantes também terá em vista a relação entre o pensamento do intelectual crítico brasileiro e sua realidade. Uma das teses centrais do livro parte da caracterização da posição social do intelectual europeu na França do século XVIII e na Alemanha no fim do XVIII e início do XIX como a de uma "inteligência oscilante" entre as classes sociais, e não enraizada exatamente em nenhuma delas, cujas ideias liberais importadas giram em falso frente à sua realidade socioeconômica periférica. A posição social dos intelectuais apresentaria uma "disponibilidade social [que] configura uma certa predisposição para a dialética (...) [e] que impele a classe dos cultos a experimentar a incoerência eventual das ideologias concorrentes sobre a cena social, as ideias conflitantes que atravessam a representação de um mesmo objeto social"⁷¹². O mesmo valeria tanto para

⁷⁰⁸ Cf. Löwith, 2014, p. 82.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 80.

⁷¹⁰ Arantes, 1996, p. 399.

⁷¹¹ Marx, 2007, p. 84.

⁷¹² Arantes, 1996, p. 29.

os românticos criticados por Hegel⁷¹³ como para os jovens hegelianos da geração seguinte criticados por Marx, e teria seu paralelo no Brasil com a figura do malandro, oriunda da disponibilidade, do giro em falso social do homem livre em uma sociedade escravocrata, que não tinha onde empregá-lo. "O intelectual europeu estaria para a estrutura do capitalismo central como o malandro brasileiro para nossa estrutura periférica"⁷¹⁴. Assim, a dialética teria sido primeiro idealmente conceituada por Hegel e depois materialmente mobilizada na crítica da economia-política do Marx maduro, no método da "contradição organizada" em *O Capital*, que contrasta com sua figura desorganizada e fraseológica no nominalismo dêitico dos jovens hegelianos.

Assim, à leitura arantiana dos jovens hegelianos parece subjazer uma concepção também filosófica de dialética como niilismo verdadeiro ou organizado, a ser contraposto à contradição desorganizada tanto dos românticos como dos jovens hegelianos⁷¹⁵. Neste sentido, concordamos com Safatle quando afirma que "não há dialética na malandragem (...) a não ser de uma dialética cujas interversões constantes entre ordem e desordem produzam apenas uma estabilização não-dialética na anomia"⁷¹⁶, o que ressoa no paralelo entre a intelectualidade alemã e francesa do XVIII e XIX e a figura do malandro brasileiro, já que ambas seriam avatares do niilismo desorganizado – não-dialético. A tarefa de organização do niilismo pela dialética visaria suspender a oscilação infinita (ruim) entre mania e depressão da classe intelectual perdida que gira no vazio de suas guerras fraseológicas, apontando que o ressentimento da dialética a que Arantes se refere seria menos um próprio à dialética, mas um ressentimento do falso niilismo contra a dialética⁷¹⁷, já que os ataques dos jovens hegelianos ao império da ideia e do sistema, que soterra o inominável singular sob a torrente de frases especulativas, oferecem uma mera compensação simbólica por meio do recurso não dialético à dêixis. O problema para Arantes é a não implicação da negatividade

⁷¹³ Sobre nossa leitura da relação entre Hegel e o romantismo, principalmente com Schlegel e Solger: Cf. Alves, 2019.

⁷¹⁴ Caux e Catalani, 2019, p. 129.

⁷¹⁵ "(...) o enorme girar em falso do “espírito de contradição” cultivado sem método — ou se preferirmos, da desordenada ‘cultura do contra’ — que era preciso fazer entrar nos eixos. Enfim, organizar o niilismo”, Arantes, 1996, p. 241.

⁷¹⁶ Safatle, 2019, p. 263.

⁷¹⁷ "Não se trata, assim, de um ressentimento próprio à dialética, mas de um ressentimento contra a dialética, o que faz da dialética uma resposta, uma certa suspensão possível das patologias da classe intelectual", Ibid., p. 258.

da vida social, daquilo que nela restava impredicado e latente, nos pressupostos finitos do próprio pensamento como ideal universal⁷¹⁸ em oposição à realidade dos singulares, que leva ao giro em falso e à oscilação e autodissolução próprias da antinomia e do paradoxo. Somente a dialética entre universal e singular, infinito e infinito é capaz de implodir a sintaxe da finitude⁷¹⁹ que produz e faz retornar compulsivamente os falsos problemas da oposição entre pensamento e ser em que se enreda a ideologia ou a fraseologia dos intelectuais incapazes de reconhecer na cisão e no negativo a unidade entre pensamento e realidade social, tanto no polo subjetivo como no polo objetivo.

Assim, a virada linguística na base da filosofia contemporânea parece ocupar uma função similar à da "revolução discursiva" dos jovens hegelianos contra a Apresentação especulativa⁷²⁰.

A reapropriação (imediate) do pressuposto (também imediato) aparentemente cancelado⁷²¹ constitui o foco da *revolução discursiva* que os "ideólogos alemães" presumiam ter deflagrado e cujo efeito mais enfático discerniam na dissolução da *Darstellung*, consumada pelo Nome-frase (Feuerbach, Stirner)⁷²².

A busca pela dissolução da *Darstellung* aproxima o recurso nominalista dos jovens hegelianos à dêixis ao conceito de diferença na teoria francesa da segunda metade do século XX. O paralelo central seria, principalmente, entre Stirner e Derrida, representantes maiores da ideologia crítica de esquerda, que gira em falso nas disputas fraseológicas de intelectuais que procuram alcançar a "crítica da crítica da crítica", aquela que seria capaz de dar a palavra

⁷¹⁸ Já em seu doutorado sobre Hegel, Arantes indicava o retorno ao idealismo subjetivo dos jovens hegelianos, em sua insistência prática no dever ser, em oposição ao "presentismo" hegeliano: "(...) a urgência teórica que sustém a hegemonia do Presente e torna nula toda veleidade, especulativa ou prática, de suplantá-lo. Não é por acaso, portanto, que certos temas fichtianos se viram reabilitados entre os 'jovens hegelianos', os primeiros a trazerem à luz as dificuldades que cercam a preeminência especulativa concedida à categoria do Presente: sabe-se como o radicalismo do dever-ser impregna essas filosofias da Ação – opostas então ao hegelianismo – que vinculavam a transformação do presente ao conhecimento do futuro", Arantes, 2000, p. 325-326.

⁷¹⁹ "Essa implosão do finito é a verdadeira posição filosófica de Paulo Arantes. O niilismo que leva o senso comum e sua gramática da finitude ao colapso sabe que tal colapso é só o começo", Safatle, 2019, p. 265. Cabe notar aqui que a temática lebruniana do "*éclatement de la Finitude*" parece constituir um verdadeiro fio da meada de certas leituras de Hegel do departamento ao longo das últimas gerações.

⁷²⁰ A contraposição à filosofia especulativa hegeliana é muito clara também no caso do desenvolvimento do cálculo de predicados fregeano no atomismo lógico de Russell, momento fundador da filosofia analítica que decorreu da oposição à doutrina das relações internas dos idealistas britânicos, que Russell e Moore consideravam essencialmente hegeliana.

⁷²¹ Aqui cancelado parece ter o sentido de superado, *aufgehoben*.

⁷²² Arantes, 1996, p. 398.

final, o "nome de todos os nomes" que suprimiria a compulsão logocêntrica do sistema e da ideia como o grande inimigo discursivo a ser combatido. No entanto, a cisão entre realidade e idealidade, que todos estes ideólogos não cessam de afirmar em nome da resistência infinita e irresolúvel do inominável, remete a uma cisão do próprio tempo histórico que Arantes apresenta em toda sua amplitude somente em *O Novo Tempo do Mundo*. Não elaboraremos aqui muitas das questões que atravessam este ensaio, mas gostaríamos apenas de apontar que a cisão entre experiência e expectativa histórica⁷²³, marcada pela substituição da escatologia cristã pela escatologia progressista, é o horizonte maior em que deve ser compreendida a revolução discursiva de Stirner e Derrida. Na verdade, é a passagem para a "era das expectativas decrescentes", da supressão da cisão entre experiência e expectativa, que marca o conteúdo manifesto na dêixis e na diferença. A quebra com o tempo estático, gerada pelas expectativas abertas pela Revolução, foi de fato uma brecha aberta no tempo, que possibilitou que o Progresso se alimentasse das linhas de força do futuro por ela abertas, a aceleração e o desconhecido. Dominar este futuro ameaçador se tornou então a grande tarefa contínua da política, transformá-lo em risco domesticado como combustível no presente da acumulação capitalista. O horizonte de "reformas racionalmente planejadas e medo social disciplinado e apaziguador"⁷²⁴ do longo século XIX, de 1789 até 1968, orientou o imenso campo de expectativas contraditórias destes quase 200 anos e que as mantinha ainda amarradas pelo futuro como horizonte. É esse campo que começou a ser minado a partir dos anos 70 e 80 do século passado, com o acirramento da luta de classes pós-68 e o desmanche do consenso liberal-keynesiano⁷²⁵, inaugurando o Novo Tempo do Mundo: o da era das expectativas decrescentes.

A expressão Novo Tempo do Mundo, que vem a ser um estado de perpétua emergência, quer dizer também que o seu prazo de validade se encerrou,

⁷²³ Arantes parte do "par assimétrico constituído pelo contraponto indissolúvel entre Espaço de experiência e Horizonte de expectativa", 2014, p. 32. emprestados de Koselleck em *Futuro Passado* (1979), contraponto que Koselleck caracteriza como transcendental, remetendo à experiência histórica e suas condições de possibilidade, entendidas como seu horizonte de expectativa. Um dos movimentos centrais do ensaio é remeter o esquema transcendental de explicação meta-histórica de Koselleck à sua base material, à expansão colonial e a consolidação da economia-mundo capitalista: "Dada, no entanto, a centralidade da expansão colonial para a consolidação da economia-mundo capitalista, será plausível afirmar que, sem o combustível daquela acumulação atlântica de experiências realizadas em uma Fronteira histórica inédita, não se constituiria no continente europeu um novo ou propriamente dito horizonte de expectativa, sem a abertura do qual – se os esquemas de Koselleck estão corretos – não se poderia falar de um *Neuzeit*", Ibid., p. 44.

⁷²⁴ Ibid., p. 93.

⁷²⁵ Cf. Ibid., p. 93-94.

mas, de modo algum, que aquele horizonte de expectativa tenha desaparecido do cenário, pelo contrário: anulando a distância histórica que o separava da experiência retida – não custa insistir –, o futuro inexperimentável, irreconhecível como tal, infiltrou-se inteiramente no presente, prolongando-o indefinidamente como uma necessidade tão mais necessária por coincidir com um futuro que em princípio já chegou.⁷²⁶

A coincidência entre futuro inexperimentável e presente experimentado é acompanhada da consciência da coincidência entre Revolução e guerra civil, redenção e catástrofe, que o discurso progressista procurava escamotear. Tal coincidência paradoxal parece ser o conteúdo social estilizado pela *différance* derridiana, inassimilável a qualquer discurso orientado ao progresso. Arantes parece sugerir, entretanto, que à época da aurora do longo século de XIX, do surgimento do discurso progressista, o presentismo da dialética hegeliana já operava como solução terapêutica aos efeitos maníaco-depressivos das ideias progressistas fora de lugar na Alemanha atrasada, justamente porque a ideia não era o ideal sempre em um além, cuja realização progressiva é infinita (ruim) e assintótica, mas é fim que se realiza continuamente no movimento do real. No entanto, parece-nos que há uma ambiguidade que remete àquela do ressentimento da dialética, uma vez que o presentismo, com que Arantes já havia caracterizado o pensamento hegeliano, aparece como característica própria da era das expectativas decrescentes e, portanto, em termos que poderiam se aplicar ao imobilismo desconstrucionista⁷²⁷. A coincidência entre guerra e revolução, desvelada pela presentificação das expectativas, parece criar as condições da verdadeira emancipação, não mais ofuscada pelas expectativas progressistas que organizavam o consenso do grande século XIX e desviava os olhos da catástrofe contínua do presente para a redenção infinitamente postergada no futuro.

É esse o horizonte negativo de um outro regime de urgência, lembrando que, a seu modo igualmente moderno, revolução e guerra nunca deixaram de configurar a emergência suprema, expectativas de exceção, portanto. Se Walter Benjamin pudesse incluir postumamente um parágrafo na entrada “Alarme de incêndio” de sua Rua de mão única – entrada na qual redefiniria a luta de classes, não como correlação de forças sopesadas numa gangorra sem fim, mas como urgência de apagar o incêndio geral que de qualquer modo os dominantes já atearam –, é bem provável que reconhecesse nesse aparente eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e

⁷²⁶ Ibid., p. 77.

⁷²⁷ “O axioma filosófico básico do presentismo contemporâneo: a grande mutação histórica de nosso tempo é a experiência nova e paradoxal, ela mesma histórica, da anulação da expectativa de qualquer mudança”, Ibid., p. 160.

horizonte de expectativa voltaram a se sobrepor, depois de seu longo divórcio progressista, a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma⁷²⁸.

É possível que alguém leia esta passagem, que encerra o ensaio *O Novo Tempo do Mundo*, como uma crítica à Benjamin, que confundiria nosso horizonte contemporâneo rebaixado com a revolução, uma vez que se trataria, para Arantes, de recuperar a imaginação sobre um futuro pós-capitalista e, assim, reconstruir expectativas históricas que não mais escamoteariam a catástrofe contínua sob os prospectos da Revolução. Contudo, parece-nos que Arantes endossa o adendo de Benjamin de modo que a supressão do divórcio progressista entre experiência e esperança nos aproximaria das verdadeiras condições de realização da emancipação. Assim, a afinidade entre o presentismo hegeliano e a era das expectativas rebaixadas não seria simples indício da cumplicidade entre dialética e a temporalidade do capitalismo tardio. A ambivalência da dialética é a mesma da Revolução compreendida como Exceção⁷²⁹, na coincidência entre redenção e abismo:

a Exceção – ou por outra, a mesma palavra – tanto anuncia a redenção quanto o fundo que uma parcela da humanidade tocou. Assim, não está excluído que a saída abra para o abismo. Ou para o círculo vicioso do colapso sem fim⁷³⁰.

A ambiguidade da dialética, entre oscilação patológica e saída terapêutica, parece retornar na ambivalência da Exceção, entre o infinito ruim do colapso contínuo que vivemos e a verdadeira infinitude de um estado de emergência real – no qual a Exceção abriria o espaço para a emergência contínua daquilo que é suprimido e mantido separado pela sintaxe da finitude. Se a figura da dialética aparece muito pouco na letra do texto, e quando aparece é somente como cúmplice do colapso sem fim do presentismo capitalista⁷³¹, isso não nos impede de identificar a proximidade de fato que há entre o sentido "terapêutico" da dialética, como niilismo organizado, contra o qual os jovens hegelianos se ressentiam em

⁷²⁸ Ibid., p. 97.

⁷²⁹ “Seja como for, a Revolução, uma vez acionado o alarme de incêndio que a máquina infernal do capitalismo não deixa de trazer instalado no seu sistema de válvulas de escape, é a única Saída de Emergência, e por mais assombroso que pareça, pela porta estreita e altamente ambivalente da Exceção.”, Ibid., p. 271.

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ “Parece não haver ainda milagre dialético disponível que desentranhe alguma etapa superior do que quer que seja desse último círculo da religião capitalista: um século de guerra social pode ter mostrado que nenhum futuro será parido por esse círculo infernal, nenhuma gestação imanente movida a quantas negações da negação se queira”, Ibid., p. 398.

Ressentimento da Dialética, e a própria Exceção como saída de emergência. A identificação desta proximidade, longe de garantir uma saída supostamente dialética para uma etapa superior, demonstra a centralidade do presentismo hegeliano para a crítica de Arantes do discurso progressista que, para que não caia em mais uma figura da criticada "crítica da crítica da crítica", própria da ideologia progressista, deve dissipar qualquer aparência de retorno a expectativas renovadas de um futuro utópico ou mundo reconciliado, cuja imagem e possibilidade deveriam ser recuperadas do bloqueio operado pela presentificação das expectativas. A única saída do giro no vazio, hoje globalizado e universalizado para todas as classes, é o abandono da esperança e do futuro em vista da apreensão da emergência daquilo que já se atualiza no presente. A projeção no futuro e o encanto da possibilidade, daquilo que sempre poderia ter sido diferente, parecem estar do lado das expectativas infinitizadas pelo movimento de autovalorização do capital. Se a catástrofe contínua consumiu o futuro, não nos cabe restaurá-lo como estado de coisas a ser alcançado, mas encontrá-lo no movimento real daquilo que luta e contradiz a sintaxe da finitude.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor; *Três estudos sobre Hegel*, São Paulo: Unesp, 2013

ALVES, R. M.; O espírito de contradição desorganizado: ironia, religião e dialética na relação entre Hegel e o romantismo. *Revista Kínesis*. Brasil, v. 11 n. 30, pp. 109-125, 2019.

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

_____ ; *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996

_____ ; *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes, 2005

BRANDOM, Robert; *Tales of the mighty death: historical essays in the metaphysics of intentionality*, Harvard University Press, 2002

_____ ; *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000

_____ ; *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

BIARD, J., BUVAT, D., KERVÉGAN, J.-F., KLING, J.-F., et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. La doctrine de l'être*. Paris: Aubier, 1981.

_____ ; *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. La doctrine de l'essence*. Paris: Aubier, 1983.

_____ ; *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. La doctrine du concept*. Paris: Aubier, 1987.

BROCKMEIER, J. "Language, Thought and Writing: Hegel after Deconstruction and the Linguistic Turn", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, Vol. 11, n. 21–22, 1990, pp. 30-54.

BOWMAN, B.; *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge: University Press, 2013.

BRASSIER, R. "Transcendental Logic and True Representings," *Glass Bead Journal*, Site 0: Castalia, The Game of Ends and Means. 2016. Recuperado em 10/12/2020 www.glassbead.org/article/transcendental-logic-and-true-representings/?lang=enview

_____ ; "Nominalism, naturalism, and materialism: Sellars's critical ontology", In: *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*. Oxon: Routledge, 2013.

- BUBBIO, P. D. *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*, Albany, SUNY Press, 2017.
- BURBIDGE, J.W., *Hegel's Systematic Contingency*, New York: Palgrave Macmillan, 2007
- CARLSON, D. (ed.); *Hegel's Theory of the Subject*, New York: Palgrave MacMillan, 2005
- COMAY, R. e RUDA, F.; *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge: MIT Press, 2018
- CAUX, L. P.; CATALANI, F. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 74, p. 119-146, dez. 2019.
- DAVID-MÉNARD, M. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DE BOER, K. *Hegel and the Sway of the Negative*, Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2010a
 _____; Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered, In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, 345–373, 2010b
 _____; "Différance as Negativity: The Hegelian Remains of Derrida's Philosophy", In: eds. Houlgate, S. and Baur, M. *The Blackwell Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell, 2011.
- DELEUZE, G. "Jean Hyppolite. — Logique et existence", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 144, (julho-setembro de 1954), pp. 457-460.
- DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991
 _____ . *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
 _____ . *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
 _____ . *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
 _____ . *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DOZ, A. e DUBARLE, D.; *Logique et dialectique*, Paris : Aubier, 1972
- DOZ, A.; *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: J. Vrin, 1987.
- DÜSING, K.; *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien. Beiheft 15. Köln: Bouvier, 1976.
- DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- EMPIRICUS, S. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Seuil, 1997
- ERDMANN, B. "Die Entwicklungsperioden von Kant theoretischer Philosophie". In:

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Zweiter Band. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag, 1884.

ESPINOSA, B. *Ética*. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FAUSTO, R.; *Marx: Lógica e Política, Tomo II*, Paris: Brasiliense, 1987.

FERRARIN, A. Logic, Thinking and Language, In: *Von der Logik zur Sprache*, ed. Bubner, R., Hindricks, G. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.

FEUERBACH, L. *Manifestes philosophiques*. Paris: PUF, 1960.

_____; *A essência do cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2007.

FICHTE, J. G.; *A Doutrina-da-ciência de 1794 e Outros Escritos - Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: EDUSP, 2009.

GABRIEL, M. *Contingency or Necessity? Schelling vs. Hegel*, In: *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Continuum: London/New York, 2011.

GABRIEL, M; ŽIŽEK, S. *Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GODDARD, J-C. (org.); *Le transcendantal et le spéculatif*. Paris: Vrin, 1999.

HARRELSON, .K. *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Amherst NY: Humanity Books, 2009.

HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____; *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

_____; "O que é a metafísica?", In: *Conferências e escritos filosóficos*. Abril Cultural, 1983.

HEGEL, G. W. F.; *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

_____; *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner, 1987.

_____; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I, Einleitung in die Philosophie der Religion*. Ed. Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.

_____; *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*, Petrópolis: Vozes, 2016.

_____; *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*, Petrópolis: Vozes, 2017

_____ ; *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*, Petrópolis: Vozes, 2018a

_____ ; *The Science of Logic*, trans. G. di Giovanni. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

_____ ; *Lectures on logic: Berlin, 1831*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

_____ ; *Leçons sur la Philosophie de la Religion: Première Partie, Introduction - Le concept de la religion*, Paris: PUF, 1996

_____ ; *Leçons sur la Philosophie de la Religion: Troisième Partie, La Religion Accomplie*, Paris: PUF, 2004

_____ ; *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003

_____ ; *Como o Senso Comum Compreende a Filosofia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____ ; *Fé e Saber*, São Paulo: Hedra, 2011a

_____ ; *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 2011b

_____ ; *On Christianity: Early Theological Writings*. Nova York: Harper, 1961

_____ ; *Propedêutica Filosófica*. Lisboa: Edições 70, 2018

_____ ; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A Ciência da Lógica*, São Paulo: Loyola, 1995a.

_____ ; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II - A Filosofia da Natureza*, São Paulo: Loyola, 1997a.

_____ ; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III - A Filosofia do espírito*, São Paulo: Loyola, 1995b.

_____ . *Cursos de Estética, Vol. I*, Edusp, São Paulo: 1999.

_____ . *Cursos de Estética, Vol. II*, Edusp, São Paulo: 2000.

_____ . *L'Ironie Romantique: Compte Rendu des Écrits Posthumes Et Correspondance de Solger*. Paris: Vrin, 1997b.

HENRICH, D.; *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

_____ ; "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'." In: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, eds. U. Guzzoni, B. Rang & L. Siep. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976

_____ ; *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism.* Cambridge: Harvard University Press, 2003

HÖLDERLIN, F.; “Urtheil und Seyn”. In: *Sämtliche Werke.* Grosse Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Ed. Friedrich Beissner. vol. IV, 1. Stuttgart: Kohlhammer, pp. 216–217, 1961.

_____ ; *Essays and Letters on Theory.* Albany: State University of New York Press, 1988.

HOULGATE, S.; *The Opening of Hegel’s Logic : from being to infinity,* Indiana: Purdue University Press, 2006

_____ ; Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory. *Journal of the History of Philosophy,* Baltimore, v. 34, n. 1, pp. 79-93, 1996.

HYPPOLITE, J.; *Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel,* Paris: Presses universitaires de France, 1953.

JOHNSTON, A. Contingency, Pure Contingency — Without Any Further. Determination: Modal Categories in Hegelian Logic. *Russian Journal of Philosophy & Humanities,* Moscou, v. 1, n.2, pp. 23-48, 2017.

KANG, S-J.; *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs,* Hegel-Studien, Beiheft 41. Bonn: Bouvier, 1999.

_____ ; *Système et liberté dans la logique de Hegel,* Paris: Aubier, 1980.

KANT, I. *Gesammelte Schriften.* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____ ; *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* São Paulo, Iluminuras, 2006.

_____ ; *Crítica da Razão Pura,* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989

_____ ; *Crítica da Razão Prática.* Petrópolis: Editora Vozes, 2016a.

_____ ; *Crítica da Faculdade de Julgar.* Petrópolis: Editora Vozes, 2016b.

_____ ; *Escritos Pré-Críticos,* São Paulo: Unesp, 2005

_____ ; *Prolegômenos a toda metafísica futura.* Lisboa: Edições 70, 1988

_____ ; *Theoretical Philosophy, 1755–1770,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____ ; *Universal Natural History and Theory of the Heavens.* Arlington: Richer, 2008.

KELLOGG, C. The Three Hegels: Kojève, Hyppolite, and Derrida on Hegel's Philosophy of Language. *Proceedings of the Hegel Society of America*, vol. 17, 2006, pp. 199-217

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LEBRUN, G.; *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*, São Paulo : Unesp, 2006

_____ ; *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo: Martins Fontes, 1993

LONGUENESSE, B.; *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Paris: Vrin, 1981

_____ ; *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014

LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, K. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006

McDOWELL, J.; *Having the world in view: essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, 2009

MABILLE, B.; *Hegel: l'épreuve de la contingence*, Paris: Aubier, 1999

MALABOU, C.; *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité et Dialectique*, Paris: J. Vrin, 1996

MARMASSE, G.; *Que prouvent, chez Hegel, les preuves de l'existence de Dieu?*, Les Études philosophiques, v.2010/1, n. 92, pp. 109-129, 2010

OBERST, M.; *Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances*. In: *Kantian Review* (20), 2015, pp 53-75

PADUI, R.; The Necessity of Contingency and Powerlessness of Nature: Hegel's two Senses of Contingency, *Idealistic Studies*, v. 40, n.3, pp. 243-255, 2010

PIPPIN, R.; *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

PINKARD, T.; *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press, 1988

_____ ; *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Nova York: Cambridge University Press, 1994

_____ ; *Hegel's Idealism and Hegel's Logic*, In: *Zeitschrift für*

Philosophische Forschung, n.23, p.210-225, 1979

_____ ; *Hegel : a biography*. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

PRADO JÚNIOR, B.; *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Nova York: Cambridge University Press, 2007

REDDING, P., BUBBIO, P.; *Hegel and the ontological argument for the existence of God*, Religious Studies: an international journal for the philosophy of religion and theology, 50(4), 465-486, 2014

ROUSSEAU, J. J. *Emílio, ou, da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____ ; *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROSEN, S. *The idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 2014,

SAFATLE, V.; *Linguagem e Negação: sobre as relações entre ontologia e pragmática em Hegel*. Dois Pontos (UFPR), São Carlos- Curitiba, v. 3, n.1, p. 124-167, 2006.

_____ ; *O circuito dos afetos*, São Paulo: Cosac Naify, 2015

_____ ; *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SELLARS, W.; *Kant's Transcendental Metaphysics*. Ed. J. F. Sicha. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 2002.

_____ ; *Naturalism and Ontology*. Reseda, CA: Ridgeview Publishing, 1980.

_____ ; *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1967.

_____ ; *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

_____ ; *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991.

SCHÜLEIN, J-G. *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida* (Hegel-Studien Beiheft 65). Hamburg: Meiner Verlag, 2016.

SOLOMON, R.; *In the Spirit of Hegel*, Nova York: Oxford University Press, 1983.

STERN, R. G.W.F. *Hegel: critical assessments, vol. 3, Hegel's "Phenomenology of spirit"*

and "Logic", Londres, Nova York: Routledge, 1993.

STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins, 2009.

_____; *Parerga, Kritiken, Repliken*. Nürnberg: LSR-Verlag, 1986.

THEUNISSEN, M; *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

VUILLEMIN, J.; *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1954

WINFIELD, R.; *From Concept to Objectivity: Thinking Through Hegel's Subjective Logic*, Burlington: Ashgate, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

ŽIŽEK, S.; *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso, 1989

_____; *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993

_____; *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008

_____; *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013

_____; *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Cambridge: Polity, 2014a.

_____; *A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética*. São Paulo: Três Estrelas. 2014b.