

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

MAGLAINE PRISCILA ZOZ

**DAS FORMAS CONCRETAS À LÓGICA DO CONCEITO:
O PAPEL DA TEORIA DO SILOGISMO NA *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE HEGEL**

TOLEDO - PR

2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Z91d Zoz, Maglaine Priscila
Das formas concretas à lógica do conceito : o papel da teoria do silogismo na
Ciência da Lógica de Hegel / Maglaine Priscila Zoz. -- Toledo, PR : [s. n.],
2015.
109 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do
Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Lógica 3. Dialética 4. Idealismo alemão 5. 6. Hegel,
Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Utteich, Luciano Carlos, orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

160

MAGLAINE PRISCILA ZOZ

**DAS FORMAS CONCRETAS À LÓGICA DO CONCEITO:
O PAPEL DA TEORIA DO SILOGISMO NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO
2015

MAGLAINE PRISCILA ZOZ

**DAS FORMAS CONCRETAS À LÓGICA DO CONCEITO:
O PAPEL DA TEORIA DO SILOGISMO NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 30/09/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Agemir Bavaresco
PUCRS

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta
UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Luciano Carlos Utteich, primeiramente pela amizade, e por ter aceitado orientar-me nesse trabalho, foi um período de muita aprendizagem e enriquecimento pessoal, que cujas orientações ajudaram muito na construção dessa pesquisa.

Ao professor Tarcílio Ciotta, que sempre esteve disposto a solucionar as dúvidas que me apareciam no meio do caminho, pela grata e produtiva participação na banca de qualificação deste trabalho, onde a sua arguição me fez repensar vários pontos desta pesquisa, e por ter permitido a minha participação em suas aulas do programa de mestrado mesmo não estando matriculada na disciplina.

Ao professor Agemir Bavaresco, não só por ter aceitado avaliar esse trabalho, mas lhe agradeço pela ajuda oriunda por meio de seus textos, que de modo instigante me auxiliaram a solucionar questões como também a pensar novos temas de pesquisa.

Aos docentes do Mestrado em Filosofia da UNIOESTE, pelas instrutivas aulas ministradas durante o programa, e pelas sugestões e provocações que, sem dúvida, muito contribuíram na elaboração deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE e a CAPES, por proporcionar as condições materiais, financeiras e intelectuais para a realização da pesquisa.

Aos meus colegas de mestrado, que também por sorte foram de graduação, Anna Maria Lorenzoni e Evânio Márlon Guerrezi, vocês são fantásticos, é muito bom tê-los como colegas e principalmente como amigos. A Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira, de uma amizade impar que vai muito além das instancias acadêmicas. Ao Neomar Sandro Mignoni, pelas conversas, discussões, risos, lágrimas e principalmente pela paciência de aturar as minhas crises, me ouvir e me ajudar a superar. Aos demais colegas do mestrado, cuja amizade nasceu e se fortaleceu durante o período das disciplinas, onde os debates e as provocações proporcionaram a abertura para novas possibilidades e perspectivas.

E de modo especial, agradeço a minha família, Roseli Korand Zoz e João Zoz, mãe e pai, obrigada por todo apoio irrestrito em todos esses anos de formação.

“[...] O homem ‘ não deve aspirar à forma à
custa da sua realidade, nem à realidade à
custa da forma; pelo contrário, tem de
procurar o ser absoluto através de um ser
determinado, e o ser determinado através de
um ser infinito’ .”
(Schiller).

RESUMO

ZOZ, M.P. *Das Formas Concretas à Lógica do Conceito: O Papel da Teoria do Silogismo na Ciência da Lógica* de Hegel. 2015. 109 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

Não é raro quando se trata da Lógica pensar na lógica aristotélica e toda a tradição que se efetivou posteriormente, sendo esta considerada como uma ciência finalizada e que, qualquer acréscimo lhe parece desnecessário. O que este trabalho busca mostrar é um modo diferente e possível para se pensar a lógica, sem que essa fique presa a uma construção puramente formal e fechada. Para tal tarefa, será definida a perspectiva que Hegel dá a essa ciência. A Lógica hegeliana possui desdobramentos que a distingue do que se vinha concebendo, desde Aristóteles, por “Lógica”, por não se tratar de uma lógica puramente subjetiva, mas cuja verdade efetiva foi assentada na união autodeterminadora ao mesmo tempo do sujeito e do objeto, o que pode ser compreendido como dar vida aos processos lógicos. Constitui o norte dessa pesquisa e percorrer os seus desdobramentos, contrapondo e analisando em paralelo algumas abordagens anteriores da Lógica (como em Aristóteles, Kant e Fichte). Trataremos de expor o desenvolvimento da Lógica Objetiva, explicitada nos livros primeiro e segundo da *Ciência da Lógica* de Hegel. Trata-se de mostrar que a realidade é pensada como desenvolvida no pensar do Conceito enquanto unificação dos opostos. Para isso o Lógico tem de ser concebido como um movimento do pensar, como junção do ser e do pensar, do objeto e do sujeito, da forma e do conteúdo, sendo que se apresenta nessa união o elemento que dá vida ao Lógico, pois este é o movimento no qual se realiza a verdade do Conceito. E é neste contexto que o *Silogismo* é inserido como elemento mediatizante, cuja função por vezes passa despercebida, mas que tem um papel significativo no conjunto. O silogismo dá o elo que vinha faltando quando se pensava na conciliação de elementos opostos, o que acabava os transformando em opostos inconciliáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética. Idealismo. Termo Médio.

ABSTRACT

ZOZ, M.P. *Concrete Forms of the concept Logic: The Role of syllogism Theory in the Science of Logic* Hegel. 2015. 109 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

It is not uncommon when it comes to logical thinking in Aristotelian logic and all the tradition that was accomplished later, which is considered a completed science, and that any increase seems to him unnecessary. What this paper seeks to show is a different way and possible to think about the logic, without that get stuck in a purely formal and closed construction. For this task, the prospect that Hegel gives this science will be set. Hegel's Logic has ramifications that differs from that had been conceived since Aristotle by "logic", because it is not a purely subjective logic, but whose actual truth was laid in autodeterminadora union at the same time subject and object, which can be understood as giving life to the logical processes. It is north of this research and move through their developments, comparing and analyzing in parallel some earlier approaches of logic (as in Aristotle, Kant and Fichte). We will try to expose the development of objective logic, explained in the first and second of the *Science of Logic* Hegel books. This is to show that reality is thought of as developed in thinking concept as unification of opposites. For this, the course has to be designed as a movement of thought, as a junction of being and thinking, of object and subject, the form and content, and presents this union the element that gives life to the course, because this is the movement in which it carries out the true concept. It is in this context that the *syllogism* is entered as mediates element whose function sometimes goes unnoticed, but it plays a significant role in the set. The syllogism gives the link that had been missing when it was thought the reconciliation of opposing elements, which ended up turning them into irreconcilable opposites.

KEY WORDS: Dialectic. Idealism. Medium term.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

APr: Primeiros Analíticos - **APo: Segundos Analíticos**. Edição utilizada: ARISTÓTELES. *Órganon*: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDI-PRO, 2005. (Série Clássicos Edipro).

DS: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Edição utilizada: HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

KrV: Kritik der reinen Vernunft. Edição utilizada: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PhG: Phänomelogie des Geistes. Edição utilizada: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2012.

WL: Wissenschaftslehre. Edição utilizada: FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984.

WdL: Wissenschaft der Logik. Edição utilizada: HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. 2ª Edição. Buenos Aires: Ediciones Solar / Hachette, 1968.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. HEGEL E A CRÍTICA AS FORMAS SUBJETIVAS DO PENSAR: KANT E FICHTE	15
1.1 Subjetividade da Razão: A Restrição do Pensar.....	15
1.1.1 A Razão (Vernunft) segundo Kant.....	17
1.1.2.1 O conceito da razão: Uso Lógico	18
1.1.2.2 A Ilusão inevitável	21
1.1.2 Regresso ao indefinido (Má-infinitude).....	25
1.1.3 A reflexão como instrumento do filosofar em Hegel.....	28
1.2 Hegel e o (Des)ocultamento da “Descoberta Kantiana” do Uso de Conceitos da Razão Pura	30
1.3 A busca de superar o limite da filosofia kantiana: Fichte.....	35
1.4 Divergências hegelianas à Doutrina de Fichte	36
1.4.1 Teoria do Juízo fichteana: Estabelecimento do EU	37
1.4.2 Oposição enquanto Dever (Sollen)	40
1.4.3 Intuição Intelectual como atividade necessária?	41
1.5 A Inefetividade do Modelo Subjetivo da Razão Transcendental.....	44
2. INSTANCIAÇÃO CRÍTICA DE HEGEL	47
2.1 A Existência enquanto Dasein (Ser-aí)	47
2.1.1 Determinação	50
2.1.2 Qualidade	52
2.2 Finitude	55
2.3 Ao Infinito e além?.....	59
2.4 A Essência como Mediação	65
3. O SILOGISMO: O SILOGISMO COMO MESO-ESTRUTURA	70
3.1 Lógica Tradicional Vs Lógica Hegeliana	70
3.2 Conceito (Begriff) enquanto Ser Originário:	75
3.2.1 A Totalidade do conceito:	77
3.2.2 Primeira negação no conceito:	80
3.2.3 Dupla negação no conceito: Negação determinada.	83
3.3 Juízo (Urteil).....	85
3.3.1 Juízo de existência ou qualitativo	87
3.3.2 O Juízo de Reflexão.....	89
3.3.3 O Juízo de Necessidade.....	90
3.3.4 O Juízo do Conceito.....	91
3.4 Silogismo (Schluß); o silogismo hegeliano e as figuras aristotélicas.	92
3.4.1 Silogismo de existência:.....	93
3.4.1.1 Definição aristotélica de silogismo perfeito:.....	94
3.4.1.2 Figuras do silogismo hegeliano:	97
3.4.2 O Silogismo de Reflexão:.....	99
3.4.3 O Silogismo de Necessidade:	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:.....	106

INTRODUÇÃO

No presente trabalho abordamos a lógica hegeliana visando demonstrar, em linhas gerais, a transformação que teve de passar para a implementação do método dialético-especulativo, passando pela consideração crítica da Lógica formal e das metafísicas tradicional e transcendental, até constituir a ciência do pensamento puro.

Desde Aristóteles a Lógica foi concebida privilegiando a dimensão puramente subjetiva do pensamento, sendo entendida como uma ferramenta para a ciência, e não propriamente uma ciência. A sua dimensão puramente formal implica que essa lógica seja uma introdução para corrigir o pensamento. O silogismo (*συλλογισμός*) aparece como sendo um argumento dentro desta lógica, argumento este que pode tratar da verdade ou não. Aristóteles afirma que toda demonstração é um silogismo (*APo* 71b17-18, *APr* 25b30), e considerando a aptidão que o silogismo tem para lidar com elementos causais, ele será usado por Aristóteles como uma ferramenta para buscar o fundamento para o conhecimento. Contudo, deve-se entender aqui que este conhecimento se trata de um conhecimento finito, mas cuja busca pela causa (*αἰτία*) nos leva a concepção de infinito potencial (tratado na *Física* III)¹.

Em certo sentido, ainda Kant permaneceu nessa forma subjetiva de compreensão da lógica, isso é evidenciado no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, quando Kant afirma que a lógica está pronta e lhe acrescentar algo além desses limites já estabelecidos na lógica é um ato de ignorância. Assim, reconhecendo os traços desse privilégio na medida em que, chegado o momento de expor a atividade pura da razão (*Vernunft*), no capítulo da Dialética transcendental, apresentou como atividade da razão unicamente as formas do raciocínio, cuja validade foi mantida como apenas regulativa.

Outra tentativa propriamente filosófica de expor numa unidade sujeito e objeto foi aquela apresentada pela Teoria do Juízo de Fichte, na *Doutrina da Ciência de 1794*. Ao conceber o conceito de autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) para modelo da dinamicidade da atividade autodeterminadora de sujeito e objeto, Fichte levou aos limites a atividade positiva da razão teórica (*Verstand*) no domínio das ideias

¹ A questão de o silogismo ser ou não uma ferramenta para o conhecimento é tema de divergências entre os estudiosos dos *Primeiros e Segundos Analíticos*. Para McKirahan, a lógica proposta nos *Primeiros Analíticos* é em grande medida como uma “carroça que é puxada por um cavalo manco”, que no caso seria o silogismo. Sobre as questões que envolvem o silogismo nos *Segundos Analíticos* e nos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles, sugiro a obra organizada por Lucas Angioni *Lógica e Ciência em Aristóteles* (Editora Phi, 2014).

transcendentais, justamente naquele domínio no qual Kant havia reconhecido, na dinâmica dos princípios produzidos pela própria razão, só o “lado negativo” da ilusão transcendental, voltada ao caráter proibitivo de considerar os princípios como produzidos por algo outro que não a própria razão, sem reconhecer o lado “positivo”, dinâmico da razão, como espaço no qual princípios do puro pensar são ali produzidos por uma necessidade exclusivamente racional.

No privilégio ao espaço do puro pensar como dimensão positiva, genética e construtiva, Fichte levou a cabo o desdobramento da razão desde a atividade da autoconsciência, no qual surgiam determinações fundamentais do pensamento, todavia, sem a devida justificação processual, já que vinha admitido na *Doutrina da Ciência*, que ela “[...] pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas” (FICHTE, WL, 1988 [1794], 79 p.32), não havendo margem para a razão realizar o desdobramento destas próprias regras do pensamento. Neste terreno fixar-se-á a dualidade, preservada desde a filosofia transcendental kantiana, entre as esferas transcendental e empírica (fenomênica). Ainda em Fichte, à base desta outra pressuposição, igualmente séria, se justificará a natureza como subsumida sob dinamicidade da autoconsciência, já que Fichte observa na *Doutrina da Ciência*, que “Pela doutrina-da-ciência está dada, como necessária, uma natureza, a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós (...) e [com isso estão dadas] as leis segundo as quais ela deve e tem necessariamente de ser observada” (FICHTE, WL, 1988 [1794], 64-65 p. 25).

Reconhece-se aqui, em que pese à insuficiência no desdobramento de todas as variantes das determinações reflexivas do pensamento puro (mediadas pela autoconsciência), na *Doutrina da Ciência de 1794* de Fichte, que a Teoria do Juízo não foi extraída por uma prévia Teoria do Silogismo, como Hegel demonstrará ser necessário. Exclusivamente por isso é que coube à operação da Intuição Intelectual realizar as operações de desdobramento das estruturas do pensamento puro². Daí que, em contraste com a teoria da subjetividade expressa pela Teoria do Juízo de Fichte, torna-se melhor esclarecida a noção de subjetividade do Absoluto, expresso pela Doutrina do Silogismo de Hegel.

² No cap. zero da W der L, Hegel irá discorrer sobre a intuição intelectual. Hegel considera a intuição intelectual como sendo a “mais poderosa repulsa da mediação e da reflexão” (p.71), ou seja, a sua atuação é uma expressão da imediação simples de um concreto, contudo, posto como começo, este concreto é de uma expressão caráter pobre, dada a falta de provas sobre a sua vinculação com as demais determinações.

Em vez disso, no proceder racional fundado pelo método hegeliano o que se encontra é um antiformalismo da lógica, o que é caracterizado por Hyppolite (1999) como uma redução da filosofia à lógica, ou melhor, é uma “*espiritualização da lógica*”. O desdobramento do pensamento puro desde uma lógica racionalmente instituída, no qual aparecem vinculados - como dois momentos complementares - a subjetividade e a objetividade, no fornecimento de uma verdade objetiva como pura expressão da união autodeterminadora do conceito.

Na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* (§24), Hegel distinguiu sucintamente entre lógica natural e lógica objetiva. A primeira ele caracterizou como um tipo de operação realizada inconscientemente e instintiva, no qual a consciência não tem diante de si, para conteúdos das representações, senão os objetos das representações. Ou seja, faz falta aqui aquela atividade de pensar que é condição para o movimento do sujeito em relação a algo tomado como objeto. Nesse primeiro tipo de operação lógica caberia à atividade do pensamento se relacionar com todas as nossas representações, nossos fins, interesses e ações, permanecendo nisso como disponível uma aparência de fixidez, desde a qual é ou pode ser formalizado um universal. Essa operação do pensar é descrita no ensaio *Quem pensa abstratamente?* (1995 [1807]), onde Hegel mostrar como normalmente a sociedade, o “belo mundo”, age de forma abstrata nas relações interpessoais ao julgar tendo como base qualidades aparentes, como se essas definissem em sua totalidade o humano, e desconsiderando assim a essência humana ainda ali presente. Em contraposição, na lógica objetiva se dão operações conscientes (que passam pela autoconsciência), consistindo como sua tarefa conduzir a “natureza lógica” de cada coisa, como aquilo que anima o espírito, que se agita e atua nele, à consciência. Neste modelo os conceitos pensados - pelo pensamento em sua “natureza lógica” –, se mostram tal como existem em-si e por-si, apresentando-se tal como são essencialmente.

Do ponto de vista estrutural, a lógica hegeliana prima por ser um método no qual é demonstrado, desdobrado, que toda pressuposição tem de ser processualmente transformada, até revelar em si todos os seus condicionamentos, dado que, “[...] as noções lógicas, entretanto, não são nenhum “*somente*” em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um somente em relação às noções lógicas. São elas o fundamento, essente em si e para si, de tudo” (HEGEL, 1995 [1830],

§24 Ad³. 2) . Nesses termos se caracteriza o método dialético-especulativo: por meio do desdobramento do pensamento puro pode-se entender de que modo a adequada passagem pela metafísica transcendental e pela Lógica formal conduz a uma "ciência da lógica", como ciência do pensamento puro. Para marca principal desse método, Hegel anteviu algo como uma habilidade própria da razão filosófica, conforme à qual se evidenciará, diz ele, que "[...] *não há exposição de nenhum objeto em si e por si que seja capaz de ser efetuada de uma maneira plástica tão imanente como o desenvolvimento do pensamento em sua necessidade*" (HEGEL, WdL, 1968, p. 38), o pensamento necessita se expandir como um todo orgânico, e essa possibilidade é dado pelo *Logos* que é indissociável desta "ciência da lógica". E isto porque, ele completa, "[...] *nenhum outro objeto leva tão agudamente consigo esta exigência; sua ciência deveria superar a este respeito também as matemáticas, pois nenhum objeto tem em si mesmo tanta liberdade e independência*" (HEGEL, WdL, 1968, p. 38), partir deste *logos* é partir do substrato racional, que é puro, é pensar a partir do seu ser-incondicionado.

Esse *logos* é o silogismo, pois segundo Hegel "[...] o silogismo é o *racional e todo o racional*" (1995 [1830], §181). O que temos aqui é uma unidade do racional, onde o silogismo é a verdade de uma concepção monista, ou seja, temos o silogismo como princípio fundante (o todo que precede as partes) e a sua alternativa é uma alternativa absoluta (não é qualquer totalidade, é uma totalidade absoluta). Contudo, conforme Perinetti (2009), uma ressalva poderia ainda ser feita: que a ideia de unidade, entendida como método não conduz a monismo ontológico, mas a um monismo normativo.

Daqui surge como relevante, mais uma vez, expor a dinâmica da estrutura da Ciência da Lógica, visando apresentar a Teoria do Silogismo hegeliana, como confirmação do método dialético-especulativo. É através da teoria do silogismo hegeliana que podemos ter uma estrutura lógica dialética com mais de dois valores, enquanto que a lógica formal nos permite uma estrutura com apenas dois valores. Para Hegel o silogismo não é um elemento básico, mas possui uma organicidade, organicidade esta que permite explicar ou tornar explícita o que são o juízo e o conceito, de tal forma que podemos afirmar que o silogismo não está presente apenas no último capítulo da Ciência da Lógica, mas que quando todo o desenvolvimento da Ciência da

³ Ad. = *Zusatz*, adendo: Indicação para quando a citação se refere a uma passagem no adendo do parágrafo citado. A = *Anmerkung*, anotação; indicador que o trecho citado está na parte referente à anotação do parágrafo, e não especificamente no parágrafo.

Lógica se dá de modo silogístico, por meio de micro-estruturas lógicas, pois, conforme afirma Ferrer “[...] a silogística é, sem dúvida, a base da forma expositiva de que Hegel se serve em especial nos momentos mais complexos da exposição, como particular relevância para os momentos finais da *Ciência da Lógica* quanto da *Enciclopédia*” (2009, p.37).

A definição de silogismo para Hegel é o que o torna para além de um elemento formal da lógica. O silogismo pode ser definido, como traz Ferrarin (2001), como uma conexão de premissas e conclusões através de um meio, que possui uma estrutura de prova, e cuja forma é necessária para a compreensão subjetiva e só pode compreender as coisas em sua finitude – sendo essa uma definição de silogismo que se enquadra na lógica formal. O meio na teoria do silogismo é o Termo Médio⁴, e é neste ponto que veremos que Hegel irá se diferenciar da teoria aristotélica de silogismo.

As implicações que se seguem disso mexem diretamente com a concepção de fundamento e existência. O silogismo é o meio pela qual é possível intercalar fundamento e existência de modo que a partir disso surja uma coisa existente. Conforme é colocado por Aquino “[...] O surgir da coisa na sua existência por meio do silogismo assenta a possibilidade duma Lógica especulativa como ciência do fundamento” (1985, p.279), contudo, para neste âmbito tratar do fundamento e da existência teríamos que entrar na Doutrina da Essência⁵, dado ser ali que encontramos o fundamento na existência. Porém, conforme Aquino (1985) expõe isso implicaria em tratar de um “*caroço ontológico da Ciência da Lógica*”, dado o seu trato implica em uma série de dúvidas e inquietações.

Partindo desse conjunto, essa dissertação vai buscar percorrer um caminho que evidencia o silogismo como ponto central para a solução do dualismo presente na filosofia alemã do final do século XVIII, dualismo esse que Kant e Fichte buscam solucionar, mas sem o silogismo. Partindo dessa perspectiva, analisar-se-á qual foi o caminho que Hegel decidiu traçar para resolver questões que ficaram em aberto ou cuja resposta não foi toda satisfatória para ele.

Sendo assim, no primeiro momento aqui desenvolvido serão abordadas algumas das perspectivas da filosofia kantiana e fichteana que nos ajudaram a entender um pouco do caminho escolhido por Hegel na *WdL*; percorrendo pela filosofia kantiana essa

⁴ Na filosofia kantiana a Razão foi vetada de representar a função de termo médio; Todavia, na Crítica da Faculdade de Julgar, a faculdade de julgar reflexiva desenvolverá junto essa capacidade mediadora.

⁵ Contudo, deve se ter claro que é somente na Teoria da Ideia – onde temos a articulação da liberdade com o todo – que encontraremos a solução para a questão da existência e do fundamento.

pesquisa busca mostrar como a busca por um fundamento, o incondicionado, acaba levando Kant à postulação de um regresso ao indefinido, configurando em uma má infinitude, do ponto de vista hegeliano, e que não resolve a problemática do dualismo; quanto à filosofia fichteana, será abordada essa perspectiva de fundamento, porém a sua problemática será o desenvolvimento por uma teoria do juízo que implicará em uma intuição intelectual, que, do ponto de vista hegeliano, manteve a separação entre sujeito e objeto.

Já num segundo momento dessa dissertação, será exposto o caminho que Hegel acredita que se deve começar a desenvolver um processo lógico filosófico para não cair em um dualismo. Deste modo, iremos partir do primeiro momento, o da lógica objetiva, partindo da lógica do ser, com o propósito de mostrar o primeiro momento da existência que é o ser-aí (*Dasein*), dado que é nesse momento em que Hegel expõe algumas de suas diferenças com relação ao projeto kantiano, como o papel das categorias estando diretamente ligada a existência e a sua noção de boa infinitude. Também se é salientado de modo breve o momento da essência, que será tratada como ponto mediador entre o ser e o conceito.

Ao cabo, o terceiro momento irá trabalhar a lógica subjetiva, a lógica do conceito, que irá se desdobrar até o silogismo. O silogismo é elo central da conjunção entre lógica objetiva e lógica subjetiva, que mostra a superação do dualismo entre sujeito-objeto e concretiza a ideia, nos revelando a lógica do absoluto hegeliana, que sempre esteve presente em todo o processo. Em suma, o percurso escolhido nessa dissertação busca primeiramente contextualizar a obra hegeliana, pois é perceptível que em alguns momentos Hegel está se dirigindo aos seus contemporâneos, mostrando algumas falhas nos sistemas já expostos, sempre tendo claro que Hegel não os renega, mas parte dessas inquietações para desenvolver a sua própria filosofia. Partindo da contextualização, entramos na obra hegeliana, não sendo possível abordá-la como um todo, mas o fazendo recortes com partes que viabilizam a contemplação do sistema, ainda que de modo parcial. Assim se configura o itinerário que busca mostrar que o grande diferencial do sistema hegeliano é o silogismo, este como elemento unificador dos opostos, pondo fim a uma dualidade que até o momento era considerada como absolutamente inconciliável, e dando vida a uma lógica a muito considerada acabada.

1. HEGEL E A CRÍTICA AS FORMAS SUBJETIVAS DO PENSAR: Kant e Fichte

Nesta unidade pretende-se esclarecer o porquê a *Dialética transcendental* em Kant é designada como uma lógica da ilusão, e mostrar o modo pelo qual o proceder da razão (*Vernunft*) culmina no pensamento kantiano, segundo Hegel, numa má-infinitude. Nisso será tematizada a estrutura do pensamento kantiano, distinguindo-a dos elementos da filosofia hegeliana, que se mostra abarcante da própria crítica kantiana à metafísica. Partindo da suposta insuficiência kantiana, se tematizará a proposta fichteana por meio da sua teoria do Juízo. Contudo, Hegel também não irá considerar suficiente a proposta fichteana por se tratar de um pensamento subjetivo formal e que não possui ligação com a realidade.

1.1 Subjetividade da Razão: A Restrição do Pensar

Segundo Kant a base da metafísica é a busca pelo incondicionado. Contudo, essa não se constitui como uma necessidade objetiva, mas unicamente como necessidade subjetiva da razão. Deste ponto de vista trata-se de uma subjetividade da Razão, já que ela parte, no caminho para se estabelecer a tarefa maior da razão (*Vernunft*) – a busca do incondicionado –, de uma consideração subjetiva de si própria, ou seja, do próprio pensar, numa autoavaliação em que esse pensar é encarado como uma “busca” não de objetos exteriores, mas de algo inerente à própria razão, visto poder ser realizada tal “busca” só pela razão.

Pode-se ter uma ideia do modo de ação da razão pura (*Vernunft*), ao menos como ela se dá na *Crítica*, no prefácio (1781) da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*), conforme o qual Kant diz: “[...] me ocupo apenas com a própria razão e seu pensar puro; e para conhecer isso em detalhe não preciso procurar ao longe e em torno de mim, pois encontro-o dentro de mim mesmo [...]” (KANT, 2011, p.17).

Contrastando a isso, ao levarmos para o horizonte a noção de “objetivo” em Kant, que segundo Hegel, foi acusado injustamente de “confusão-de-linguagem”, ao definir como objetivo “[...] o [que é] conforme-ao-pensamento (o universal e necessário)” (HEGEL, 1995 [1830], §41 Ad.), constata-se, que permanecemos ainda na esfera do *nosso* pensamento; o que derivaria em uma subvalorização da relação da subjetividade, dado essa permanecer como algo perceptível por meio dos sentidos, não tendo uma sustentação em si-mesma, o que segundo Hegel, promove a manutenção da

barreira separadora entre objetividade e pensamento. Desse modo Hegel considerará como a verdadeira objetividade do pensar ao fato de este não ser simplesmente fruto de nosso pensar, mas seja ao mesmo tempo o em-si das coisas (*die Sache selbst*) e do objetivo em geral.

Na revolução copernicana de Kant a base para conhecer objetivamente foi demonstrada como residindo no sujeito cognoscente, dado que partindo do objeto, não podemos fazer distinções ou estabelecer diferenças, inicialmente, por se tratar de uma atividade que precisa primeiramente do conceito, enquanto atividade realizada subjetivamente, pelo e no pensamento. Sendo assim, a subjetividade do pensar permite constituir, para Kant, as condições de possibilidade de conhecimento dos objetos. Segundo afirma Höffe (1986), as formas puras da intuição e os conceitos puros não são fontes de ocultamento da verdade, mas ao contrário, são formas que possibilitam a verdade “[...] ao menos a verdade dos objetos, da realidade tal como se oferecem a nós e não como são em-si [...].” (HÖFFE, 1986, pp. 85-86, T.N.). Daí que o conhecimento humano, mesmo dependendo de condições subjetivas *a priori* que possuem validade universal intersubjetiva, tem um caráter fenomênico, vinculado àquilo que pode se conhecido pela experiência.

Desta forma, as proposições da razão (*Vernunft*) são transcendentais para o entendimento (*Verstand*) e delas não é possível fazer um uso empírico, visto que para isso teria que se referir a algo condicionado. E, porque o incondicionado é somente uma ideia (conceito puro da razão), em que sentido se poderá dizer que esse conceito puro passa a poder ser tomada como ponto de partida para determinações?

A tarefa da razão é a busca pelo incondicionado, em uma tentativa de dar fim à série das condições, o que torna o incondicionado uma espécie de recusa de algo inacabado. O incondicionado é algo que não está subordinado a uma série de condições, mas é a base da série de condições dadas de um objeto, isto é, é mediação que não é precedido por nada, de modo que é um princípio sintético e, por isso, tomado pela razão (*Vernunft*) como um objeto singular.

1.1.1 A Razão (*Vernunft*) segundo Kant

Kant traz na *KrV* (Dialética transcendental) a razão (*Vernunft*) como sendo o último estágio do conhecimento⁶, ou seja, dos três estágios do conhecimento (sensibilidade, entendimento, e razão), a razão é a faculdade suprema do conhecer, onde se encontra o mais alto estágio do pensamento. Podemos extrair da razão (*Vernunft*), como também do entendimento, um uso formal, ou seja, um uso lógico, dado que todo o seu conteúdo é gerado pelo conhecimento. Todavia, há também na razão um uso real, dado na razão se tem origem de certos conceitos e princípios que não encontram aplicação nem na sensibilidade, nem no entendimento. Temos então a razão (*Vernunft*) dividida entre duas atividades, uma lógica e uma real.

Com essa divisão, Kant pensa os conceitos puros do entendimento de modo distinto dos conceitos puros da razão, que são as ideias transcendentais. O uso lógico irá trabalhar com os conceitos do entendimento por meio de inferências; enquanto que o uso real se utiliza do raciocínio como meio de desenvolver as ideias transcendentais. Kant ao formular um uso lógico escolheu um caminho diferente da tradição filosófica até aquele momento, tradição essa que tendia a pensar o conteúdo como dado ao sujeito, como coloca Perinetti, “[...] como uma matéria prima sobre a qual o entendimento e a razão humana realizam *logo* seu trabalho, Kant é quiçá o primeiro em plantar a possibilidade de pensar o *conteúdo* de certos conceitos como *produto* de atos lógicos.” (2009, p.263).

Tendo em vista que para Kant o “[...] conhecimento por princípios [é] aquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos.” (B357), a razão (*Vernunft*) pode ser tomada como a faculdade dos princípios. Qualquer raciocínio é derivado dedutivamente do conhecimento de um princípio. Os princípios do entendimento são nada menos que um conhecimento por conceitos que, efetivamente, não são possíveis *a priori* sem que haja uma intervenção, seja pela intuição pura (matemática) ou por condições da experiência possível em geral.

⁶Na segunda parte da *KrV* (Lógica transcendental), Kant inicia a seção afirmando que há duas fontes fundamentais para conhecer. Tendo claro que o nosso conhecer é formado por intuições e conceitos, temos como fonte das intuições a sensibilidade, dado esta tratar da receptividade das impressões; enquanto o entendimento é a faculdade de produzir as representações (o conceito), e somente por meio da união destas duas capacidades é que temos o conhecimento dos objetos. Contudo, temos a razão como terceira potencia cognitiva, dado possuir conceitos que não são dados pela intuição, que são as ideias. Em suma, como bem coloca Karl Jaspers (1967, p.597), o nosso conhecimento começa pela intuição devido ao entendimento e termina na ideia por obra da razão.

Como explica Kant, a razão (*Vernunft*) se refere diretamente ao entendimento e indiretamente aos objetos, de modo que tem de ordenar os conceitos do entendimento. É por meio das ideias⁷ que a razão buscará dar sistematicidade aos conceitos do entendimento.

1.1.2.1 O conceito da razão: *Uso Lógico*

O uso lógico da Razão se dá pela capacidade de distinguir o que é conhecimento imediato (podemos intuir que numa figura limitada por três linhas há três ângulos), e o conhecimento por inferência (pelo raciocínio comparativo se conclui que os ângulos desta figura são iguais a dois retos). Em todo raciocínio há uma proposição que serve de princípio a outra. Caso nessa primeira premissa já esteja presente o juízo inferido, pode ser extraída sem intermédio uma terceira representação, sendo assim uma inferência imediata, ou inferência do entendimento, como denomina Kant.

Por exemplo, na inferência do entendimento “todos homens são mortais” está imediatamente explícito que “nada que é imortal é homem”. Mas, caso a inferência precise de outro juízo além do princípio, para se chegar à conclusão, ela é uma inferência da razão e um conhecimento “mediato”; como, por exemplo, no raciocínio: ao inferirmos que “todos os sábios são mortais”, não se encontra explícito nenhum juízo que leve à conclusão de que “todos os homens são mortais”, para chegar a tal conclusão precisamos de um elemento exterior que nos leve a essa conclusão, ou seja, necessitamos de um raciocínio que nos leve a inferir algo além do primeiro enunciado.

Sendo assim, o uso lógico da razão é o que trabalha com inferências para se chegar a algum conhecimento. Para tanto, primeiro concebe, para toda inferência da razão, uma *regra (maior)* pelo entendimento (B360), em seguida, pela faculdade de julgar subsume um conhecimento sob a condição dessa regra (*minor*) e, por fim, o conhecimento é determinado pelo predicado da regra (*conclusio*), de modo *a priori* pela *razão*. Em suma a inferências da razão é a relação da premissa maior como regra, entre um conhecimento e sua condição.

Com base no exposto acima é que Kant dispõe do instrumento a partir do qual constituirá os conceitos puros (ideias) da razão (*Vernunft*). Ele elenca para tanto três

⁷ A concepção de Ideia passará a ser considerada no seu sentido mais original, ou seja, como um conceito que transcende a possibilidade da experiência. Neste sentido ela se mostra legitimamente como um conceito puro da razão. Diz Kant: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda [...]” (KANT, 2010, A327).

espécies de inferências, que corresponderão às três ideias fundamentais da Razão: raciocínios *categóricos*; raciocínios *hipotéticos*; e raciocínios *disjuntivos*.

Na busca da sistematização das ideias enquanto princípios puros da razão, Kant se propõe reunir o conjunto dos princípios do conhecimento do entendimento reduzidos a um número mínimo. Com efeito, se o juízo apresentado na conclusão não está dado nas regras maior e menor, esse juízo deve ser buscado na razão, e não no entendimento, e nesse sentido ele se caracteriza como um raciocínio (inferência) a ser enquadrado numa das três classes (categórico, hipotético e disjuntivo).

É na busca do absoluto que a razão constitui exclusivamente estes conceitos puros (ideias). Contudo, deve se observar o modo com que Kant trabalha com o termo Absoluto⁸, cujas nuances possibilitam a manutenção da figura da coisa-em-si (*Dinge-an-sich*). Para Kant o absoluto aqui se refere a algo “em toda a relação”, sem implicar com isso numa necessidade interna da própria coisa-em-si (*Dinge-an-sich*). E, deste modo, em Kant “[...] a necessidade absoluta é a necessidade que adquire um conceito quando abrange todas as relações [...]” (BONACCINI, 2000, p.75). Mas, na medida em que as relações têm de existir conjuntamente, a necessidade absoluta não pode ser só uma necessidade interna, pois do contrário seria impossível de a coisa-em-si (*Dinge-an-sich*) ser pensada. A esse respeito, complementa Bonaccini:

[...] em virtude da própria ambiguidade do termo absoluto, a razão toma a totalidade das condições externas nos fenômenos pela necessidade interna das coisas em si mesmas, confundindo a necessidade absoluta com a necessidade intrínseca, que é transcendental. (2000, p.76)

Kant detecta que o entendimento (razão teórica) por vezes interfere na atividade da razão (*Vernunft*) de pensar o incondicionado, a saber, quando os princípios puros que servem unicamente para a razão se desincumbir de suas atividades, são desviados desse caminho buscando justificar tais princípios a partir de uma contraprova empírica (intuição).

⁸ Kant na *KrV* demonstra essa ambiguidade da palavra ‘absoluto’, que segundo ele vinha sendo tomada por um sentido *intrínseco*, ou seja, ‘absoluto’ significaria uma *coisa considerada em si*, de modo que a sua possibilidade seja uma possibilidade interna. Todavia, ele explica ainda um segundo sentido da palavra, no sentido de um uso externo, em que a palavra ‘absoluto’ significaria a possibilidade de *todas as relações* (*KrV*, 2010, B381). Partindo desta perspectiva, Kant ressalta que se tomarmos o termo ‘absoluto’ pelo seu sentido interno, ele tem apenas um sentido vazio, pois esse sentido não nos permite ligar conceitos, já que não podemos nos pronunciar acerca da validade intrínseca entre conceitos contrários (*KrV*, 2010, B382). De forma que Kant se utiliza da palavra ‘absoluto’ no sentido do que *vale sem restrições*, sendo assim, oposto ao simples comparativo que tem uma validade particular.

Uma questão de ordem lógica prepondera igualmente aqui: tem-se um juízo como condição universal, ou seja, o incondicionado como premissa maior, contudo o seu uso aparece ainda apenas para a conclusão do silogismo, para fundamento do condicionado. E em vista disso, diz Bonaccini,

[...] E se o incondicionado é dado, então a série completa das condições a ele subordinadas (dele derivadas) também. Com base nesta premissa a razão se ilude: postula uma ideia de algo em si mesmo, que não se dá na experiência, e que não é um objeto, mas uma regra lógica inferida dos conceitos do entendimento, os quais lhe fornecem a matéria para inferir [...]. (BONACCINI, 2000, p.73).

Desde essa perspectiva o incondicionado se mostra condição de todo o condicionado. E, já que a razão tem como função a universalização por conceitos, ter-se-á para figuração do incondicionado que, para Kant,

[...] o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado. (KrV, 2010, B379).

Nesse encadeamento de condições no qual o incondicionado fundamenta as condições do todo condicionado, enquanto ele não é fornecido pela experiência, pertence exclusivamente à ideia a legitimidade do incondicionado, como explicitado acima.

Anteriormente o equívoco residiria aqui em o entendimento (razão teórica/*Verstand*) tomava essa ideia como objeto, motivado a referi-la à esfera da sensibilidade. Segundo Bonaccini, aqui “[...] a ideia é logicamente possível, mas impossível de provar in concreto. A sua *possibilidade real* não pode de modo algum ser corroborada pela existência e permanece sempre um problema.” (2000, p.75). Na medida em que desde a perspectiva do entendimento a existência se constitui como dado fenomenal, sem poder ser predicado de algo, só a existência dos objetos da experiência podem ser afirmados, enquanto a existência da Coisa-em-si (*Dinge-an-sich*) permanece meramente pensada, para condição do fenômeno.

Desde essa perspectiva a razão pode apenas pensar o incondicionado, sem inferir nada de seu conteúdo. A necessidade da razão de pensar o incondicionado se dá pelo fato de ele ser tomado simplesmente como ideia regulativa ou como pensamento que constitui a unidade sistemática à possibilidade do entendimento conhecer os objetos.

A menos que tome essas ideias como objetos cujo conteúdo não pode ser determinado por meio da sensibilidade, a razão evita, o uso equivocado dos conceitos puros na esfera do puro pensamento.

1.1.2.2 A Ilusão inevitável

Na *KrV* a Dialética transcendental foi apresentada como uma lógica da aparência (*Schein*⁹), já que o uso meramente subjetivo do pensamento para predicação de objetos, sem que para isso passe pelo crivo da razão, leva a uma ilusão dialética, isto é, ao uso de meros conceitos (sem intuição), mas fazendo parecer estar ainda se referindo aos objetos dados na natureza.

Segundo Höffe (1986, p.130), mediante uma análise profunda essa aparência – de se tratar de algo objetivo – se revela enganosa. Mas, nem por isso a ilusão deve ser encarada apenas de forma negativa, já que a compreensão do seu desenvolvimento pode trazer *insights* esclarecedores. No intuito de tirar partido de uma consideração positiva da ilusão transcendental é necessário passar por uma reestruturação da compreensão racional do modo de operar da razão (*Vernunft*). Nisso o sentido em que os conceitos da razão (ideias) foram apresentados como necessárias do domínio teórico, do ponto de vista regulativo, recebe uma ampliação no desenvolvimento do conceito.

Daí que, conforme Bonaccini, a “[...] Dialética não deve ser necessariamente considerada como uma ‘lógica da ilusão’, [tal como] diz Kant, no sentido da lógica tradicional, mas [antes] como uma crítica da ilusão dialética da metafísica.” (2000, p.65). Aqui está sendo ressaltado que o caráter no qual a dialética foi considerada nessa parte da *KrV*, não é uma simples ilusão ou erro lógico, mas antes uma trama bem mais complexa. Kant enfatiza isso ao mostrar o sentido da inevitabilidade do modo racional de operar. Diz:

⁹ Sobre a aparência como *Schein*: na *Dialética Transcendental* (B355), Kant denomina a razão pura como sede da aparência transcendental (*Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins*). Como veremos nessa seção, a aparência (*Schein*) irá receber um tratamento de ilusão, porém não é no mesmo sentido em que era tratado na filosofia pré-kantiana, cujo significado possui um ar defectivo, como se os próprios objetos possuíssem essa ilusão, concepção que é mudada em Kant, dado que, para ele a verdade como a aparência não está no objeto.

[...] Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta a ilusão, não deixará de apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados. (KANT, *KrV*, 2010, B354).

Daí que a dialética transcendental trata, por um lado, de um movimento que é natural da razão (*Vernunft*), enquanto movimento de pensar o incondicionado a partir de princípios que ultrapassam as fronteiras da experiência possível.

Para Hegel tem que ser abandonada a dialética tomada como atividade sofisticada, na perspectiva meramente negativa, da nuance conservada como apenas regulativa.

Por se tratar de uma ilusão inevitável, valorizar-se-á doravante a perspectiva da aplicação de um valor-de-verdade aos conceitos usados para além da experiência sensível. Ou seja, é dado a esses conceitos um valor-de-verdade que não existe neles.

Todavia, é necessário reformar para isso a abordagem da lógica racional: em comparação ao uso empírico das categorias, demonstrando por Kant na Analítica, no qual acentuava a verdade/o erro como nunca podendo residir no objeto, senão unicamente no juízo (estrutura judicativa vinculada à faculdade do entendimento ou razão teórica). Agora a anterior ênfase no conhecimento transcendental *a priori* é vista desde o ângulo do conhecimento racional por conceitos¹⁰, instituído desde o registro puro da razão (*Vernunft*), em virtude de se vincular a conceitos que estão além da experiência sensível (não se referem a nenhum dado na natureza).

Nisto a dialética deve ser vista como tematização dos princípios que, por não possuírem aplicação empírica, transcendem o domínio do entendimento (*Verstand*), e portam só uma “aparência” (*Schein*) de se tratar de um objeto do conhecimento (com valor de verdade).

Aqui não se trata de um fenômeno (*Erscheinung*) como objeto (*Gegenstand*) que afeta a sensibilidade, mas, em vez disso, de um conceito puro, cujo uso no puro pensamento remete aparentemente (*scheinbar*) a objetos que, no fundo, foram

¹⁰ Conforme é colocado por Jaspers (1967), não conhecemos os objetos nas ideias, mas “[...] as ideias são para nós uma luz que mostra os caminhos da investigação no âmbito do entendimento puro e dá a este *sistematicidade*.” (p. 598). Com isso, pelos conceitos das ideias somos conduzidos na busca do estágio mais alto do conhecimento, a busca pela totalidade, o incondicionado. Não estando associado em valor-de-verdade, dado que para Kant não podemos conhecer o incondicionado.

constituídos pela própria razão (*Vernunft*), isto é, como necessidade subjetiva da razão, no sentido da divisa objetiva exposta acima. No dizer de Höffe, aqui

[...] se trata de uma ilusão transcendental, de uma ambiguidade do pensamento que brota da natureza mesma da razão, ligada às condições apriorísticas do conhecimento e que somente se descobre mediante uma reflexão crítica sobre as relações entre a razão e o conhecimento. (HÖFFE, 1986, p.129, T.N.)

Na dialética transcendental kantiana se parte da tese de que nem tudo que pode ser pensado pode ser conhecido, pois apenas o fenômeno (*Erscheinung*) é considerado cognoscível. Contudo, deste modo é salvo também que a coisa-em-si (*Dinge-an-sich*) pode ser pensada. Sendo assim, a dialética transcendental trata dos princípios que não podem ser aplicados na experiência, por surgirem do processo natural do pensamento de buscar o incondicionado como um conceito racional que, entretanto, não tem aplicação no mundo fenomênico, mas única e exclusivamente no próprio pensamento (os conceitos puros da razão). Por sua vez, recorda Bonaccini,

[...] essas ilusões devem ter algum fim, que talvez possamos descobrir se estabelecemos em que medida o conhecimento “culmina na razão”. Em outras palavras, o problema central da Dialética consiste em especificar o cerne da ilusão em cada caso particular de inferência e elucidar a verdadeira tarefa da razão, para a qual foi disposta no topo do processo cognitivo [...] (BONACCINI, 2000, p.67).

É algo natural da razão (*Vernunft*) pronunciar-se sobre o incondicionado, contudo, isso é algo já que escapa à razão teórica (*Verstand*). Por isso os conceitos da primeira, ao serem adotados por essa última, acabam por configurar uma ilusão ou aparência, como que o entendimento (*Verstand*) tivesse colocado a tarefa de fazer uso empírico dos conceitos da razão (*Vernunft*), a saber, das ideias transcendentais.

Essa abordagem da pura razão teórica (*Verstand*) não apenas pode, mas antes deve ser contornada, pois no fundo a pergunta a ser feita é para além dela: ou seja, pode ser garantido um uso não equivocado dos conceitos puros da razão, de modo tal que a ilusão lógica ou qualquer outro erro no operar da razão não alcance o domínio desses conceitos?

Reside no operar com os conceitos racionais, subjacente e esses possíveis equívocos, o sentido da apropriação hegeliana da metafísica antiga, depurando-a ao mesmo tempo por meio de uma crítica rigorosa.

A ilusão, projetada no domínio da razão transcendental, não podia ser definitivamente sanada em virtude de uma desatenção à regra de ajuizamento dos princípios, pela exigência constante de correção, que aqueles princípios moventes do pensamento que buscavam, ao mesmo tempo, o incondicionado para fundamento.

Ainda que se trate de princípios necessários ao puro pensamento e que não tem diretamente a influência na experiência, justo a referência à experiência que denuncia a carência de um fundamento racional inconcusso para o pensamento.

Ao não poder fazer uso deste princípio no mesmo sentido do uso feito em relação às categorias, surge inevitavelmente, diz Kant,

[...] a *aparência transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso nunca se aplica à experiência, pois nesse caso teríamos, pelo menos, uma pedra de toque da sua validade, mas que, contra todas as advertências da crítica, nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-os com a miragem de uma extensão do *entendimento puro* [...]. (KANT, *KrV*, 2010, B352).

A adoção do entendimento puro (*Verstand*) para faculdade dos princípios do pensamento puro, no qual conhecemos o particular no universal por meio de conceitos, só aparentemente amplia o uso da razão teórica (*Verstand*). Kant reitera quanto a isso, dizendo: “O entendimento não pode, pois, proporcionar-nos conhecimentos sintéticos por conceitos e só a esses conhecimentos dou, absolutamente, o nome de princípios [...]” (*KrV*, 2010, B358). Ou seja, princípios são conceitos sintéticos da razão (*Vernunft*) e não do entendimento (*Verstand*), isto é, trata-se de um uso dos puros conceitos no pensamento e não de um uso voltado à experiência.

Estes princípios são simplesmente ideias e por isso não têm relação direta com a experiência. No entanto, aqui surge o inevitável no sentido de que: “[...] a razão *não pode* deixar de confundir seus princípios subjetivos de sistematização com princípios objetivos das coisas. E é porque a ilusão é inevitável que faz parte da natureza da razão e caracteriza a sua **finitude**.” (BONACCINI, 2000, pp. 71-72 g.n.).

1.1.2 *Regresso ao indefinido (Má-infinitude)*

Ao tematizar a razão teórica (*Verstand*) no terreno da transgressão dos princípios do puro pensamento e por produzir nisso a ilusão dialética, atenta-se que ela está fazendo de uma ideia (o incondicionado) de objeto existente, remetendo-se assim ao núcleo das abordagens que Kant já havia caracterizado através das Antinomias. Somos levados à abordagem antinômica de conceitos ao partir da premissa da razão teórica (*Verstand*), por um silogismo necessário, mas que apresenta tais conceitos como não podendo ser determinados nem ser conjuntamente válidos.

Como já foi explicitado, o outro significado guardado pela perspectiva da ilusão, enquanto natural e necessária à razão, se reforça a partir da detecção da cisão entre as leis da própria razão, desdobrada tanto no conflito entre elas (leis) como na sua solução por meio do encontro da unidade subjacente.

A ocorrência do conflito entre as leis da própria razão, na medida em que não pode ser evitada, em virtude da busca pela unidade (o incondicionado), designa então a dupla abordagem pela razão (*Vernunft*), a que discrimina o concernente à ilusão dialética (na distinção crítica do tipo de uso dos conceitos puros realizando, para conhecimento ou para puro pensamento), e também a do elemento encoberto à razão pura (*Vernunft*), a da atividade que ela possui como movimento intrínseco a si mesmo e tem de determinar a si mesmo, independentemente da atividade separadora do entendimento, voltada ao conhecimento da realidade.

É claro então que sempre que a razão (*Vernunft*) deve pensar o incondicionado, ela cai no terreno do contraditório, para cuja saída formal Kant alegou a excusa, segundo Bonaccini (2000), de a forma da contradição manifestar o conflito como sendo “fruto de um deslize da razão” (p.229), sem apresentar aí uma solução exclusivamente racional, mas resolvendo a questão pelo simples banir das contradições das antinomias, sem querer mergulhar em sua essência.

A partir do outro sentido evidenciado do uso dos conceitos da razão (*Vernunft*), para além da esfera das antinomias, evidencia-se a necessidade de tematização daquele sentido positivo inexplorado por Kant, que remete à compreensão hegeliana do conceito a partir da noção da boa-infinitude, pela condução e pelo tratamento da razão de suas determinações puras no próprio pensamento.

Hegel analisara, em *Fé e Saber* (2011), que a metafísica kantiana, na medida em que definia o ser humano como um ser racional finito, determinara que o conhecimento

finito é o único possível. Essa perspectiva destoa da visão hegeliana, que a partir do conceito de incondicionado como pertencente intrinsecamente à razão, infere o conhecimento finito como tornando o conhecimento um conceito vazio, que conduz a uma subjetividade absoluta, de que, por fim, “[...] toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia [na verdade] não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer.” (2011, p.36)¹¹.

Influenciado no modo de entender a dialética como uma lógica da ilusão e de entender a negação, Kant preservou o seu debate das antinomias no terreno de uma indeterminação como o mais apropriado. Mas, segundo Hegel, caímos em erro ao se entender a negação como *exclusão*¹². Kant operou assim nas antinomias, na manutenção de um dualismo que fazia persistir uma insuperável separação entre os opostos que, de certo modo, tinha de se basear no princípio de não-contradição contrastado à recém formada abordagem positiva da dialética. Em vista disso, vê-se que para Kant, do mesmo modo, o princípio da não-contradição devia se basear apenas na identidade formal; contudo, para Hegel uma tal abordagem redutora condicionará a levar “imediatamente a uma não-identidade infinita” (2011, p.45).

Hegel denomina de *má-infinitude* (*Teufelkreis* ou *schädlicher Kreis*) uma tal não-identidade infinita; trata-se de uma infinitude constituída meramente pela soma das finitudes¹³; porém, é deste mesmo modo que o entendimento (*Verstand*) entende o infinito; faz-se mister com que se desenvolva o modo como exclusivamente a razão (*Vernunft*) entende o infinito. Segundo Bonaccini: “A postura que caracteriza o

¹¹ Como já foi ressaltado na introdução dessa dissertação, Hegel distingue, na *Enciclopédia* (I), entre uma lógica natural e uma lógica objetiva. A lógica natural exprime uma atividade instintiva (inconsciente), em que a consciência tem diante de si o conteúdo das representações, os objetos, e em que a atividade do pensamento se relaciona com todas as nossas representações, nossos fins, interesses e ações. Por sua vez, a lógica objetiva tem como tarefa conduzir à consciência esta natureza lógica, que anima o espírito, que se agita e atua nele. Os conceitos da lógica objetiva mostrar-se-ão em si e por si existentes, em sua essência. Em vista das determinações do pensamento obtidas pela lógica objetiva é que Hegel caracteriza, para objeto do pensamento racional, as determinações objetivas e os pensamentos objetivos. (Cf. §24, *Enciclopédia* (I), p. 77). Também em relação às determinações objetivas, complementa Hegel, dizendo: “A relação de formas tais como o conceito, o juízo, o silogismo, com outras formas como causalidade, etc., só se pode demonstrar no interior da Lógica [objetiva] mesma” (§24 A, p. 77).

¹² Isso para Hegel caracteriza um Dogmatismo (Cf. *Enciclopédia*, §32), e como é explicado por Luft: “[...] o dogmatismo refere-se, para Hegel, à incapacidade de superar as oposições inerentes ao saber: incapacidade de superar o caráter excludente das oposições e pensá-las em seu aspecto correlativo.” (LUFT, 1997, p.894).

¹³ Podemos ver esse aspecto quando tratamos da Moralidade e da Eticidade na *Filosofia do Direito*. De maneira geral, a Moralidade trata da subjetividade do indivíduo, e que, segundo Hegel, enquanto fica apenas no âmbito subjetivo não há concretização. Como contraponto à moralidade, temos a Eticidade que trata dos interesses coletivos, mas que não implica nem em uma soma de moralidades, como também não é uma relação excludente, mas ambas, moralidade e eticidade, se relacionam formando um conjunto que efetiva a liberdade. Cf. HEGEL G. W. F. *Filosofia do Direito*.

Entendimento consiste basicamente em confundir o Infinito com o *indefinido*¹⁴. A Má-infinitude, assim, é representada por uma linha reta que se prolonga indefinidamente.” (2000, p. 235).

Esse movimento em que temos dois polos que se excluem, tomados sempre no caso como elemento contraditório, traz o conceito de infinitude desde a perspectiva de um *circulus vitiosus*, em que somente resta ocorrer a contradição entre finito e infinito. Todavia, como afirmamos, se encontrava na formulação kantiana do infinito apenas o regresso ao indefinido, que constitui por sua vez a má-infinitude.

Visto residir no entendimento (*Verstand*), para Kant, a base do conhecer, como estrutura da faculdade finita humana, a outra faculdade, a razão (*Vernunft*), por exercer a atividade de busca do incondicionado que ainda tem de ser considerada como ultrapassando a ilusão transcendental (seu sentido meramente negativo), deriva poder pensar, por meio da correta compreensão (o sentido positivo da ilusão transcendental) aquilo que pode ser considerado o fundamento do fenômeno, a suprimindo com isso a noção kantiana da coisa-em-si (*Dinge-na-sich*)¹⁵. Deste modo a noção de infinito pode passar a ser pensada, legitimamente, à base do conhecimento, na referência do fundamento do conhecimento a algo imanente ao próprio fenômeno.

Neste último caso, enquanto algo indefinido, a coisa em si permanece como elemento exterior ao fenômeno e vem representar apenas a fórmula indeterminada de uma soma das finitudes, na qual a busca pela causa do fenômeno remete a outro fenômeno, e assim por diante, indefinidamente.

Mas aqui, nessa estrutura indefinida o entendimento vê e reconhecerá a sua finitude, afirmando-a, além disso, como algo perene e, por isso, tendo de eternizá-la enquanto estrutura e como finitude. Aqui justamente a negação da finitude, passa a ser algo perene, para o entendimento, e somente nesse sentido é que o entendimento consegue trazer à tona o predicado da infinita.

¹⁴ Kant comenta sobre a distinção entre um *progressus in infinitum* e *in indefinitum* e o regresso *in infinitum* e *in indefinitum* (Cf. KrV, B539-541), contudo, ambos parecem estar situados na esfera do entendimento.

¹⁵ Seguindo ao programa de eliminação da figura da coisa-em-si (*Dinge-an-Sich*), manifestada na conhecida fórmula emblemática de Jacobi, de que “sem a coisa em si não se entra no sistema kantiano e com a coisa em si não se pode permanecer nele”, o desenvolvimento por Hegel da razão em toda a sua envergadura, mostrando através de seu desdobramento a obsolescência da noção kantiana, superando-a em suas atividades, antes apoiadas nesta figura da filosofia kantiana, pelo pensamento racional puro. Para um debate mais extenso, cf. FERREIRA, Manuel C. O Subjetivismo Absoluto. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), pp. 85-111.

1.1.3 A reflexão como instrumento do filosofar em Hegel

Por meio da reflexão em si mesma racional o absoluto é posto, sem nisso implicar qualquer limitação, visto que pela exclusão (identificada ao mesmo tempo à superação (*Aufhebung*) dos opostos) se dá uma supressão (*Aufhebung*) do absoluto. Para que essa reflexão faça tal movimento em direção ao absoluto ela tem de ser tomada em conjunto com a razão, já que tomada de modo isolado a reflexão é a “faculdade do ser e da limitação”, que tem como consequência a aniquilação (separação) do absoluto.

No fundo, ensina Hegel no Escrito da Diferença¹⁶, o movimento correto tem de ser o da auto-aniquilação, isto é, o da aniquilação da finitude e das determinações da reflexão no interior ou no seio da própria razão, por meio da relação da reflexão, vinculada pela razão, ao absoluto. Tal movimento promove o desdobramento da reflexão como não podendo nunca se condicionar, verdadeiramente, de modo isolado, visto isso não produzir nenhuma verdade. É desde esse movimento de auto-aniquilação que a razão se mostra desde o ponto de vista do método dialético: o saber (*Wissen*), enquanto determinação fluída, é posto aqui em relação a uma verdade que passa, necessariamente, pelo crivo da razão. É a relação ao absoluto, posta pela reflexão (conduzida pelo postulado da razão, de auto-aniquilação da fixidez) que a razão se torna na atividade (mediadora) do saber racional. Ao se (auto)aniquilar a reflexão fixa, a própria atividade da reflexão se torna razão e nisto a reflexão elimina tanto a perspectiva da limitação, como a atividade inerente a si mesma, de se vincular exclusivamente à preservação de um sentido para todo o limitado.

Isso não significa, portanto, a ausência total das limitações, pois a limitação tem de persistir para que ocorra o processo de produção do conhecimento (a saber, mediante a referência de todo o condicionado à sua condição, isto é, ao absoluto). Segundo Hegel, já que “[...] a razão apresenta-se a si mesma como força do absoluto negativo, portanto, como negar absoluto, e, simultaneamente, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo. [...]” (2003, p.41), é que a reflexão se constitui numa totalidade objetiva, na qual é possível pensar o elo da razão com o absoluto.

Quando temos uma determinação, ou um ser posto pelo entendimento, este ser é dado como um oposto a um outro ser determinado: a determinação implica que ele é visto como condicionado, o que o leva a busca de seu condicionante. Esse movimento, enquanto ação própria da razão, faz com que o entendimento leve as oposições a uma

¹⁶ Referência ao texto hegeliano: *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*.

tarefa infinita, a uma má-infinitude. E, visto que aquilo que, diz Hegel, “[...] o entendimento produz, é um ser determinado, e o determinado tem o indeterminado diante de si e atrás de si, e a multiplicidade do ser encontra-se entre duas noites, sem se conseguir manter [...]” (HEGEL, 2003, p.42). Nisso, mostra Hegel, o entendimento acabaria afundando o seu ser determinado no indeterminado já que, na medida em que o entendimento fixa como opostos o finito e o infinito, a existência de um implica na exclusão de seu oposto, acabando por condicionar sua operação na fixação do seu próprio fim, mas cujo reconhecimento pela razão, no reconhecimento desse desatrelamento, tende a suprimir (superar e guardar as cisões) do entendimento.

Daí que num movimento de mão dupla a razão realiza sua tarefa própria: ela aniquila e ao mesmo tempo reúne os opostos. Para Hegel o saber é a unidade desses dois mundos anteriormente divididos, o da finitude e o da infinitude, do sensível e do intelectual; em vista disso é que a “[...] reflexão como faculdade do finito, e o infinito que lhe é oposto, são sintetizados na razão, cuja infinitude capta em si [e traz consigo] o finito.” (HEGEL, 2003, p.43). Ou seja, a unidade das oposições deixadas por Kant como impossíveis de serem consideradas em uma unidade pelo entendimento, como unidade de oposições absolutas, recebe sobre si um movimento novamente dissolutivo, todavia, ao mesmo tempo re-constutivo. E aquilo que se apresenta num primeiro momento de modo confuso, o movimento de uma atividade reflexiva que busca a própria aniquilação, conforme expôs Hegel, constitui “[...] no progresso do conceito para sua exposição, [...] um ponto capital de distinguir sempre bem o seguinte: que é o que está todavia *em-si* e que é o que é *posto*” (WdL, 1968, p.110),

Reside na condição de poder reconhecer esse momento a diferença entre o modo como o entendimento encara as oposições e o modo de fazê-lo pela razão. É em consequência da não-distinção disso que se constituíram filosofias baseadas no entendimento, levando Hegel a afirmar, segundo isso, a capacidade de realizar tal distinção como algo pertencente exclusivamente ao movimento dialético. Pois, “[...] o filosofar metafísico, cuja esfera pertence também o filosofar crítico, não conhece. As definições da metafísica, tal como suas pressuposições, distinções e consequências, querem afirmar e produzir só o *existente* e na verdade *existente-em-si*.” (HEGEL, WdL, 1968, p. 110).

Em virtude das consequências da abordagem sobre o existente, trazida pelas filosofias do entendimento, Hegel expôs o modo que tem de ser considerado pela razão e pelo movimento dialético.

1.2 Hegel e o (Des)ocultamento da “Descoberta Kantiana” do Uso de Conceitos da Razão Pura

Kant busca mostrar na *KrV*, no capítulo da dedução transcendental das categorias, que os conceitos do entendimento são passíveis de dedução partindo de formas lógicas do juízo, e que com isso demonstra um poder sintetizador das representações diversas tanto dos juízos como também das intuições. O que estabelece, segundo Perinetti, “[...] uma relação entre o estudo das formas possíveis de um ato lógico (o juízo) e as formas possíveis com que o sujeito dotado de entendimento estrutura a realidade empírica ou fenomenal (as categorias)” (2009, p.264), ou seja, para Kant os conceitos puros do entendimento são oriundos do uso lógico da razão, estabelecendo a conexão do que o sujeito pode conhecer com a realidade.

O modo como Kant expõe o entendimento por meio de uma “lógica natural” onde o real é apreendido nas categorias do entendimento, gera, segundo Hegel (*Fé e Saber*), um duplo sentido para este entendimento, cujo primeiro sentido é o de que o “[...] entendimento expressa o princípio da contraposição e a abstração da finitude” (2009, p.48), e, no segundo sentido, que o entendimento “[...] é aquele segundo o qual essa infinitude e o fenômeno no homem são um absoluto, não o em-si das coisas, mas o em-si da razão cognoscente; como qualidade subjetiva do espírito, o entendimento deve ser o absoluto.” (2009, p.49). Porém, isso implica, segundo Hegel, que “[...] pelo fato de que é posto como algo subjetivo, o entendimento é reconhecido como algo não absoluto” (2009, p.49). Tal implicação é o que Hegel traz no escrito da *Diferença entre Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, quando ele mostrar que toda vez que o entendimento tenta agir como a razão (buscando um absoluto) ele acaba por se afastar mais ainda da sua meta (o absoluto). Como veremos, Hegel refuta o dualismo Kantiano por tomar as categorias como meio de conhecer a realidade. Mas para Hegel as categorias são a própria realidade, o que implica (isso é mostrado no desenvolvimento da *WdL*) na compreensão do “lógico” como também real, devendo ser incluída o real no “lógico”.

A noção da diferença na determinação entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), trazida por Kant, levava a distinguir e sair do nível de uma “consciência vulgar”, tomando de forma grosseira. Contudo, ao denominar a razão ancorada na forma de um idealismo subjetivo e formal, Kant acaba, segundo Hegel, conferindo de novo um ocultamento à explicação dessa atividade.

Tal reocultamento designa a dificuldade que foi expressada por Hegel, em *Fé e Saber*, ao dizer que:

[...] a partir dos pontos de vista mais baixos, onde em verdade lhe subjaz uma ideia, a confusão com que ela exprime a ideia torna forçoso reconhecê-la; em parte, logo em seguida ela mesma transforma novamente o racional em um inteligível e condicionado. Do contrário, ela ocasionalmente se depara em seu caminho com ideias que rapidamente abandona de novo como meros pensamentos vazios, como se fossem meras possibilidades do pensamento e conceitos supérfluos carentes de qualquer realidade. (2009, p.35).

O modo pelo qual a reflexão subjetiva de Kant conduz a uma noção puramente idealista e subjetiva, ao compreender que a realidade é algo que se configura de modo separado da ideia, condizirá, por um saber¹⁷ que se manifeste e se configure a ideia como um ato da fé (*Glaube*) e não do saber (*Wissen*)¹⁸.

Nisso esse saber foi posto já como um saber enquanto algo limitado (pelo entendimento), que conduz ao transpassamento desse limite como algo já deslocado da realidade. Nesse dualismo de Kant é capital que pensa funcionar tal teoria deve tomar necessária a dicotomia sujeito-objeto, afim de justificar a lógica transcendental como a ferramenta do conhecimento.

Como exprime Hegel: “[...] toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer” (2009, p.36).

O intuito dessa ponderação de Hegel a Kant visa mostrar que “[...] sua ‘descoberta’ da imanência da contradição, representa melhor do que ninguém a posição abstrata e dualista do Entendimento, preso às categorias da finitude.” (BONACCINI, 2000, p. 227).

O primeiro passo da solução desta contradição depende da reformulação concedida à dialética, enquanto essa consiste basicamente, para Hegel, na solução de opostos, ou seja, por meio do método dialético essa multiplicidade que conduzia à contradição, pode ser discutida desde o horizonte no qual se produz um movimento que

¹⁷ Por outro lado, o terreno dessa formalização exagerada da razão kantiana leva, no entender de Jacobi, a uma falta de fé, ou seja, a um niilismo da razão (Cf. JACOBI, F.H. *David Hume acerca de la creencia, o Idealismo y realismo, un diálogo*. In: Revista Observaciones filosóficas. Tradução de Hugo Renato Ochoa Disselkoen. Traduciones, 2006).

¹⁸ No Escrito da Diferença Hegel diz: “[...] identidade consciente do finito e da infinitude, a unificação dos dois mundos, do sensível e do intelectual, do necessário e do livre, na consciência, é *saber*.” (2003, p.43).

o conduz ao absoluto. Na medida em que os opostos resultam da cisão que, por sua vez, é fonte da necessidade da filosofia, reconhece Hegel na *Fenomenologia*, o entendimento como sendo a origem da própria cisão e possuindo “sua força na atividade de limitar e de separar”¹⁹.

No entendimento encontramos a totalidade das limitações.

Contudo, a soma de finitos não constituirá algo infinito, mas apenas uma má-infinitude; nisso o entendimento não obtém uma aproximação do absoluto, antes pelo contrário, quanto mais desenvolve essa multiplicidade de finitudes, mais longe o Entendimento se coloca do absoluto.

Na perspectiva de Hegel a única maneira de a ontologia da *WdL* não sucumbir à contradição é a de que o Ser-aí (*Dasein*) em sua determinação engloba tanto a determinação positiva quanto a negativa, sendo assim uma determinação fundante, segundo Aquino (1985, p. 272).

Trata-se de demonstrar um método desde o qual os desdobramentos e as determinações obtidas não sejam esquecidos no caminho que conduz à verdade, visto se relacionarem com a realidade, e não com ilusões²⁰. Enquanto uma espécie de “dialética do interno e do externo” ou do “conceito e realidade”, Hegel vê nas determinações objetivas alcançadas pelo pensamento racional não meramente um substitutivo, mas antes a verdadeira superação do resquício incognoscível chamado coisa-em-si (*Ding-an-Sich*). Por não assentar num fundamento externo (exterior) a separação entre fenômeno e pensamento, entre ser e pensamento, mas, de modo imanente, no próprio movimento do pensar é que o método desdobra-se como o real compreendido no e pelo conceito, como condição *sine qua non* da verdade do pensar.

É desde um movimento ontológico, portanto, desde a unificação interna entre ser e pensamento, que Hegel trata tais categorias do Absoluto. Isso possibilita, segundo a visão hegeliana, dizer que o fenômeno está ou é fundado no pensamento e, ao inverso, que no pensamento é encontrado o fenômeno. Segundo José Henrique Santos,

O que Kant chamaria de transgressão, ou passar da ordem física para a metafísica por um salto indevido, Hegel chamaria de mediação. Contudo, essa mediação não seria uma espécie de ponte estendida

¹⁹ HEGEL, *PhG*, §32, pág. 44: “A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta”.

²⁰ Hegel diz na *PhG* que “[...] não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica] [como a de Kant], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.” (§50, p. 55).

entre dois mundos separados que precisasse ser transposta. Não há em Hegel dois mundos opostos, um fora do outro. Tempo e eternidade se negam e se afirmam “ao mesmo tempo”, sem necessidade de postular um mundo por detrás (coisa em si). (SANTOS, 2007, p. 127).

Para Hegel a cultura (*Kultur*) é constituída, do ponto de vista das filosofias finitas, pelo entendimento humano. Só que cultura (*Kultur*) tem de ser considerada como um todo (tal como a Eiticidade), uma “manifestação” do absoluto e que unicamente pelo fato de ter sido isolada se tornou por isso em algo fixo, negando desse modo o próprio absoluto.

Mas visto que a cultura não pode negar a sua origem, devendo se constituir num todo de multiplicidades nas limitações, deixada ao entendimento a busca de sua origem faz se perder em múltiplas partes, sem gerar nada além disso.

Nesse sentido, completa Santos, “[...] descobrir o mistério oculto das coisas é não haver mistério oculto algum, e que nada há para ver, a não ser ele próprio, o entendimento, como consciência do fenômeno.” (2007, p. 177).

Nisso o que vem a ser o absoluto fica posto cada vez mais longe do seu objetivo. Diferentemente do Entendimento (*Verstand*), a Razão (*Vernunft*) consegue atingir o absoluto pelo fato de se distanciar destas multiplicidades, aniquilando as limitações a partir do ponto de vista da totalidade que ela traz ínsita em si mesma. É de interesse da razão encontrar a unidade pela suprassunção dos opostos, dados pelo entendimento; todavia, isso não é o mesmo que ser negada, pela razão, a necessidade dessas mesmas oposições: a oposição é considerada um fator da vida, tendo uma justa necessidade no âmbito da totalidade. E, do ponto de vista de simples multiplicidades que não se relacionam, ou seja, de opostos fixos, a oposição trará um “esforço” à vida, visto produzir mais trabalho a fim de conduzir à liberdade, como aquilo que remete a seu objetivo, que é atingir o absoluto.

A razão não busca tornar fixas essas cisões de opostos, como o faz o Entendimento, pois ao se tornarem fixas, tais limitações passam a impressão de possuírem uma autonomia, afastando a necessidade de se referirem ao absoluto, configurando um sistema. A razão, enquanto busca antes resolver (desdobrar racionalmente) as oposições, torna-as manifestações do absoluto, permitindo em vez disso a aproximação da razão ao absoluto.

Hegel percebeu no modo de Kant exprimir a atividade da faculdade da razão, na *KrV*, que lá o entendimento buscar imitar a razão, dando a si a aparência de razão;

contudo, as coisas ainda permaneciam opostas e finitas: ao se pensar, por exemplo, o *infinito* como algo oposto ao *finito*, tal pensamento é racional só num sentido específico a saber enquanto deve reforçar o dualismo da filosofia transcendental.

Isto é, se o infinito é posto de forma fixa pelo entendimento, então o *infinito* está em absoluta oposição ao *finito*, tornando insuperável a cisão, compondo os pares da oposição de modo unilateral, reduzindo tudo a apenas uma negação.

Nisso, segundo Hegel,

O dualismo, que faz a relação do finito e do infinito [ser] insuperável, não faz a simples reflexão de que, desse modo, logo o infinito é apenas *um dos dois*; e que por isso se torna apenas um *particular*, para o qual o finito é o outro particular. Um tal infinito, que só é um particular, está *ao lado* do finito; tem neste último, justamente por isso, seu limite, [sua] fronteira; *não* é o que deve ser, não é o infinito, mas é apenas *finito*. (HEGEL, 1995 [1830], §95 A).

Para Hegel, no decorrer do tempo o entendimento se deteve a consolidar as cisões, originando o “desaparecimento [da atividade unificadora] da vida dos homens” (DS, 2003, p. 38.), na justificação do surgimento necessário da filosofia. Percebe-se que a filosofia surge como o meio pelo qual a razão busca superar o elemento unilateral e por isso nefasto das cisões fixadas pelo entendimento. Daí que o meio pelo qual se torna possível o surgimento da filosofia por meio da razão é algo contingente, pois é totalmente indeterminado “quando”, “onde” e “sobre quais aspectos” essa filosofia irá surgir, em vista do que passa a ser tomada só como uma cisão relativa o que, antes, foi considerada uma cisão absoluta, tornando compreensível a superação das formas fixas.

A determinação da cisão depende doravante do tempo e do espaço em que foi dada, pois “[...] a objetividade do absoluto é intuída como um progresso no tempo” (HEGEL, DS, 2003, p.39), dando a entender, segundo Hegel, a importância da cultura em cujo seio surge a filosofia.

Dependa do grau de cultura para que o processo de superação das cisões será mais bem sucedido ou não.

Mas há ainda outra forma de se atingir as formas fixas do entendimento: a razão pode buscar de modo imediato, por meio da reflexão, o aniquilamento das cisões. Isso faz com que o entendimento, buscando se proteger do ataque²¹, ao tomar a aparência de

²¹ “[...] o entendimento pode também ser atacado, de forma imediata, no seu domínio, pela razão, e a tentativa de aniquilar a cisão por meio da própria reflexão e, com isso, o seu carácter absoluto, pode ser

razão para disfarçar as suas particularidades, se exponha alcança justamente a forma que a filosofia requer, como forma necessária à reflexão em si mesma racional.

1.3 A busca de superar o limite da filosofia kantiana: Fichte

Após fundar o que posteriormente será conhecido como filosofia crítica, o idealismo desenvolvido por Kant mantém a dicotomia entre sujeito e objeto, e ao demandar a coisa-em-si como elemento necessário de sua filosofia, Kant acaba caindo em um ceticismo e um dogmatismo. A *Doutrina da Ciência*²² (WL) de Fichte é formulada com a intenção de ser uma continuação ou finalização da filosofia kantiana, buscando resolver dois problemas deixados por ela: pressuposição necessária da coisa-em-si, e a falta de justificativa para a ligação entre entendimento e sensibilidade, ou a capacidade de síntese, pois, segundo Luft: “[...] a percepção originária permanece no sistema kantiano como uma incógnita. Estes dois problemas levam: o primeiro ao dogmatismo e o segundo a um déficit sistemático do pensamento kantiano.” (1997, p.892).

Para Fichte, o desenvolvimento proposto por Kant na *KrV* não é de todo satisfatório, pois, na *KrV* Kant desenvolve a totalidade da filosofia desde o ponto de vista de um *Canon*, todavia, faltou-lhe dar o fundamento para esse sistema (*Organon*). Pois,

[...] embora fundada sobre o conflito entre “sujeito” e “objeto”, pelo fato de assentar esse conflito na razão teórica, a filosofia crítica kantiana facultava adotar a perspectiva de pensamento do conceito sistemático como constitutivo desde a esfera do pensamento teórico ou dos elementos categoriais do entendimento [...]. (UTTEICH, 2013a, p. 173).

Mas Kant mesmo é claro só manifesta o seu interesse de um dia desenvolver no futuro tal sistema²³.

melhor compreendida; por isso, a cisão, que sentia atacada, se voltou, durante tanto tempo, com ódio e raiva contra a razão [...]” (HEGEL, DS, 2003, p. 39).

²² Doutrina da Ciência (WL): referência à obra; Doutrina-da-ciência: referência ao conceito.

²³ Em “*Declaração Acerca da Doutrina da Ciência de Fichte*”, Kant afirma: “Tenho de observar aqui ainda a pretensão de me atribuir a intenção de apresentar tão-somente uma *propedêutica* à filosofia transcendental, não o *sistema* desta filosofia, é-me incompreensível. Uma tal intenção não poderia ter-me ocorrido jamais, uma vez que eu mesmo considerei o todo completo da filosofia pura na *Crítica da razão pura* como a melhor nota característica da verdade da mesma [...]” (BECKENKAMP, 2004, p.246). Podemos entender essa afirmação de Kant a partir de algo que ele já havia explicitado na *KrV*, quando

Mas para Fichte, a crítica que Kant considera pura, não é tão pura assim, pois segundo ele ora se tem o pensamento filosófico ora natural, conforme afirma Fichte no prefácio da segunda edição da *WL*: “[...] uma crítica pura – a kantiana, por exemplo, que se anunciava como *Crítica*, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica” (1984, p.7), pois Fichte entende por crítica pura o que “[...] não contém nenhuma investigação metafísica imiscuída nela. [...] [e por] metafísica pura, digo eu, não contém nenhuma crítica, além daquela que, anteriormente a ela, já deve ter chegado à clareza.” (*WL*, 1984, p.7). Porém, ele vê que o próprio Kant aponta para a criação de uma ciência sistemática. Esse sistema partiria da dedução transcendental, o *Eu penso* (*Ich denke*), cuja função é de deduzir a totalidade da consciência. O que vemos no *Eu penso* kantiano, enquanto unidade sintética da apercepção, é que as formas dos juízos estão fundadas nesta dedução, porém, há um salto por um abismo para a Razão, em outras palavras, não há um elo entre a faculdade do entendimento com a faculdade da razão. Desde modo, Fichte quer na sua Doutrina da Ciência resolver tal problema trazendo um novo elemento ao Idealismo, e assim, construindo um novo idealismo, o *Idealismo Crítico*, que pretende elevar a filosofia ao estatuto de ciência.

1.4 Divergências hegelianas à Doutrina de Fichte

Na tentativa de dar o fundamento sistemático à filosofia crítica kantiana, Fichte propõe na *WL* um sistema onde se tenha a forma de todas as ciências possíveis, onde existe uma autonomia do sujeito que conhece e que pensa. Em Fichte essa autonomia advém por meio da reflexão. Deste modo se desenvolverá uma perspectiva da filosofia como uma forma de ciência, e por entendê-la deste modo, a filosofia não está presa a uma ciência particular, como vemos em Kant, mas inserida em uma totalidade, dado que para Fichte “Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste se unificam-se num todo” (*WL*, 1984, p. 11).

Conceitualmente, essa ciência universal será chamada de Doutrina-da-ciência, que não se remete meramente a uma descrição lógica (conforme Kant a entendera), mas se trata de uma filosofia transcendental, pois dispõe não só da forma, mas também do

disse: “[...] a maior e talvez única utilidade de toda a filosofia da razão pura é, portanto, tão somente negativa: a de que ela serve não como órgãoon para a ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir os erros.” (*KrV*, B823). Contudo, mesmo Kant deixando claro que a *KrV* não é um órgãoon, na sua introdução ele deixa explícito o desejo de um dia construir esse órgãoon da razão quando diz: “[...] tal crítica é uma preparação, se possível, para um órgãoon [...]” (B26).

conteúdo de toda ciência possível. Sendo assim a doutrina-da-ciência é a unificação de forma e conteúdo, ou como diria Fichte, enquanto é a dedução genética do que aparece na consciência. Ou seja, de forma interna, é toda a possibilidade do conhecimento.

A Doutrina-da-ciência é assim para Fichte a ciência de todas as ciências, cujas determinações das ações do espírito humano já lhe estão contidas, dado que, “[...] as ações do espírito humano, na medida em que este age necessariamente, estariam determinados por ela [doutrina-da-ciência], mas não na medida em que age livremente” (FICHTE, WL, 1984, p.24). Sendo assim, há uma liberdade, pois cabe à imaginação por o limite, como expõe Fichte: “A doutrina-da-ciência dá como necessário o espaço e o ponto como limite absoluto; mas deixa para a imaginação a plena liberdade de pôr o ponto onde quiser.” (WL, 1984, p.24). A imaginação, como veremos, é o ponto onde Fichte irá transpor a filosofia kantiana.

A ciência desenvolvida que fundará todo saber, mas não será fundada em nenhum outro saber, “é a proposição do saber pura e simplesmente”, um saber absoluto fundante.

Ao entender a ciência como algo sistemático, Fichte converte todas as partes deste sistema a um princípio único. Ao que parece “[...] Fichte descobriu o Eu como o novo fundamento da filosofia. E precisamente o Eu é, para Fichte, o princípio irreduzível da filosofia, porque ele não pode ser negado sem, ao mesmo tempo, pressupô-lo.” (IBER, 2012b, p.77).

Esse princípio único é a solução dada por Fichte à filosofia kantiana, para considerá-la, do ponto de vista do sistema. A formulação de um fundamento da atividade produtora do eu absoluto.

A ideia aqui desenvolvida é de um sistema único do saber humano, onde tudo se tem origem dele e nada lhe escapa; e para tal se faz necessário o uso de um princípio, de um fundamento para tal ciência.

1.4.1 Teoria do Juízo fichteana: Estabelecimento do EU

Partindo de uma consideração *acosmista*²⁴, a doutrina-da-ciência busca por um princípio incondicionado, ou seja, algo não determinável, que exprima um *estado-de-*

²⁴ Consideração apresentada por Rubens Rodrigues Torres Filho em “O Espírito e Letra” (1975, p.76), que deve ser entendida como a “nulidade do mundo empírico”, ou seja, esse conceito mostra a rejeição por parte do Fichte com relação à natureza, pois o objetivo de Fichte no desenvolvimento da WL é encontrar um saber e que como tal é só uma ação da liberdade, e que à natureza não pode servir, já que está é só um produto deste saber. Dado que se trata de uma ciência particular, já que esta tem como tarefa

ação (*Tathandlung*²⁵) da razão, de modo que, não sendo uma determinação empírica da nossa consciência, esse princípio deve ser composto de uma auto-atividade, um pôr-se a si mesmo (que se constitui como tarefa da reflexão).

De modo geral, esse estado-de-ação é o fundamento de toda consciência.

Para encontrar tal princípio, Fichte parte de um fato qualquer da consciência empírica ($A=A$); ao extrair todas as determinações empíricas, irá restar apenas aquilo que não se pode deixar de pensar e que nada mais pode lhe ser separado, ou seja, chegaremos a um ponto onde não se terá nenhum outro fundamento, e assim chegamos a um estado-de-ação, que “[...] não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundo de toda consciência e é o único que a torna possível.” (FICHTE, WL, 1984, p.43).

Desta operação²⁶ se chega ao princípio *Eu sou* (*Ich bin*), que, segundo Fichte: “[...] Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e efeito são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado-de-ação [...]” (FICHTE, WL, 1984, p.46). Deste modo, o eu só é na medida em que tem consciência de si, ou seja, na medida em que é autoconsciente.

Enquanto autoconsciência, o Eu é definido como sujeito absoluto²⁷, dado que o eu põe a si mesmo como aquilo que é, e este só é na medida em que é consciente de si. Tendo encontrado o primeiro princípio incondicionado, Fichte busca demonstrar agora o segundo princípio, que por sua vez, tem de ser condicionado por seu conteúdo.

Tal como no primeiro princípio, partimos de um fato empírico ($-A \text{ não } = A$), o que temos aqui é uma forma oposta à dada anteriormente ($A=A$), e enquanto um opor, se trata de uma ação pura e simplesmente possível, que nas palavras de Fichte: “[...] Todo contrário, na medida em que é, é pura e simplesmente, por força de uma ação do eu, e sem nenhum outro fundamento. O estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu. [...]” (FICHTE, WL, 1984, p.50). Deste modo, o oposto ao eu só pode ser

observar o objeto que está em concordância com uma lei, e deste modo há negação da liberdade na sua ação, dado não possuir autonomia.

²⁵ Neologismo fichteano, uma oposição ao termo *estado-de-coisa* (*Tatsche*).

²⁶ Deve se ter claro que não é a proposição empírica ($A=A$) que funda a proposição *Eu sou*, mas o contrário, pois tudo está posto no eu. A proposição empírica só serve de ponto de partida, dado que a primeira ação realizada é separar todas as determinações até que reste somente aquilo que não pode mais ser separado, o que não se pode deixar de pensar, que é o Eu.

²⁷ Fichte aponta que não devemos nos confundir o “Eu como sujeito” com o “Eu como objeto”, pois, “[...] o eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia perfeitamente ser ainda algo mais.” (WL, 1984, p.33).

um *não-eu*. O *não-eu* se constitui desta forma como um opor originário, cuja a forma é incondicionada, mas tem o seu conteúdo condicionado pelo Eu.

O terceiro princípio tem como condicionado (grandeza negativa) a sua forma, mas tem o seu conteúdo incondicionado. Para encontrar esse princípio não será utilizado um fato empírico, como nos princípios anteriores, mas as proposições resultantes dessas operações (Eu / não-eu), sendo assim, Fichte nos apresenta a *tarefa (Aufgabe) da ação*.

A dedução resultante das proposições Eu e Não-eu é a supressão da consciência, dado que, quando o não-eu está presente não temos o eu, mas o eu é condição para a presença do não-eu. A tarefa da ação consiste em chegar a um X qualquer em que na conclusão a consciência não seja suprimida. Uma solução para tal problema é pensar o X como um produto da ação do espírito humano, e, a partir desta solução, Fichte introduz a noção de Limite²⁸, onde o X seria o limite entre o Eu e o Não-eu.

Ao introduzir o limite (este limite nunca será posto de fora para dentro, mas de dentro para fora), passamos a ter um eu divisível. Mas o Eu absoluto (*Selbst*) não é divisível, pois este é puro e simplesmente o *que é*, contudo, o conceito de divisibilidade é um ato do eu, e sendo assim tem que ser aplicado.

O primeiro princípio incondicionado (Eu=Eu), enquanto eu absoluto (*Selbst*) é o fundamento da consciência; o eu que lida com a oposição é um eu divisível, que é a representação da atividade do eu, sendo assim, este eu é algo, que é oposto ao nada (não-eu), e que é outro algo. O terceiro princípio se baseia na necessidade da oposição (que nos vem por meio da reflexão) e da ligação destes opostos, e isso a torna uma tarefa perpétua.

De forma geral, entre o eu e o não-eu se tem uma relação de quantificação (*Quantum*), ou seja, o que o não-eu *é* implica (quantitativamente) o que o eu *não é*. A realidade deste eu é definida por essa relação quantitativa com o não-eu, diz Fichte: “O não-eu está oposto ao eu; e há nele negação, como no eu realidade. Se no eu está posta totalidade absoluta da realidade, tem de ser posta no não-eu totalidade absoluta de negação; a própria negação tem de ser posta como totalidade absoluta.” (Fichte, WL, 1984, p.66). Ou seja, o grau de realidade é proporcionalmente igual ao de negação.

Ora, o que podemos perceber é que neste *Eu* temos a ausência de distinção entre sujeito e objeto, de forma que o princípio absoluto é sujeito-objeto, justificando o ponto

²⁸ Para Fichte o termo *Limitar* implica em “Suprimir sua realidade por negação, não inteiramente, mas apenas em parte.” (Fichte, WL, 1984, p.54).

de partida fichteano, pois ao partirmos de um fato qualquer para chegarmos ao princípio, o *Eu sou* (enquanto princípio absoluto) é o lugar de fundamento dos objetos.

Conformo explica Torres Filho nesta passagem:

[...] O eu não é um A qualquer – nem mesmo um A muito especial – submetido à forma da identidade. Ele é o próprio *sentido* dessa forma, e somente nessa medida é conteúdo incondicionado: como identidade de sujeito e objeto, ou de forma e conteúdo. Por isso pode dizer: - “a proposição $A = A$ vale originariamente *apenas* [a respeito] *do* (von) eu: ela é derivada originariamente da doutrina-da-ciência: eu sou eu”. (TORRES FILHO, 1975, p. 181).

O *Eu sou* enquanto síntese entre sujeito e objeto, se constitui como juízo tético²⁹, ou seja, é a afirmação do eu. Para o princípio ser auto-atividade ele deve produzir e ser o produto de sua própria ação, de modo que, ao mesmo tempo em que ele é sujeito, ele também é objeto de sua própria ação. Assim, ao contrário da consciência empírica, neste princípio o objeto não está separado da consciência, mas é ali que ele é produzido junto com o seu saber, e desta forma, este Eu é a unidade da consciência, o elemento unificador das oposições, ou seja, a oposição faz parte deste Eu, que se configura como uma sentença aberta, o mais indeterminado. O que segundo Ricoeur,

[...] A verdade a que Fichte chamava “juízo tético” põe-se a ela própria no deserto de uma ausência de mim mesmo. É por isso que a reflexão é uma tarefa – uma *Aufgabe* –, a tarefa de igualar a minha experiência concreta à posição: eu sou. Tal é a última elaboração da nossa proposta inicial: a reflexão não é intuição; dizemos agora: a posição do si não é um dado, é uma tarefa; ela não é *gegeben*, mas *aufgegeben*. (RICOEUR, S/D., p.323).

Ora Ricoeur mostra que isso que Fichte postula como unidade entre sujeito e objeto não é uma unidade efetiva, dado que a postula como sendo uma tarefa a se cumprir, um dever ser, e não como já determinado, é uma atividade absoluta.

1.4.2 Oposição enquanto Dever (*Sollen*)

Fichte traz a fundamentação do saber teórico pelo estabelecimento de três princípios lógicos: Identidade, oposição e razão. A identidade como já foi visto é o

²⁹ Princípio deontológico (deve ser). Nas palavras de Fichte: “[...] aquele em que algo não fosse igualado a nenhum outro nem oposto a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo [...]” (FICHTE, WL, 1984, p.58).

princípio fundador ($A=A$), enquanto a oposição e a razão estabelecem e fundam a forma que torna possível o método sintético, dado que Fichte no §3 da *WL* traz os conceitos sintéticos como fruto da unificação de opostos. Em consequência do que é posto, no parágrafo três, é a de que a ação da reflexão, necessária a nosso espírito, não é um ato de criação, mas de procurar algo que já está previamente presente, mas que ainda permanece oculto, configurando assim, uma *ação antitética* do eu.

A ação da reflexão se configura como uma ação analítica, contudo, para ter uma ação analítica pressupõem que antes se tenha uma ação sintética (um elemento que só enquanto é desconhecido não pode ser analisado). É apenas na reflexão que a ação sintética e a ação analítica são distintas, fora da reflexão, ambas são unificadas em uma mesma ação. O terceiro termo, assim, é um achado da reflexão que foi produzido na ação sintética originária do eu.

Com isso temos a reflexão partindo da parte teórica da doutrina-da-ciência, mas a possibilidade da parte teoria é dada pela faculdade prática.

Em Fichte a razão teórica permanece atrelada a oposição sujeito/objeto, dado que o eu só é idêntico a si mesmo e o não-eu lhe é um contraposto. A superação desta oposição se daria na razão prática, onde, para Fichte, essa oposição não é uma condição de possibilidade externa, mas o resultado, o produto da produção originária do eu.

Hegel traz no escrito da Diferença que a “[...] especulação do sistema exige a supressão dos opostos, mas o próprio sistema não os suprime; a síntese absoluta a que este chega não é $Eu = Eu$, mas sim o *Eu deve ser igual a Eu*.” (DS, 2003, p.60), ou seja, Fichte chega nessa lógica do dever ser que implica na não superação dos opostos e na promessa, digamos assim, de um além, de algo que não é efetivo no momento.

1.4.3 Intuição Intelectual como atividade necessária?

A imaginação em Fichte será o elo que ligará a parte teórica com a prática. Para ele, a imaginação não é uma ilusão, mas a atividade que realizará a unificação dos opostos, como expõe Fichte: “[...] a tarefa era a unificar os opostos, eu e não-eu. Pela imaginação, que unifica o contraditório, eles podem ser completamente unificados” (WL, 1984, p. 115). Fichte coloca que na filosofia verdadeira temos o dever de deduzir a imaginação, ela seria um fruto da razão, pois do contrário estaríamos tratando apenas de intuições empíricas, que se trata de uma não-filosofia.

[...] A imaginação é, assim, a capacidade que “paira” no meio [...] entre o infinito (o Eu absoluto) e o finito (a oposição do Eu e do não-Eu). O conceito de imaginação é o conceito central do *Fundamento*, porque ele serve de base a todas as representações do espírito humano. Ele caracteriza a atividade básica que compreende todo nosso saber resultante do Eu e como condicionado por um não-Eu independente. Ela apenas pode reunir as perspectivas opostas do idealismo e do realismo em *um* pensamento básico. (IBER, 2012b, p.83).

O fundamento é a ideia infinita, o eu absoluto, mas há o sentimento de limitação, há o travo sobre a atividade infinita do eu. Na parte prática teríamos esse esforço (atividade) na tentativa de superar o sentimento (passividade) de sua limitação.

A intuição intelectual é ao mesmo tempo teórica e prática, ela é o extremo limite da imaginação, sendo assim o ato mais originário da razão. Desta perspectiva, fica aparente uma caracterização de síntese para a intuição intelectual, o se assemelha ao caráter que Kant já lhe havia dado (*KrV*, B139), entretanto, em Kant a intuição intelectual acaba não realizando uma atividade mediadora, o que a leva “[...] a realizar o inverso do pretendido: ela acaba antes por bloquear a investigação, consistindo num empecilho à autêntica investigação científica” (UTTEICH, 2013b, p.103), isso acontece, pois, a intuição intelectual não realizaria uma exercício do conhecimento, mas busca alcançar de modo indireto, o que para Kant se configura como uma ilusão.

Já para Fichte, a intuição intelectual tem esse papel de mediadora, ela vincula e relaciona o puro pensamento e o domínio empírico. Conforme explica Utteich:

[...] Fichte recorreu à figura da Intuição Intelectual no propósito de estabelecer o fundamento único de todas as ações do pensamento e aplicações da razão. Neste sentido seu motivo confirmou o desdobramento da atividade do puro pensar no pensamento transcendental e sistematicamente constituído, como atividade do puro raciocínio vinculadora das esferas sensível (teórica) e inteligível (prática). (2013b, p.124).

É através da intuição intelectual que podemos realizar abstrações, ou seja, ser livre para refletir. De modo resumido, Torres Filho nos dá uma definição a respeito da doutrina-da-ciência, segue:

[...] Só assim se justifica o projeto de uma doutrina-da-ciência, como sistema dedutivo que explica a totalidade da consciência a partir da intuição intelectual desse princípio. Essa ciência deve coloca-lo como único fundamento e, eliminando a própria distinção entre

‘condicionar’ e ‘determinar’, só considerar como *fundado* aquilo que for *derivado* do eu. Desse modo, a finitude nunca pode ser fundante; é na qualidade de manifestação da infinitude que essa ‘egoidade, não subjetividade, nem objetividade, mas absoluta identidade de ambas’, é posta como fundamento. E o fundamento só pode ser, desse modo, ‘uma infinitude, que não é composta a partir dos finitos, mas da qual, inversamente, os próprios finitos decorrem e cuja mera análise, que nunca se pode perfazer, são os seres finitos’.” (Torres Filho, 1972, p.99).

Compreende-se é que o que antes se configurava por meio de um salto por um abismo (Kant), agora com a intuição intelectual se dá por meio de uma passagem, de uma “ponte”, um elo, um ponto onde está a união do sujeito-objeto, para além da intuição empírica. A imaginação é o que permite a ligação entre ser (determinado, negação da liberdade) e saber (indeterminado, liberdade), sendo assim, intuição intelectual é o meio pelo qual se toma consciência da autonomia (liberdade), constituindo assim a base do ser.

Hegel observa que “[...] temos de atribuir à força infinita do entendimento a capacidade de separar o concreto nas determinações abstratas e apreender a profundidade da diferença, que é sozinha ao mesmo tempo a potência que promove sua passagem. [...]” (HEGEL, 2011, p.215). O que vemos é a capacidade do entendimento em produzir variações, e que essas variações irão nos levar ao universal. Porém, isso só será possível na medida em que não tomamos o entendimento como algo puramente sensível, mas também como *totalidade objetiva* (*objektive Totalität*).

O que encontramos é uma definição de *Intuição Intelectual* (*intellektuelle*); “[...] não tem como objetivo o ser aí [*Dasein*] em sua existência [*Existenz*] exterior, mas apenas aquilo que é nela realidade e verdade imperecível [...]” (HEGEL, 2011, p.215), o importante aqui é o conceito, a verdade que está no conceito, ou seja, a verdade não estaria no objeto (como sugere algumas ciências), mas é o conceito que irá lhes imprimir certo valor.

Essa definição entra em confronto com o que se entendia por Intuição Intelectual, que a concebia como algo que nos permite construir abstrações, e permite por meio da imaginação alcançar a liberdade; mas para Hegel a liberdade vem pelo conceito, pela definição, e não pela abstração; na abstração o que temos é o vazio; já a liberdade vem com a necessidade, como diz Hegel, “Essa *verdade* da *necessidade* é, por conseguinte, a *liberdade*”(1995 [1830], §158), o que faz com que ele não concorde com

a definição usual de sua época para a intuição intelectual. Pois, como exprime no início da *WdL*:

[...] Mas o que *existe* da intuição intelectual ou – se seu objeto é chamado de eterno, de divino, de absoluto – o que do eterno ou do absoluto *existe* no *início* da ciência, isso não pode ser outra coisa senão a determinação primeira, imediata e simples. Independentemente do nome mais rico que seja dado a ele, para além do que exprime o mero ser, a questão que apenas pode ser colocada é a de saber como um tal absoluto entra no saber *pensante* e na expressão desse saber. A intuição intelectual certamente é a violenta rejeição do mediar e da reflexão exterior por provas. Mas o que ela exprime mais do que a imediatidade simples, isso é um concreto, algo que contém em si mesmo diferentes determinações [...]. (HEGEL, 2011, p.61)

A intuição intelectual é a força do entendimento, que é dada pela realidade exterior (sem conceito), e por essa força irá determinar o universal por meio da universalidade, e com isso se tira o elemento fixo que dava instabilidade a determinação.

Contudo, a razão se mostra impotente quando quer determinar o universal por meio do entendimento, já que ela não é capaz de constituir uma unidade, dada a rejeição da mediação, substituída pela tarefa da intuição intelectual. Não há qualidade e nem reflexão no ser, mas se constitui uma simples abstração, que Hegel chama de *dureza do Ser*.

Porém, mediante essa simplificação dado pelo entendimento que este consegue superar a impotência da razão, e assim chegar ao auge de sua capacidade, resolvendo e transpassando o seu oposto.

A razão em Hegel, diferentemente da abordagem tradicional, não deve ser compreendida de maneira separada do entendimento. O conceito não pode ser considerado como algo carente de razão, mas a razão é incapaz de reconhecer-se sem o conceito. É pelo conceito determinado e abstrato que se constitui um momento essencial da razão, pois nesse momento se tem o começo da razão: é o momento em que o universal se refere a si mesmo, e esse momento é a individualidade.

1.5 A Inefetividade do Modelo Subjetivo da Razão Transcendental

Tanto Kant como Fichte buscaram em suas formulações superar a divisão entre o empírico e o transcendental, contudo não conseguiram satisfazer esse objetivo, visto

que apenas conseguiram formular um domínio do dever ser, onde não conhecemos o que é, mas só o que deve ser. Ou seja, estabeleceram como meta uma unidade inatingível.

[...] [A] limitação mútua do Eu e do não-Eu, pelo qual a contradição de ambos os princípios absolutos não experimenta, sem dúvida, a sua dissolução, mas sim a forma na qual ela se pode mover e desdobrar. O método de Fichte da eliminação progressiva da contradição, que antecipa a dialética de Hegel, impulsiona uma dinâmica que busca a superação das oposições e, no decorrer da Doutrina da Ciência, exige da consciência realizações sintéticas espontâneas sempre novas. (IBER, 2012b, p. 81).

Hegel vê a subjetividade fichteana posta como um ideal, um pensamento, de modo que acaba não abarcando o seu lado objetivo, a realidade, pois deixa de lado a particularidade do Eu. Como coloca Hegel em *Fé e Saber*:

[...] Na parte prática da *Doutrina da Ciência* é feito, na verdade, o gesto como se, para o lado ideal, a realidade absoluta, as coisas, tal como elas são em si, pudessem, ser construídas a partir de como devemos fazê-las; não há ali nada mais senão uma análise de conceito de anseio e do impulso em uma inteligência, bem como alguns conceitos de reflexão derivados para o sentimento de que os sentimentos devem ser *diversos*. (2009, p. 133).

O seu agir livre é vazio, parte de uma identidade vazia, e assim a sua concepção de absoluto não tem base no conhecimento, mas apenas na fé³⁰. É uma identidade vazia dado que parte de uma formulação formal, sem que haja o desenvolvimento do conteúdo. Conforme coloca Hegel na *WdL*: “Para que o eu seja começo e fundamento da filosofia é necessária a separação deste concreto, quer dizer, o ato absoluto, por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como o eu abstrato” (*WdL*, 1968, p. 70). A intuição intelectual age sem esse movimento, e isso constitui para Hegel uma arbitrariedade.

³⁰ Andreas Schmidt traz que Jacobi em 1779 em uma carta a Fichte ressalta alguns pontos da filosofia fichteana na *Doutrina da Ciência* levaria a um niilismo (do mesmo modo que ele acusou a filosofia kantiana, já mencionado anteriormente nessa dissertação). A resposta a essas objeções de Jacobi são evidenciadas no texto *A destinação do Homem*, onde segundo Fichte isso só seria possível se a razão teórica fosse absolutizada. (Cf. SCHMIDT, Andreas. *Sentimento de Realidade e Agir Absorvido. Sobre o Argumento Antiniilista de Fichte em A destinação do Homem*. In: *Sujeito e Liberdade: investigações a partir do idealismo alemão*. 2012, p.60-73)

O eu puro enquanto essencialmente o saber puro, deveria estar também na consciência individual, e por meio de uma autoelevação se daria o começo da filosofia, o que significa para Hegel partir de algo absolutamente conhecido, que pode ser encontrado imediatamente em si. Contudo o eu puro tratado por Fichte é algo que é desconhecido para a consciência ordinária, pois, segundo Hegel, não encontramos nela, mas “[...] dele surge, pelo contrário, a desvantagem de produzir ilusão de que se fala de algo conhecido, do eu da autoconsciência empírica, enquanto que na realidade se fala de algo estranho a esta consciência” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.71).

Para Hegel, tomar como definição do “eu subjetivo” a sua oposição ao objeto configura como uma posição supérflua. Para ele, a verdadeiro desenvolvimento de uma ciência que tem o eu como fundamento tem de ter o objeto conservado junto a si, mostrando-se perene junto com o outro, em mudança com o eu; o que torna esse eu não é um puro saber, mas que está aprisionado ao fenômeno. Contudo, observa Hegel que,

[...] o *eu* bem que poderia ser determinado *em si* mesmo como o puro saber ou como uma intuição intelectual e ser afirmado como começo; mas na ciência não se trata do que existe *em si* ou *intrinsecamente*, senão da existência do intrínseco *no pensar* e da *determinação* que tal (intrínseco) tem nesta existência. (Hegel, *WdL*, 1968, 71).

Hegel entende por intuição intelectual justamente esse que dispensa mediação, que busca expressar o concreto de modo imediato. Todavia, Hegel considera que um movimento onde se encontra um desenvolvimento em que há mediações que produzem um elo entre uma determinação e a outra não pode ser entendido como um movimento casual ou arbitrário; como ele também entende que a exposição do começo não pode partir do concreto, mas somente da simples imediação, que é de onde parte o movimento. Pois, quando se parte direto de um concreto, Hegel considera que falta a prova necessária para se estabelecer a ligação entre as determinações contidas no concreto. Deste modo, Hegel vai buscar desenvolver em todo seu sistema um caminho que irá partir das determinações mais simples e abstratas mais que se desenvolve de maneira totalmente conectada, formando uma rede conceitual, que em cada movimento se revela mais concreto.

2. INSTANCIAÇÃO CRÍTICA DE HEGEL

Nosso interesse neste capítulo é apresentar a determinação do *Dasein*, na *WdL*, como instanciamento do método lógico-ontológico hegeliano. Esse capítulo segundo da *WdL* não foi escolhido a esmo, pois é aqui que Hegel começa a trabalhar com noções que respondem as de seus antecessores, e que são essenciais para o desfecho que Hegel propõe. Esse capítulo pretende partir da primeira determinação hegeliana, pois é a partir da noção de Ser-aí (*Dasein*) que podemos iniciar a configuração das categorias hegelianas e a sua relação com a realidade; como a primeira determinação já configura as noções de finito e infinito, sem cair em uma má-infinitude. E por fim, de modo sucinto, será abordado alguns pontos da doutrina da essência, cuja intenção é mostrar o seu papel de mediação entre a doutrina do ser e a doutrina do conceito (dado que a doutrina do conceito é o assunto do próximo capítulo).

2.1 A Existência enquanto *Dasein* (Ser-aí)

O sentido em que a determinação do *Dasein* difere do entendimento kantiano a respeito das determinações da Razão (*Vernunft*) que nele atua só por princípios, introduz aqui aquela diferença que queremos ressaltar como fazendo parte da abordagem da razão que considera o lógico não do ponto de vista apenas formal. Para esse método lógico-ontológico, Hegel inicia tematizando as categorias do ser, do nada e do devir. O devir é apresentado como a síntese entre ser e nada abstratos, devir é um *ser determinado* (*Dasein*³¹). Segundo Hegel, o ser determinado é o simples ser-uno do ser e o nada. Ou seja, apesar de ser um ser imediato dado em sua simplicidade, não se trata aqui de um puro ser; o ser não pode ser mais considerado um ser puro pelo fato de já ser um *ser posto*, que possui um certo lugar, tornando-o um ser determinado: o “[...]devir encontra-se superado nela [simplicidade] e já não é apenas ontológico: não se dá apenas no âmbito do fundamento do real, mas é de ora em diante também material e temporal, está aí [...]”(BONACCINI, 2000, p. 236). Este ser determinado se configura como uma determinação unilateral, e por ser uma determinação ele está numa reflexão só exterior, em que não afetaria sua determinação o ser indeterminado. Isto porque o *ser-aí* (*Dasein*) se revela como a primeira determinação do ser. Em sendo assim, a existência que

³¹ O termo alemão *Dasein* significa *ser-aí*, que por sua vez implica em uma determinação do ser, sendo assim um *ser determinado*, de modo que essas três expressões serão empregadas para tratar deste primeiro momento de determinação do ser.

pertence ao conteúdo de um *Conceito*, no qual o ser está *posto*, junto no conceito, com o e no seu desenvolvimento.

O ser-aí é simples e imediato³², porém, como esse ser possui uma determinação, ele possui um lugar, e nisso trata de um ser existente, desde a perspectiva do primeiro momento da existência que, enquanto existência, torna-o em um algo finito e mutável, que está frete a um outro.

Do ponto de vista da reflexão o outro ser é, enquanto oposto de maneira negativa, infinito, enquanto mera oposição abstrata, que designa uma infinitude carente de oposição: trata-se do nada (primeiro momento, um *ser-por-si*). Porém, a oposição do ser determinado não é algo carente de oposição, e não pode ser meramente o nada, mas antes se trata de um *não-ser* (*ser-para-outro*), visto que já também é uma coisa *posta* a negação entre algo e outro. Aqui o ser não é posto como algo universal, nem sua determinação é algo particular. Tomando essa determinação de forma isolada, isto é, de modo totalmente simples e imediato, tem-se uma *qualidade*, constituída como a primeira categoria do ser.

Diferentemente da tradição kantiana que tinha a *quantidade* como primeira categoria, para Hegel a *qualidade* é a primeira determinação imediata, essa definição é dita de modo claro na *PhG*: “Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples”(§50) e complementa dizendo que é “[...] por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*” (*PhG*, 2012, §50, p.58). Deste modo, quando é dito “algo” (*Etwas*) o que se tem é uma qualificação de *algo* (*Etwas*) enquanto tal em face das várias possibilidades. Para Hegel, a quantidade se mostrará como uma qualidade que já se tornou *negativa*, visto que a determinação é o lado *em-si* de *algo* (*Etwas*), enquanto que a qualidade é o lado do *para-outro*, sendo que a determinação se apresenta assim de modo interno, a qualidade o faz de modo externo; noutras palavras, para Hegel a quantidade implica já em um momento de reflexão de *algo* (*Etwas*). Diz ele:

A qualidade, no ser-aí [*Dasein*], faz com que algo surja frente a um outro, faz com que surja o conceito de realidade. Esse conceito é o expressar do momento do negativo que o ser-aí traz em si, algo é alguma coisa e não outra – não é mais somente algo imediato, mas

³² É imediato por ser o primeiro ser determinado, o primeiro ponto de existência, a sua mediação pelo devir é deixada pra trás.

algo que sofre mediação de um outro. O algo não pode ser pensado sem sua relação a outro, se tornando então ser-para-outro. (NICOLAU, 2010, p.79).

Assim, a existência (*Dasein*) é um ser determinado, um ser que estabelece seu primeiro momento de concretude, que se abrirá em múltiplas determinações. A realidade (*Realität*) é a *qualidade* de existir do ser-determinado; contudo, na realidade permanece a negação de uma forma oculta, de modo que a realidade é válida como algo positivo, como se não possuísse a negação e não possuísse a falta. Ao se buscar o sentido do *Dasein*, expressa por Hegel no sentido etimológico de *estar-ali* (existente, ser-aí), entende-se essa afirmação, expressa por meio da palavra *Dasein*, um sentido de existência, de vida, que não pode possuir em-si, ao mesmo tempo, o seu oposto. Por se tratar de um ser determinado, não há aqui já o nada, mas há para oposto o *não-ser*, pois, enquanto uma qualidade a realidade (*Realität*) ou um ser-determinado implica, segundo Hegel, um momento negativo, visto só assim poder ser determinado o que é. Assim, essa negação é posta, na qualidade, como um fim, um término, enquanto o limite da determinação.

Na metafísica do ser o sujeito é um determinado, e esse sujeito determinado acaba por colocar limites a todos os outros; mas tais limites também o limitam, pois nem eles possuem ou são portadores em si mesmo de sua existência. Ao trazer a noção de existência (*Dasein*) como *qualidade*, Hegel extrai como consequência a implicação de que a existência seja justamente a diferença entre realidade e negação.

Daí que tanto a realidade (*Realität*) como a negação possui em uma existência (*Existenz*): elas não são abstrações, mas passam a ser *Algo* (*Etwas*); e é isso que deixa a existência, de modo geral, como um ser determinado *qualitativamente*. Pela própria determinação é posto o limite, no momento mesmo em que algo (*Etwas*) é determinado; por isso fica determinado também aquilo que esse algo não é (as possibilidades que tal algo não realiza, não concretiza), tornando-se a determinação numa negação negativa. Isto é, tal determinação negativa “[...] enquanto real, não é apenas negação do resto, mas também negação de si mesmo, na medida em que precisa ser comparado a outros (por *oposição*) para afirmar sua qualidade. Algo, um ser-determinado qualquer, é então uma negação da negação” (BONACCINI, 2000, p.237).

2.1.1 Determinação

Recorde-se a afirmação spinozana, segundo a qual “*omnis determinatio est negatio*”³³; ela é uma negação em forma de afirmação, daí que a base de todas as determinações tenha se mostrado como sendo a negação. Hegel quer mostrar, a partir daquela afirmação que a negação é a base da determinação, que uma vez tomadas as determinações apenas como positivas, estar-se-ia privilegiando apenas a forma do ser. Contudo, isso é um “opinar carente-de-pensamento”, que o torna um opinar vazio; e, de igual modo, não pode considerar a negação apenas desde essa perspectiva, visto que ela permanece, deste modo, também como carente de forma, sendo uma negação abstrata.

Hartmann (1960) expõe que a determinação pode ter um duplo significado, sendo um positivo e outro negativo. O sentido negativo aparece como tendo um significado ontológico, que é o spinozano; e o seu lado positivo, como possuindo um significado teleológico, que vem a ser por sua vez a determinação como *destino* (*Bestimmung*). O destino é o sentido que traz o caráter de limite à determinação, vista por Hegel como uma determinação positiva, diz “[...] enquanto ser-em-si, ao qual permanece conforme algo em sua existência frente a sua implicação com outro, pelo qual seria determinado, e se manteve em sua igualdade consigo mesmo, e se afirma em seu ser-para-outro.” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.110).

É em seu sentido negativo que se toma a determinação como pertencente à categoria da infinidade; porém, se a determinação é tomada como destino (e nesse sentido normalmente Hegel irá tratar do destino do homem, o seu *Dever-ser*), se assume uma dimensão positiva, finita, limitada. Afinal de contas, como ressalta Bicca,

[...] a indefinição do objeto é [também] a indeterminação do Eu, da própria vontade. [E se] Assim decidir(-se) é perder aquela “má infinidade” da universalidade abstrata, [ela] é [já] passar ao limitado,

³³ Citação utilizada por Hegel na *WdL* (1968, p.103), mas que literalmente essa formulação não aparece nas obras de Spinoza, conforme explica em nota Campomanes: “[...] essa é a formulação habitual do pensamento de Spinoza sobre a matéria. Mas, *literalmente*, não aparece em suas obras [...]” (Cf.: CAMPOMANES, César Tejedor. *Una Antropologia del Conocimiento: Estudio sobre Spinoza*. Madrid: Grafica Ribemag S.A., 1981, p. 67, nota 129). Essa afirmação spinozana é dita no final da carta de 2 de Junho de 1674 que Spinoza escreve a seu amigo Jarig Jelles, cito a passagem “[...] a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.” (ESPINOSA, *Carta nº 50*. In: Baruch de Espinosa – Vida e Obra. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda. 2004). Segundo Yitzhak Y. Melamed, Hegel teria adotado essa frase dita na carta e a transformado em um *slogan* para o seu método dialético, dando os créditos a Spinoza sem que esse tenha percebido a importância da sua afirmação (Cf. MELAMED, Y.Y. “*Omnis determinatio est negatio: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*. In: Spinoza and German Idealism. Cambridge University Press, 2012, p. 175-196.)

finito. [E nisso] A passagem à particularização traz o significado da singularidade, de ser afirmação de algo individual. (BICCA, 1997,p.135).

Mas nisso ficou afirmado, segundo aponta Bicca, só o significado decisivo da necessidade (*Notwendigkeit*) da determinação do ser-em-si, da determinação que se apresenta de modo diferente daquela determinação enquanto ser-para-outro, já que enquanto ser-para-outro o destino permanece considerado como de fora. Sendo assim, a determinação enquanto ser-em-si não implica numa fixação ou numa negação da liberdade, ela tem de ser, antes, uma *constituição*, pois se trata de algo que está *nele* e mais se converte em um outro; ele já é seu existir, ainda que não pertence ao seu ser-em-si.

Para Hegel a liberdade implica na unidade da possibilidade (elemento de contingência) e da realidade (elemento de necessidade); destinação e constituição são modos distintos, a serem entendidos como dois extremos, mas que possuem um *termo médio*³⁴, a saber, a determinação enquanto tal. Enquanto é o termo médio dessa relação, diz Hegel,

Antes de tudo, o transpassar do destino e a constituição, um em outro, é o eliminar de sua distinção. Com isto se tem posto o ser determinado ou o algo em geral, e, enquanto o que resulta daquela distinção, que compreende igualmente em si o ser-outro qualitativo, são ambos algo, mas não só outro em geral um frente ao outro – como se esta negação fora, todavia abstratas e cair só na comparação – senão que a negação se tem desde agora como *imanente* nos algos. (Hegel, *WdL*, 1968, p.112)

O destino traspassa à constituição e se transforma. Assim, o que é algo em-si também é algo nele, o que permite com que o destino seja afetado pelo outro, mantendo assim uma relação aberta com o seu ser-para-outro. É desde essa perspectiva que fica melhor elucidado também o segundo elemento, que trata do destino do homem (no dever-ser). Segundo Hartmann:

[...] O Dever-ser é a transcendência de algo, seu ir mais além de si mesmo, enquanto o limite é ficar dentro de si mesmo. Ambos são estritamente correlativos entre si, autênticos “momentos” do finito, pois sem limites o dever-ser estaria já cumprido e não seria um dever-

³⁴ Vemos aqui um elemento do silogismo, que será tratado no terceiro capítulo dessa dissertação.

ser; mas sem este, o limite não confinaria nada e por tanto não seria limite. (1960, p.281).

Ao tratar da *vontade* na *Filosofia do Direito*, essa relação pode ser vista de forma clara. Ainda que Hegel aborde, fundamentalmente, a liberdade objetiva, se fazem presentes os elementos da liberdade subjetiva (dados na Lógica). Ignorar isso produziria uma limitada noção de liberdade, desenvolvida por Hegel. Diz ele: “[...] a vontade não vai além da finitude, porque cada um desses conteúdos é algo diverso da forma, por conseguinte, um finito, e o oposto da determinação, a indeterminação, a indecisão ou a abstração, é somente o outro momento igualmente unilateral.” (2005, §16). Assim, do mesmo modo, no caso de ser tomada a liberdade só por um arbítrio unilateral, não haveria outro caminho senão conduzi-la a um viés de finitas subordinações, cujo resultado será por fim o regresso ao indefinido, isto é, um regresso à má-infinitude.

2.1.2 *Qualidade*

A qualidade – como primeira categoria – é uma propriedade exterior e imanente; e, em sendo assim, afirma Hegel, “[...] a qualidade é essencialmente uma categoria do finito [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §90 ad), todavia, o seu lugar é o da natureza (*Natur*), o que implica que a qualidade é, no “mundo do espírito”, apenas uma subordinação do espírito.

Para Hegel as categorias do ser são identidades determinadas, seja consigo mesma ou com o ser-outro. Assim, elas são as determinações do Conceito, ainda que não manifestas. É por isso que, diz ele, “[...] Na Lógica se mostra[rá] justamente que o pensamento e o universal é justamente isto: é ele mesmo e seu Outro, [em que ele] apodera-se desse Outro e nada lhe escapa.” (HEGEL, 1995 [1830], §20 A). Depreende-se daí que a negação, enquanto uma determinação e enquanto contida no ser-aí (*Dasein*), apresenta desde já todas as demais categorias como diretamente ligadas à realidade, ou seja, como indicação que elas possuem um significado imanente.

É relevante notar que Hegel não tem em vista a eliminação pura e simplesmente da diferença, pois a diferença é um existente que não pode ser deixado de lado. Porém, o efetivo (*das Wirkliche*) é a simplicidade do ser determinado, constituído no momento em que é processualmente eliminada (superada e guardada) a diferença que se tem no ser, antes como um novo ser, em que o ser se determina quando se torna Ser-em-si, um

Algo (*Etwas*), mediante a eliminação da diferença, e não enquanto um regresso ao começo.

O desdobramento desse processo conduz à determinação do modo de ser da negação que, segundo Ferrer exprime justamente o movimento da dialética hegeliana, no qual a negação aparece colocada “[...] Como contradição não resolvida [em que] ele é simples referência a outro e deve, consequentemente, dissolver-se. [E] Como contradição resolvida [ele] é unidade negativa que subsiste em si próprio por negação do outro.” (2006, p.165). Essa dupla determinação é observada no movimento lógico do ser-aí (*Dasein*), acarretando daí num momento de exteriorização e noutro de interiorização. Segundo Ferrer,

[...] O movimento [lógico] consiste, em geral, num momento de exteriorização seguido de uma interiorização, prefiguradores do ritmo próprio do sistema, entre abstração lógica do pensar, exteriorização espacial e síntese espiritual. A contradição é explicitada no movimento do pensar, e a categoria é exteriorizada, referida ao seu outro e suprimida – assim como o pensar se suprime nas relações exteriores do espaço. A seguir, a supressão é entendida segundo uma forma superior de interiorização, num novo movimento de interiorização da relação, onde uma categoria mais complexa é definida, numa nova forma de imediatez – e assim sucessivamente. (2006, p.165).

À base disso considera-se o motivo pelo qual o ser-em-si (*Dasein*) é, de fato, um existente determinado, é algo que possui uma simples relação consigo mesmo, constituído desde a primeira negação da negação³⁵. Segundo Hegel, enquanto um “[...] *Algo*, por sua qualidade, em primeiro lugar [ele] é *finito*; e em segundo lugar é *mutável*, de modo que finitude e mutabilidade pertencem a seu ser.” (HEGEL, 1995 [1830], §92).

Hegel ressalta com clareza que esse *algo* (*Etwas*) é ainda uma determinação muito superficial, se tratando apenas do começo da determinação do sujeito, que terá uma determinação concreta só mais adiante, no conceito. Isto porque, diz,

[...] Na esfera do ser, o ser determinado só *surge* a partir do devir, ou seja, como algo que se tem posto um outro, como finito e infinito; porém, o finito não produz o infinito, não o coloca. [...] as determinações reflexivas do ser, como algo e outro, ou melhor, o finito e o infinito, embora salientando iguais e essenciais um para o

³⁵Hegel ressalta para se ter atenção a dois tipos de negação, a primeira negação é a *negação geral*, que é somente uma negação abstrata; já a segunda negação é a *negação da negação*, que se trata de uma negação concreta e absoluta.

outro, ou seja, existem como um ser-para-outro, valem como determinações *qualitativas* que subsistem por si. *O outro existe*, o finito vale do mesmo modo como *imediato existente* e permanece firme por si tal como o infinito. (HEGEL, *WdL*, 1968, 109).

Enquanto entes categoriais determinados, a relação entre *algo* (*Etwas*) e *outro* implica numa limitação, onde *algo* (*Etwas*) é limitado pelo *outro* e, da mesma forma, em que o *outro* é limitado por *algo* (*Etwas*), no qual os dois são determinados como *algo* (*Etwas*) e também como *outro*³⁶; segundo Hegel, isso implica que eles “[...] são o mesmo e não apresentam, todavia nenhuma diferença entre eles [...]” (*WdL*, 1968, p.106). Mas também isso apresenta uma limitação: essa *mesmidade* das determinações leva a uma reflexão exterior e essa limitação delas os torna seres finitos. Resta para momento seguinte o do *ser-para-outro*. Aqui o conceito de limite (*Grenze*) aparece como um momento importante, pois ele define o ser e a sua finitude, sendo o limite a fronteira do ser entre um além e um aquém, cujo elemento dá o caráter negativo à finitude.

Não se deve cair assim na confusão, como a procedida pelo entendimento ao tratar do limite, pois, observa Bonaccini, o entendimento “[...] não percebe que o limite é ‘a negação reflexiva em-si de algo’[...]” (2000, p.240). Isto é, para o entendimento o limite é sempre uma relação exterior, presente sempre no *outro*, sem poder considerá-lo como uma determinação qualitativa, como demonstrado por Hegel, enquanto aquilo que verdadeiramente é.

Quando Hegel trata do limite, é de um limite qualitativo, e não quantitativo, que ele se refere. Visto que o movimento dialético emerge da correta compreensão do limite, portanto, do limite qualitativo, visando à possibilidade da dialética, visto se tratar não de um simples limite exterior ao Ser-aí, mas antes verdadeiramente de um limite que atravessa o Ser-aí (*Dasein*), se faz necessário diferenciar ambos os limites. Num exemplo exposto na Enciclopédia (§92Ad) Hegel ilustra de modo claro isso: que um terreno tenha três acres de terra, isso é um limite quantitativo; mas, que esse terreno seja um prado e não um bosque, isso é um limite qualitativo.

Daí que também há em-si mesma, para o conceito de limite, uma contradição: trata-se de uma contradição dialética, trata-se nesse domínio das condições de uma atividade de superação desta própria contradição, e jamais da impossibilidade para

³⁶ Nota-se que, Hegel não está tratando do Outro como natureza, mas de um Outro do espírito, e por isso esse Outro é também um Algo, pois do contrário estaríamos tratando de um Outro abstrato, onde só encontramos o Outro de si mesmo, isolado, que não contém a exterioridade.

cuidar e abordar esse limite. Portanto, na atividade de superar a contradição residente no limite fica expresso o movimento autêntico da dialética. Segundo Bonaccini,

[...] O limite constitui-se assim como um fado [Destino], como a essência do finito: os entes persistem até o fim (!). Nesta internalização radical do limite entendido como fim, ele se põe como “barreira³⁷” (*Schranke*). Trata-se da exigência de desaparecimento apontada acima. Mas como ela se acompanha de outro momento em que teima na subsistência, isto é, na transgressão das barreiras, possui o dever (*Sollen*) de ir-além-dos-seus-limites, de superar indefinidamente sua barreira. (BONACCINI, 2000, p.241-242).

Disso infere-se que o limite se apresenta como uma “faca de dois gumes”: enquanto já *posto* como negativo, o limite tem um duplo significado. Enquanto apenas negado, ele adquire só o sentido de barreira (*Schranke*), no sentido comum da determinação de *algo* com o *outro*; mas agora vê-se também que ele tem a negação como uma determinação do *ser-em-si*, onde se encontra o sentido do fado (destino), em que o limite passa a ser um *Dever* (*Sollen*). Nisso se constata uma necessidade do *algo* (*Etwas*) superar a si mesmo, ultrapassar a barreira, estabelecendo esse limite ao mesmo tempo como dever. E, ao estabelecer o limite como dever, só então é que esse *algo* supera o sentido de fim, enquanto um ser-eliminado, se constituindo como uma superação de si mesmo.

2.2 Finitude

Encontra-se nesta determinação a seguir o sentido daquela determinação fixa do “finito”, designada por Kant no capítulo da Dialética transcendental da *KrV*. Todavia, agora vista desdobrada em seu movimento dialético, enquanto uma determinação objetiva pura racional. Aqui o finito é o ser determinado, cujo limite é imanente, visto que sua negação já está desenvolvida (*ser-dentro-de-si*), e que busca ir além desse limite. No entender de Hegel: “[...] As coisas finitas *existem* (*são*), mas suas relações para si mesmas consistem em que se referem a si mesmas como *negativas*, e precisamente nestas referências a si mesmas se enviam fora, além de si, além de seu ser.” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.115).

³⁷ Os termos *Limite* (*Grenze*), *Barreira* (*Schranke*) e *Dever* (*Sollen*), ao que se indica foram introduzidos por Hegel para se referir e assim fazer um contraponto às noções de Kant e de Fichte, onde pode ser visto na ética como na metafísica destes a utilização desses termos para firmar um objetivo que, contudo jamais é alcançado. Cf. TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. p. 268, 2014.

Ernst Bloch (1983) observa que na relação hegeliana entre sujeito-objeto, no seu desenvolvimento o objeto tem algo de não verdadeiro, e essa não verdade dá um caráter de finito, dado que esse objeto ainda não atingiu de modo pleno o conceito (consciência-saber). E assim, entre mediações com as contradições, se desenvolvem várias fases até que o sujeito-objeto chegue ao saber absoluto. Henrich também fala desse caráter transitório do finito, onde que para ele:

[...] o finito é essencialmente transitório: o que constitui sua autossustentação é sua função. Tal concepção é totalmente diferente da que alcança a teoria negativa. Para esta, não há no finito nenhuma autossustentação. Hegel ratifica a consistência do finito, mas transforma radicalmente a maneira como tem que conceber sua autossustentação. (1987, p.246).

Nessa reformulação do aspecto de pertinência do finito em face do infinito o destino desempenha o papel de conduzir as categorias do ser que, em seu princípio, estavam ainda encobertas. E essa condição de condutor, desempenhado pelo destino, traz ao ser um caráter essencial do ponto de vista do seu desenvolvimento lógico-ontológico. Pois, aqui o destino será, segundo Márcia Gonçalves:

[...] A imediata independência do ser-aí [*Dasein*] vivo particular [que] tem um lado afirmativo da determinação, como condição essencial para a existência, ou seja, para a realização da própria ideia de vida, pois ‘a vida existe apenas como um vivente particular’. Neste sentido, este membro independente é, a princípio, um ‘ser aparentemente permanente’ (*scheinbares Bestehendes*). Este lado afirmativo corresponde propriamente à realização, à determinação ou à aparição da ideia, por meio do processo de sua particularização e, conseqüentemente, da formação do que se costuma denominar *indivíduo*. (2001, p.32).

Com isso, para essas coisas o existir passa a ser seu fim (*Zweck*). Enquanto simplicidade qualitativa, a finitude pode ser ainda tomada como uma categoria do entendimento, trazendo de volta a relação de oposição abstrata do nada com o ser, contudo, com uma diferença: a contradição entre ser e nada é apresentada, mas a contradição da finitude é *expressada*.

Em seu limite a negação em geral pode aqui se relacionar com a existência que, no caso, é o seu outro. Mas, nesse caso a finitude tem a negação *fixada-em-si*, que a

estabelece, severamente em oposição à infinitude, como o que vem a ser o seu afirmativo. Mas, diz Hegel, isso faz da finitude um “[...] ser determinado até seu fim, mas só até seu fim” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.116); ou seja, se dá uma recusa da finitude a se desenvolver de forma positiva até a vinculação (definitiva) dela com a sua positividade (infinitude).

Infere-se dessa abordagem do entendimento sobre a finitude que ele a torna numa qualidade imutável, que não transpassa a seu outro, dado as características de eternidade (a questão da má-infinitude). Todavia, segundo Hegel, essa afirmação de que o finito é um algo eterno (absoluto) não pode ser tomada ou adotada por nenhuma teoria ou filosofia. Pois, a adoção do finito, como sendo absolutamente oposto ao infinito, exclui a possibilidade de qualquer unificação de ambos. Esse elemento transitório Hegel exprime quando fornece a definição de *algo* (*Etwas*) com relação ao finito. Diz: “[...] *Algo*, por sua qualidade, em primeiro lugar é *finito*; e em segundo lugar é *mutável*, de modo que finitude e mutabilidade pertencem a seu ser.” (1995 [1830], §92).

Uma vez posta a finitude, para Hegel, como *algo* (*Etwas*) e que, enquanto *algo* (*Etwas*), posta como um existente, ela se configura de maneira refletida em si, não podendo ser tomada de forma abstrata, como fazia o entendimento. Está presente já no seu desenvolvimento como ser-dentro-de-si do *algo* (*Etwas*) a destinação e a constituição que concede um término à finitude. Assim, há *algo finito* que é constituído de momentos: “O finito se tem determinado desse modo como relação de seu destino até o seu fim; em tal relação aquele [o destino] é *dever ser*, este [o fim] é limite. Ambos são momentos do finito [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.118).

Na tarefa da finitude de se superar, de ir além de seus limites, como já vimos, esse limite mostra não só o que *algo* (*Etwas*) é, mas ainda o que ele não é, o que, segundo Hegel, estranho a *algo* (*Etwas*), visto que “[...] O limite do finito não é algo exterior, senão que seu próprio destino é também seu limite; e este é tanto o mesmo como também um dever ser, é o comum dos dois, ou melhor, é aquele onde os dois são idênticos.” (*WdL*, 1968, p. 118). Assim, o limite da finitude é a *negação qualitativa* em seu extremo.

Por isso o ir além do limite é negar essa negação, representada pura e simplesmente pelo limite, que implicava em negar que o finito seja negação do infinito, conduzido à nova compreensão segundo a qual não devem eles ser aceitos como opostos absolutos. Daí não poder ser aceite, na concepção hegeliana, a negação como um fim, como uma barreira intransponível.

À base da noção em que o dever e o limite contêm um ao outro, constituindo nisso o finito, são opostos *qualitativamente* ambos os momentos em sua determinação. Isso torna o limite negativo do dever e o dever, negativo do limite. Em consequência disso, a finitude aparece como a contradição dentro de si, ou seja, como eliminando a si mesma, num movimento de autonegação.

Taylor descreve esse movimento como sendo um estágio, visto que, “[...] enquanto contradição no próprio conceito de Ser Determinado, ela também demonstra que a morte de coisas finitas, tanto quanto a dependência destas de uma totalidade maior [...], é uma questão de necessidade conceitual.” (2014, p. 267). Para Taylor, o que ocorre a respeito do destino da finitude é o movimento de negação da negação, ou seja, “[...] a finitude em seu perecer não tem perecido” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.121), de modo a ocorrer uma conversão de um finito em outro finito, como um movimento de transpassar da finitude ao infinito.

O movimento de transpassar das finitudes não tem de ser visto como igual ao movimento da má-infinitude: primeiro, o movimento do mau-infinito é um regresso linear ao indefinido, no qual nada é produzido, mas apenas se soma *ad infinitum* as finitudes. Relativo ao movimento de transpassar das finitudes, segundo Hegel, ele só leva ao verdadeiro infinito, pois, é um movimento circular, de transformação, no qual cada momento atinge um nível superior com relação ao anterior.

Além dos limites da finitude tem-se a verdadeira infinitude. A respeito desse momento, observa Hartmann com exatidão, dizendo:

No desenvolvimento dos momentos do finito já está contida a passagem para o infinito: o lado interno do algo, a determinação, o ser-em-si, o dever-ser e a sua expansividade não são mais do que o Absoluto revelando-se a si mesmo no finito; não são outra coisa senão o infinito – entendido como o outro ou o afirmativo do finito – irrompendo como negação da sua negatividade. (1960, p. 282).

Pode-se dizer então que é tarefa do finito ir em direção ao infinito, encarando-o não como um fim (termino), mas como uma passagem ao próximo momento. Nisso se pode ver a beleza plástica do pensamento hegeliano, no qual as coisas não são perdidas, mas sim transformadas.

2.3 Ao Infinito e além?

Vimos em que consiste, para Hegel, a má-infinitude; todavia, como se constitui a verdadeira infinitude ou boa-infinitude? Como exposto, a má-infinitude foi vista como se constituindo devido a que o entendimento resolve somar as finitudes, e nisso restou chamar de “infinito” o que, na verdade, fora qualificado por meio de uma indefinição.

Por sua vez, a verdadeira infinitude é o processo da finitude, em que esta mostra ultrapassar as suas barreiras, conforme as quais, diz Bonaccini, se definiu que “[...] a infinidade não é para Hegel algo externo ou transcendente à finitude, mas bem antes algo intrínseco e imanente. Algo que deriva internamente do próprio movimento do finito” (2000, p.245).

À base disso se concebe o motivo da condição de partir de uma tese monista para entender a consideração de Hegel da infinitude kantiana como má-infinitude. Pois, no verdadeiro sentido,

A verdadeira experiência do infinito tem sua origem na inquietação do espírito, que rejeita toda satisfação limitada, e busca saciar “a fome da eternidade” na própria totalidade que ele experimenta como dor e separação, ou negatividade que deve ser suprimida quando o espírito elevar-se, especulativamente, à mediação absoluta. (SANTOS, 2007, p.95).

Primeiramente, a determinação se mostra como algo positivo (ser-em-si³⁸); mas, ao instituir essa determinação como uma “finitude”, se coloca em movimento o desdobramento do lado negativo do ser, ou melhor, passa-se à negação da negação. Aqui o infinito, tomado como simples conceito, enquanto afirmação da negação da finitude que permite a unidade entre finito e infinito, isso configura, por fim, o infinito como uma nova definição do absoluto.

Como enfatizado por Taylor,

[...] a noção hegeliana de infinitude é a de uma totalidade que não é condicionada nem limitada por outra coisa; mas isso não quer dizer que o infinito não tenha estrutura ou forma; isso quer dizer apenas que ele não tem relação com nada fora dele. [...] Essa de fato é, para Hegel, a verdadeira noção do infinito, uma noção ontologicamente fundada na natureza do espírito infinito. É oposta ao infinito como o

³⁸ É uma relação aparentemente positiva, dado que a sua negação é feita pelo não-existir, porém, esse não-existir não implica em ser um puro nada, mas é uma relação interna.

meramente sem limites, a extensão indefinida que não possui unidade interna. (2014, p.269).

Fica claro a partir disso que o verdadeiro infinito é o infinito da razão, ao qual é atribuído uma unidade, enquanto que o infinito pensado pela estrutura do entendimento cai na linha de regresso indefinido (má-infinitude).

Ao se falar do infinito do entendimento, remetemo-nos a Kant e ao foco da crítica hegeliana à noção kantiana de infinito. Todavia, vale recordar ainda que os gregos trabalhavam também com essa noção (infinito), baseando-a no mundo finito como algo ilimitado. Tal concepção dos gregos foi claramente exposta, por exemplo, no paradoxo de Zenão da corrida de Aquiles com a tartaruga. O próprio Hegel se serviu desse exemplo, chamando-o de estrutura da má-infinitude³⁹.

Aristóteles tratara da questão do infinito na obra *Física*. Nela o estagirita apresentou uma dupla noção de infinito: o infinito como *infinito potencial*, que em suma é o processo de crescimento sem fim; e como *infinito atual*, que é o infinito como uma totalidade completa. Desde essa noção de infinito potencial aristotélica será pensada a base ao *cálculo infinitesimal*, desenvolvimento posteriormente por Newton e Leibniz. Pois, ela parte da noção de que por maior que seja um número natural, sempre se pode conceber um maior que ele, e isso se segue assim, sucessivamente.

Parece evidente que a noção aristotélica do infinito, enquanto infinito potencial, foi aquela adotado por Kant, na medida em que postula que o infinito absoluto não pode ser conhecido pelo entendimento, ou seja, que não é possível chegar a um infinito *atual*.

Coincidindo com a concepção hegeliana, o teólogo e matemático Bernhard Bolzano, em 1851, ao buscar fundamentar a noção de infinito *atual*, em sua obra *Paradoxos do infinito*, parece ter defendido “[...] a existência de um infinito atual e enfatizou que o conceito de equivalência entre dois conjuntos era aplicado tanto a conjuntos finitos como infinitos.” (ORTIZ, 1994, p.64). Essa noção forneceu a base para a teoria dos conjuntos, posteriormente usada nas definições de Cantor e Dedekind.

Georg Cantor criou a teoria dos conjuntos transfinitos; para ele há uma infinitude de infinitos, e isso constitui o transfinito. Por tal definição se entende outra coisa que a noção hegeliana de infinito absoluto, entendido normalmente como algo

³⁹ Nas *Preleções Sobre a História da Filosofia*, Hegel trata desse aspecto da dialética de Zenão, e ainda diz que as antinomias kantianas nada mais são do que o que Zenão já havia feito.

inalcançável. O transfinito se dá de forma limita, pois está sempre sujeito a novas extensões, o que o mostra sempre relacionado com o finito⁴⁰.

Para Hegel, o verdadeiro infinito repousa no segundo momento da negação, o da negação da negação, que o configura como um afirmativo. Para ele o infinito é um *existente*, “[...] e existe em um sentido mais intensivo que o ser primeiro e imediato; é o verdadeiro [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p. 122). Ele existe como negação do *outro*, do finito, portanto, já como a categoria de algo em geral. Todavia, não só como uma categoria, mas antes como simplesmente *outro*: enquanto simplesmente *outro*, o finito é posto como limite, cujo destino é o seu transpassar; e o infinito é posto como nada do finito, sendo apenas o seu dever ser, o seu afirmativo. Disso se infere que “[...] O ser-em-si está determinado como esta negação do finito que então, como negação da negação, é o afirmativo em si.” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.123). E esse movimento coloca a negação do infinito como negação existente, tornando-o primeiro e imediato.

Se na abordagem que o entendimento normalmente realiza, o infinito, numa relação qualitativa com o finito, é a oposição entre finito e infinito, o finito e infinito são agora duas determinações dadas em dois mundos, onde o infinito é apenas fim do finito, e que se dá em um nível acima do finito. Ocorre que Hegel operou contra essa perspectiva uma transformação no modo de pensar o desdobramento categorial, uma a uma, das determinações do ser, pois, de outro modo, restaria à razão se haver só com um falso infinito, só com aquela infinitude que de modo nenhum conduz a uma retomada virtuosa do processo da reflexão e da sua relação com o absoluto por meio da razão.

Por isso tem de ser visto, ainda outra vez, que não se trata, na determinação do infinito, de algo concluído e acima do finito: a sua determinação é dada em conjunto com a do finito, ou seja, finito e infinito são inseparáveis. De modo inverso ao que havia desenvolvido Kant, em que finito e do infinito só podia aparecer como em uma oposição absoluta, como em uma cisão entre dois mundos, Hegel extrai a verdadeira unidade à base de um movimento do pensamento puro que apresenta-os determinados a partir de um elemento (movimento) único. Essa mútua interdependência só pode ser compreendida se mergulhamos no pensamento racional puro, pois

⁴⁰ Por essa definição, a teoria de Cantor é associada à noção de má e boa infinitude de Hegel. Sobre a discussão contemporânea sobre a semelhança entre ambas as teorias sugiro o artigo de Paul Livingston “*Dialectics, Infinity and the Absolute: Response to Skempton*”, que tratará dos argumentos do russo Simon Skempton e os de Graham Priest e Alain Badiou, sobre a existência ou não existência de uma implicação da teoria hegeliana de infinito com a teoria cantoriana.

[...] o infinito só há de conter o finito, ao mesmo tempo dentro e fora de si, como identidade na diferença, se houver espaço para o ser finito afirmar a própria identidade na diferença do absoluto do outro (em-si e para-si). Hegel considera “má-infinitude” a noção de um infinito separado, e pior ainda, de um infinito quantitativo. (SANTOS, 2007, p.128).

Ao criticar a impertinência dessa noção como utilizada pela razão no modelo kantiano, Hegel aborda essa noção de outra maneira que a apresentada por Kant, buscando dar-lhe um caráter de complemento implicada numa nova distinção, à qual Kant não havia atentado. Segundo Santos, “[...] Esta consideração permite Hegel ficar com os dois finitos, retirando da demonstração de Kant seu efeito letal. Desse fato se prevalece ele para desenvolver a doutrina do absoluto.” (2007, p.169).

Na medida em que Kant negligenciou as noções de espaço (infinito) discreto e espaço (infinito) contínuo, determinações envolvidas na categoria de quantidade, da qual não aprofundaremos, pode-se constatar o grau de inoperância da razão (*Vernunft*) kantiana, na perspectiva ainda meramente crítica.

Considerando que o finito e o infinito são inseparáveis, segundo Hegel, surge o fim, que implica no desaparecimento do infinito, na sua substituição em seu *outro*, o finito. Mas neste movimento de substituição, a substituição do finito se apresenta de forma exterior ao infinito. Desse modo esse fim é também só um momento a ser superado, e essa superação do fim é um movimento que se dá continuamente, ao infinito. Nisso se dá a recíproca determinação entre finito e infinito, no qual um só é o que é dado em sua relação com o outro.

Portanto, o movimento de transpassar do finito ao infinito, e vice-versa, pode ser inicialmente dado, apenas, de modo extrínseco; mas a seguir, esse movimento tem de ser complemento, de modo intrínseco. Já que por meio da simples reciprocidade nessa determinação tem-se um *progresso ao infinito*, progresso que vai muito além do “finito” compreendido pelo entendimento, ao qual cabe dizer, segundo Hegel, apenas que “assim continua ao infinito”. Tal processo se faz presente em toda parte: é o processo da *contradição*, onde as determinações relativas são levadas até o seu oposto, já que estes são inseparáveis; eles possuem existências independentes frente aos outros.

Para Hegel, o progresso ao infinito faz com que se dê, a modo de implicação, desse modo, uma eterna mesmidade. Pois, como afirma,

[...] A falta de infinitude representa em si a mesma coisa que o perpétuo *dever ser*; sem dúvida que é a negação do finito, porém não é capaz de libertar-se dele na verdade; este finito volta apresentar-se *nela mesma* como seu outro, porque este infinito existe somente enquanto está *em relação* com o finito que é seu outro. (HEGEL, *WdL*, 1968, p.126).

O progresso infinito conduz a um infinito cujo fim é a finitude, isso ocorre pela falta de reflexão na unidade à base do finito e do infinito. A falta de reflexão é oriunda do processo que se repete infinitamente, em um movimento tomado como sendo exterior, do finito e do infinito. Isso faz com que esse infinito tenha um *mais além*, impossível de ser alcançado; por ser impossível ele já não deve ser alcançado, visto que tal impossibilidade nega a existência (*Dasein*). Por seu turno, enquanto o papel executado pelo destino é justamente de buscar um aquém, como a determinação que está no outro, com isso consegue alcançar o que é existente, ao se buscar também a infinitude que lhe falta.

Tanto a determinação recíproca como o transpassar, aquém e além, entre finito e infinito, se fazem em si aí presentes. Mas falta a ambos ainda compreender essa presença. O transpassar é a realização exterior do conceito de finito e infinito, pelo fato de ser posto pelo exterior. Todavia, essa exterioridade ocorre por meio de uma comparação entre os momentos diferentes, a fim de obter a unidade desse conceito.

Visto que o infinito é, por primeiro (pelo entendimento), a determinação imediata, como um ir mais além do finito, e como tal ele é puramente a negação do finito, enquanto a determinação do finito é justamente aquele dever-ir mais além, para Hegel só esta última tem de ser entendida como a infinitude, como a (auto)negação de si mesma feita pelo finito. Consequentemente, diz Hegel,

[...] em cada um está a determinação do outro; mas eles, segundo a concepção de progresso infinito, devem estar excluindo um do outro e somente seguindo alternadamente um ao outro. Nenhum [dos dois] pode ser posto e concebido sem o outro, nem o infinito sem o finito, nem esse sem o infinito. Quando *se diz* que é o infinito, vale dizer, a negação do *finito*, então se tem expressado justamente o finito mesmo; *não pode passar* dele para a determinação do infinito. (*WdL*, 1968, p. 127)

Hegel chama atenção para a conjunção “e” (*und*), pois, ao se dizer “finito e infinito” os estamos tomando de forma separada, cada um com sua existência, como se

um estivesse frente ao outro; isso, segundo Hegel, faria com que o finito e o infinito sejam tomados como “um de dois”.

Ora, Hegel aponta que, por mais que conceba a unidade inseparável entre finito e infinito, ainda lhes concebemos em existências separadas; além disso, que o infinito enquanto “um de dois” é apenas um dos lados, e o outro, o finito, é o seu limite. Nisso o infinito é finito, denominado por Hegel de *infinito finito* (*endliche Unendliche*).

Se com isso se tem dois finitos, já que nesse momento o infinito é posto de modo unilateral, separado do finito, a finitude do infinito consiste justamente nisso, na unidade dele (infinito) com o finito. Por sua vez, o finito, uma vez distante do infinito, tem uma relação para-si, no qual todas as suas atividades são distantes, mantendo uma independência e uma afirmação de si, o que designa por infinito.

Assim há dois modos de considerar a relação entre finito e infinito: no primeiro por uma relação de mútua reciprocidade e, no segundo, por uma relação de separação recíproca. Para Hegel ambas dão o mesmo resultado, pois são relações essências a fim de se obter a unidade entre finito e infinito. Essa unidade deve poder considerar nela mesma também uma diferença: “[...] O que é infinito segundo a sua própria determinação, tem em si a finitude da qual é diferente” (HEGEL, *WdL*, 1968, p. 128). Mas é necessário ainda ter claro que, diz Taylor,

[...] o infinito não é meramente o todo no sentido de uma coletânea de coisas finitas em que nenhuma foi deixada de fora ou de um grupo de coisas finitas que estão em interação causal contingente. É uma totalidade, um todo cujas partes estão intrinsecamente relacionadas umas com as outras, isto é, em que cada uma delas só pode ser entendida por meio de suas relações com as outras. (2014, p.272).

Daí a necessidade de entender, no momento da eliminação na unidade do finito e infinito, que não pode consistir num momento de simples negação, senão de dupla negação, a negação da negação, como a verdadeira mediação dessa unidade. Só a dupla negação pode mediar o movimento de reflexão, de retorno a si mesmo do finito e do infinito. Como resultado tem-se a existência (*Dasein*) de ambos como ser-em-si. Somente por meio dessa mediação se chega ao infinito verdadeiro, como explica Hegel:

Está determinação do verdadeiro infinito não pode ser concebido na fórmula já criticada de uma *unidade* de finito e infinito. A *unidade* é uma mesmidade abstrata carente de movimento, e os movimentos se têm igualmente como existentes imóveis. Mas o infinito, enquanto é

seus dois momentos, está melhor essencialmente só como *devir*; mas agora está *determinado ulteriormente* em seus momentos. Este devir tem, antes de tudo, o ser e o nada abstratos por seus momentos; como mutação [tem por momentos] entes que existe, o algo e o outro; e agora, como infinito, tem o finito e o infinito deles mesmos como em devir. (WdL, 1968, p.131).

A partir do acima exposto, pode-se afirmar que o verdadeiro infinito é constituído desde um *ser-determinado*. Essa é a grande diferença entre o verdadeiro e o falso infinito; enquanto o verdadeiro está presente, existe aqui e é atual, podendo ser representado por um círculo onde o seu começo e o seu fim se fazem presentes, por sua vez o falso infinito é sempre um mais além, pois é simplesmente posto como a negação do finito, se tronando no inalcançável, como uma linha reta cujo fim é indeterminado, ou seja, não existe. Conforme Hartmann,

[...] Desta maneira, no ser-para-outro sempre está contido o ser-em-si. Ou, dito em linguagem kantiana: no fenômeno sempre está dada a coisa-em-si, e não se pode conhecer o fenômeno sem conhecer algo dela. O fenômeno é justamente a manifestação da coisa-em-si, e o inverso: a coisa-em-si é o que se manifesta no fenômeno. (1960, p. 275-276)

Todavia, Hegel suprimiu a coisa-em-si, encontrando em vez dela o verdadeiro domínio do pensamento racional das determinações puras e objetivas. Em suma, ele não só determinou o que é a verdadeira infinitude, mas buscou se servir dessa mesma determinação verdadeira para definir a realidade (*Wirklichkeit*), e não a simples determinação de realidade, desde as raízes mais complexas e subjacentes de toda possível determinação de realidade.

Ao tratar da relação do finito com o infinito, Hegel apresenta aquela matriz do esforço que fará operar, até a parte final da *WdL*, do que tem de ser desenvolvimento pela ideia. Nessa relação à ideia vem se exprimir, na sua relação com a realidade, tudo aquilo que fica entre as determinações essenciais explicitadas já na recíproca determinação objetiva entre finito e infinito.

2.4 A Essência como Mediação

Como análise das micro-estruturas silogísticas, a Lógica da essência executará o papel de termo médio dentro da estrutura de uma ciência-da-lógica. Conforme afirma

Aquino: “A Lógica da essência é o lugar no qual Hegel desenvolve, com maior vigor e de maneira mais adequada, a teoria da mediação.” (1985, p.266).

A Essência (*Wesen*) é posta como o reino da mediação, dado que para se chegar a ela é necessário passa por um estágio anterior, o do ser. Hegel nota que na própria língua alemã há essa relação entre essência (*Wesen*) e ser (*sein*) dado que o particípio passado do verbo ser é *gewesen* (WdL, 1968, p.339). Esse primeiro momento é ainda um momento de reflexão, contudo a reflexão não é apenas uma reflexão externa (subjativa), mas também há o momento de uma reflexão interna (objetiva), sendo assim a reflexão é um duplo movimento. Segundo Taylor, Hegel começa o livro sobre a doutrina da essência já definindo esses dois movimentos que se relacionam dado uma necessidade que foi deixada no final da doutrina do ser, pois segundo Taylor “[...] a derivação da Essência é feita a partir da morte do Ser, uma morte que constitui o pôr necessário de outro ser particular” (2014, p.290), definição está que não é apresentada na Enciclopédia. A reflexão, como coloca Aquino, é por excelência o momento da mediação, e mediação significa aqui “[...] o acto de partir dum ser pressuposto, no nível da determinação do fundamento o ser pressuposto é devido uma totalidade, ou seja um todo a partir da qual se determinará a segunda imediatidade lógica que é a existência.” (AQUINO, 1985, p. 266).

É no primeiro capítulo da doutrina da essência que Hegel irá tratar da aparência (*Schein*), e como vimos, ela é tratada por Kant como uma ilusão inevitável; a concepção hegeliana para *Schein* é em certo sentido próxima a de Kant, por ser inevitável, contudo ele não toma essa aparência como uma barreira que a razão deve ter cuidado para evitar, para Hegel a aparência é como uma “cortina do não real” a qual se faz necessário ultrapassar para se chegar à realidade. É um momento de desconstrução e reconstrução da imediatidade hegeliana, dado que agora ela passa a ser tratada como um imediatidade reflexiva, o que significa para Hegel uma relação negativa para consigo mesma, e que essa relação negativa, conforme é posto por Aquino, é “[...] o elemento constitutivo da imediatidade da aparência, a qual enquanto constituída pela imediata negatividade é o que Hegel chama *essência*, cujo movimento é ditado tanto pela sua referência com o inessencial, quanto com a própria aparência” (1985, p.267). A aparência é num primeiro momento algo inessencial, dado ainda ser carente de essência, contudo o seu desenvolvimento se mostra necessário e atrelado à essência, sendo assim algo posto pela realidade.

O que temos na essência, diferente da Lógica do ser, é que não se trata de um momento de relação com um outro externo, mas é uma relação negativa interna, consigo mesma. O movimento que é desenvolvido na aparência é o do *pôr* e *pressupor*, onde o imediato é posto em uma relação consigo mesmo e pressuposto como “negação do negativo enquanto negativo”, e é aqui que vemos um dos momentos micro-estruturais da WdL, onde “[...] a reflexão exterior estabelece um silogismo cujos termos extremos são imediatos e a reflexão em si e cujo termo médio é o imediato determinado.” (AQUINO, 1985, p.267-268).

Através desse movimento de pôr se origina uma unidade que é equivalente a do ser-aí, que é a unidade do ser-posto; mas conforme Hegel expôs na *Enciclopédia*, aqui o ser-outro “[...] não é mais *qualitativo*, a determinidade, o limite; mas enquanto [está] na essência, que a si se refere, é ao mesmo tempo a negação com relação, *diferença*, *ser-posto*, *ser-metiatizado*.” (1995 [1830], §116). Esse ser-posto, segundo Aquino (1985), configura essa negação da reflexão de si mesmo; ele também é um ser pressuposto, ou seja, é uma reflexão determinada. Isso irá se dar porque na Lógica da essência a reflexão não é sobre um outro oposto, como ocorre na Lógica do ser, mas é uma reflexão sobre si mesma, o que irá implicar em uma igualdade consigo mesma.

Partindo dessa determinidade, Aquino ressalta a crítica que Hegel faz às chamadas leis do pensamento, que são formadas por proposições de identidade, diferença, não-contradição, e por fim ao fundamento, de modo que “[...] a crítica hegeliana às leis do pensamento consiste em rejeitar a unilateral igualdade a si mesmas, isto é, que elas não sejam relacionados a um outro.” (AQUINO, 1985, p.269), ou seja, o que ele traz é que sob qualquer hipótese elas são opostas uma as outras. Essa concepção só é possível por meio de uma da Lógica dialética, dado essa operar com mais de dois valores, o que a faz entrar em conflito nesse momento com a Lógica formal, que apenas opera com dois valores, o que irá implicar para Hegel em um mau exemplo da lógica formal para as demais ciências, pois segundo ele: “[...] ao estabelecer que elas [as leis do pensamento] não *devem* atribuir imediatamente validade ao seu conteúdo, quando ela mesma estabelece essa lei-do-pensar sem deduzi-la e sem mostrar sua mediação.” (HEGEL, 1995 [1830], §121 Ad.).

Com o desenvolvimento proporcionado pela dialética entre identidade e diferença, podemos “[...] olhar para a Essência como necessidade subjacente que determina o desdobramento da realidade exterior. Por conseguinte, passamos a olhar a Essência como o fundamento dessa realidade.” (TAYLOR, 2014, p.292).

Após os aspectos preliminares da Lógica da essência, onde é demonstrada a sua ligação com a Lógica do ser, Hegel inicia na Enciclopédia o desdobramento da essência, intitulando essa unidade de “A essência como fundamento da existência”, ou seja, só por esse início podemos ver o quão significativa é a essência dentro da lógica hegeliana, pois ela irá atuar como termo médio, o elo entre a doutrina do ser e do conceito, e é o momento da fundamentação de tudo que se desenvolveu e irá se desenvolver nessa lógica.

A questão do fundamento é uma questão cara, se configurando como um dos principais temas da filosofia. Hegel coloca que se for perguntado à lógica formal o “que se entende por fundamento?”, a resposta usual é: “o que tem uma consequência”; e se indagado o que é uma consequência, à resposta será: o que tem um fundamento. Ou seja, será de um pressuposto que é anterior ao pensamento, dado que “[...] a tarefa da lógica [formal] consiste justamente apenas em mostrar os pensamentos simplesmente representados, e como tais não-conceitualizados e não-demonstrados, como graus do pensar que a si mesmo se determinam” (HEGEL, 1995 [1830], §121 Ad).

O fundamento hegeliano é a unidade e também a “[...] igualdade, a diferença da identidade e da diferença” (HEGEL, 1995 [1830], §121 Ad), o que se dará pelo movimento da pura negatividade como retorno a si do ser que, segundo Hegel, “[...] está *determinada em si*, ou para nós, como o fundamento, em que o ser se resolve.” (WdL, 1968, p.391). Entretanto Hegel ressalta que essa não trata da essência *mesma*, o que implica que a essência não é o fundamento, pois não se trata de uma postulação sua, mas uma postulação da reflexão da essência, dado ser a reflexão que consiste em se pôr e determinar, o que torna o fundamento uma *determinação reflexiva da essência*. Conforme explica Hegel,

[...] como *fundamento*, se põe como *essência*, e o fato de que se põe como *essência* consiste justamente sua *determinação*. Este pôr-se constitui a *reflexão da essência*, que se *supera* a si mesma em sua *determinação*; assim o que de um lado é um pôr, de outro lado é *ele pôr da essência*, e portanto é ambas coisas em um ato único. (WdL, 1968, p. 392).

A contradição é um elemento da essência, pois é pela contradição que se é remetido ao fundamento, ou seja, há uma necessidade da contradição, pois é pela contradição que temos o desenvolvimento necessário, pois, diz Taylor, “[...] o propósito é levar-nos a uma visão da realidade como a manifestação da necessidade. Foram os

vínculos necessários entre os opostos que nos trouxeram até a categoria do Fundamento” (2014, p.293).

Segundo Ferrer, para Hegel “[...] o problema para qualquer idealismo subjetivo será sempre o conteúdo da realidade que nunca poderá ser reconduzido de modo satisfatório a um princípio que considera puramente subjetivo e formal” (2006, p.24).

A realidade (*Wirklichkeit*) é trazida por Hegel como a unidade da essência e da existência: “[...] A realidade exterior é a expressão plena da essência, e trata-se de uma realidade exterior que não tem nada oculto atrás dela, porque é a manifestação plena do que é essencial” (TAYLOR, 2014, p.310). Na *Enciclopédia* (§142 Ad) Hegel deixa claro que a realidade não é algo que pode ser concebida de modo separado da ideia; o efetivo para ele é a unidade de interior e exterior, o que o torna completamente racional. Segundo Hegel, a realidade junto com a possibilidade e a necessidade são os momentos formais do absoluto, o que significa que estas são sua reflexão, e a unidade do absoluto com a sua reflexão forma a substância.

Na realidade vemos a manifestação da micro-estrutura silogística entre a necessidade manifestada e a contingência, e é por meio dessa transição que se dará a formação do sujeito passando assim ao conceito, à Doutrina do conceito.

Com vistas a apresentar, em linhas gerais, a estrutura reflexiva das determinações objetivas, iniciadas desde a consideração do conjunto do desdobramento lógico-ontológico do pensamento dialético, surge o papel a ser representado pela figura do silogismo, em face da reformulação hegeliana do conceito do absoluto.

3. O SILOGISMO: O Silogismo como Meso-Estrutura

Este último capítulo busca demonstrar o ponto diferencial da Lógica hegeliana com relação às demais lógicas. O diferencial reside no papel do Silogismo enquanto elemento unificador do sistema hegeliano. Veremos primeiramente a diferença entre a lógica formal tradicional e a Lógica como Hegel a concebe, como ciência do absoluto. O modelo lógico hegeliano propõe uma nova abordagem do conceito, sendo o desdobramento desta abordagem que nos levará ao juízo e por fim ao silogismo, sendo este último o elemento que irá unificar lógica objetiva (ser e essência) e lógica subjetiva (conceito).

3.1 Lógica Tradicional Vs Lógica Hegeliana

A *Ciência da Lógica* traz um novo modelo de Lógica, modelo que não tem como base uma lógica puramente subjetiva e que contempla apenas o lado da formalidade, mas, que irá contemplar também a objetividade lógica, a efetividade (*Wirklichkeit*).

A filosofia hegeliana entende que as categorias do pensamento são as categorias do absoluto, portanto, são categorias da natureza e do espírito. Partindo dessa proposição, não é qualquer lógica que vai dar conta de desenvolver um pensamento que abarque o desenvolvimento dessas categorias, pois se faz necessário o que Hegel chama de pensamento especulativo. A lógica formal tradicional que conhecemos se mostrou limitada, pois, como coloca Nicolai Hartmann (1960, p.76), ela se deteve em certos tipos de juízos e silogismos de modo muito geral, desconsiderando o conteúdo, como se o pensamento fosse radicalmente distinto do conhecido.

Hegel (1995 [1830], §20 Ad) considera que, depois de Aristóteles, a lógica não regrediu como também não progrediu nenhum passo, mas que, além disso, perdeu o seu sentido originário que era o de “movimento do pensar”, e se transformou em uma lógica formal, com um modo fixo de expor o pensar.

Gerard Lebrun (1981, p.58) comenta que Aristóteles, certamente, foi quem expos a lógica do entendimento de modo mais preciso, e com isso ele teria apenas feito um “inventário das formas do pensar”, o que supostamente está separado do movimento das coisas; essa lógica aristotélica obteve o status de uma ciência acabada; para Hegel essa forma acabada da lógica se configura como o maior motivo para ela necessitar de uma reelaboração geral.

É inegável que Hegel tenha buscado o fundamento de sua lógica em Aristóteles, contudo, ele não se deteve a ser mero comentador da obra do estagirita, mas buscou dar a real forma para o que ele considerava ser o desenvolvimento da Lógica.

A fixidez encontrada na lógica se dá no momento em que se passa a tomar a lógica subjetiva como único momento da Lógica, ou seja, quando se encara a lógica do entendimento como sendo a lógica em sua totalidade. Contudo, como observa Perinetti, o “[...] formalismo lógico possui um grande poder explicativo, mas este poder tem um alcance bastante limitado” (2009, p.260).

Essa compreensão da lógica foi a que se consolidou no tempo, conforme é constatado por Hegel, na introdução à *Ciência da Lógica*: “O conceito tradicional da lógica repousa sobre a separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* do mesmo ou da *verdade* e da *certeza*. [...]” (HEGEL, 2011, p.22-23).

Hegel parte da hipótese de que o universo é uma unidade de elementos perpassados pelos “lógicos”. Partindo desta perspectiva, no início da *Ciência da Lógica* Hegel busca o começo da filosofia, mas que não pode ser de modo algum o início que o adotado pelas “ciências naturais”: em vez disso, na filosofia trata-se do início do pensamento; tal início só tem sentido quando integrado ao próprio filosofar. Deste modo, para Hegel o início deve se configurar como algo absolutamente imediato, indeterminado e sem conteúdo, sendo assim um ser puro: o pensar é, por isso, idêntico ao ser puro.

A lógica hegeliana busca expor esse movimento do pensar, que é a junção de forma e conteúdo, sendo este o elemento fundamental na lógica. Como expõe Ferrer: “A lógica não se processa sem actividade pensante. Outra concepção seria absurda, dado que a lógica é justamente teoria do pensar. [...]” (2006, p. 118), essa afirmação deixa claro que a lógica necessita deste movimento, dado que é somente por essa atividade, estabelecida por meio da mútua integração de subjetividade e de objetividade, que teremos a possibilidade de alcançar as determinações do ser, ou seja, a liberdade. Diz Hegel:

[...] a lógica se determinou como a ciência do pensamento puro, que tem como seu princípio o *saber puro*, a unidade não abstrata, mas desse modo concreta e viva. Nela, a oposição da consciência entre, de um lado, um *ente por si mesmo* subjetivo e, de outro lado, um segundo *ente* desse tipo, um objetivo, é sabida como superada, e o ser é sabido

como puro conceito nele mesmo e o puro conceito como verdadeiro ser. [...]. (HEGEL, 2011, p. 40).

Extraí-se dessa definição que a partir do momento em que o ser se apresenta verdadeiramente como conceito aí temos o início do reino da liberdade, o que acontecerá no decorrer dos desdobramentos desta lógica.

Podemos observar no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* o momento em que Hegel descreve a passagem que encerra o momento da Fenomenologia e passa ao momento da Lógica:

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito. (HEGEL, *PhG*, 2012, §37, p.47)

Tal como descrito nesta passagem, o superar a cisão entre saber e verdade exprime o movimento lógico, o que na *Ciência da Lógica* se configurará como o momento da Ideia, que é a junção da subjetividade com a objetividade.

De forma geral, na Doutrina do Conceito Hegel expõe de forma concisa as mais importantes definições de seu sistema lógico nas suas ligações com o real, sendo que, “[...] só aí [na Doutrina do Conceito] se pode confirmar a tese de que o desenvolvimento do real é um processo *inerente* à lógica [...]” (FERRER, 2006, p.290).

No caminho de se chegar até a Ideia, Hegel expõem de forma separada a objetividade (constituída pela doutrina do Ser e da Essência) e a subjetividade (Conceito), porém, essas seções da lógica devem ser entendidas de forma concomitantes. A Ideia por ser a concisão de objetividade e subjetividade, ou a unidade do conceito e da realidade, é o conceito em sua totalidade, é a lógica no seu processo final.

Diferentemente do que se entendia por conceito, para Hegel este não é “persistente em si mesmo sem processo”, mas é algo absolutamente ativo, diferenciando-se em si mesmo (como veremos no Juízo) e buscando o seu derradeiro dever-ser.

O conceito em geral é livre, a sua *exposição genética* (*genetische Exposition*) é constituída pelo movimento dialético entre Ser (*Sein*) e Essência (*Wesen*), mas o conceito é a base e a verdade para esses momentos. Sendo assim, o conceito é a forma para o conteúdo que é o ser e a essência, de modo que buscar compreender a formação do conceito, a sua estrutura, dá o suporte necessário para compreender a realidade (*Wirklichkeit*), que é a unidade da essência (*Wessen*) e da existência (*Existenz*). Importa aqui, conduzir à primeira instancia produzida do método transformador da lógica em lógico-ontológico.

A subjetividade do conceito é a expressão do conceito como algo puramente formal, i.e., o momento em que o conceito está no seu início⁴¹, como algo imediato. De modo geral;

A lógica subjetiva é a lógica do conceito – da essência que superou sua relação com um ser ou sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, e sim o subjetivo autônomo e livre, que se determina a si mesmo, ou melhor, o sujeito⁴² mesmo. [...]. (HEGEL, 2011, p.45).

O conceito por se caracterizar como a passagem de superação entre ser e essência é o saber verdadeiro e real, e “[...] a efetividade do conceito é o automovimento.” (HEGEL, *PhG*, 2012, §23, p.38). Nisso temos a construção de um novo ser originário, o ser-posto, que possui a reflexão. No começo o ser imediato é um conceito carente de conceito (o ser abstrato), e é somente após o movimento de reflexão⁴³, de voltar-se a si mesmo, que temos o ser determinado (*Dasein*), um universal.

O que é essencial é que o desenvolvimento categorial não provenha de uma reflexão, ou do pensar de um sujeito exterior. É deste sujeito, ou deste tipo de subjetividade, que cindiria o pensar em pensamento

⁴¹ Diogo Ferrer, em *Lógica e Realidade em Hegel*, ressalta que o começo em Hegel não é algo relevante, e que teria uma concepção fraca inclusive. Por isso, segundo ele, Hegel não teria um pensamento fundamentalista, já que o começo não se caracteriza como um princípio absoluto que gera o desenvolvimento de todo o resto, de modo que, “[...] O absoluto não é um princípio metafísico último, mas a relação de cada momento com o sistema [...]” (FERRER, 2006, p.115). Em resumo, o que importa em geral não é por onde começar, mas os desdobramentos lógicos.

⁴² Tendo claro que aqui o sujeito (*Subjekt*) é relacionado ao conceito, e sendo assim é contraponto ao objeto; ou seja, neste momento o sujeito deve ser tratado como o que é o mais recolhido em si mesmo, e não pode ser tomado como algo arbitrário ou acidental.

⁴³ Consideração do *Dasein* como primeira determinação conforme o método lógico-ontológico vale, por isso, como a verdadeira demonstração do modo de operar da razão, em substituição ou refutação à intuição intelectual.

pensado e sujeito pensante, que a lógica hegeliana considera necessário abstrair, ou tornar irrelevante. [...]. (FERRER, 2006, p.119).

Ora, Ferrer chama atenção a que não se pode perder de vista a noção de unidade do sistema hegeliano e a do seu desenvolvimento, já que não se pode tomar o sujeito como algo externo ao objeto. A qualidade enquanto primeira determinação (esfera do ser) se determina por meio de um outro diverso de si, o que pode levar a uma má infinitude. Porém, na esfera do conceito, enquanto sua determinação é intrínseca, dá-se uma auto-diferenciação.

A lógica hegeliana se difere do modo corrente que costumava tratar o conceito, já que a lógica hegeliana não trata de uma lógica puramente empírica, onde as suas evidências são dadas pela experiência exclusivamente, e em que sua divisão segue a maneira habitual (separação das espécies segundo a quantidade, a qualidade, etc.). Antes Hegel considera uma incoerência tratar o conceito ou a lógica subjetiva por meio da experiência. Esse erro, segundo ele, Kant teria cometido ao levar a lógica subjetiva para a lógica transcendental. Cito: “[...] A filosofia kantiana incorre nesse caso em uma inconseqüência ulterior: ela *empresta* da lógica subjetiva para a *lógica transcendental* as categorias, tidas como conceitos básicos, que na lógica subjetiva foram acolhidas empiricamente [...]” (HEGEL, 2011, p.218).

A qualidade para Hegel é a primeira categoria do ser⁴⁴. O Ser enquanto imediato é um conceito abstrato, e ao determinar-se, este Ser puro (*Sein*) passa ao Ser-aí (*Dasein*), que contém a categoria da qualidade. Na esfera do conceito, a qualidade faz parte da subjetividade do conceito.

Diferentemente da Doutrina do Ser, em que temos um traspassamento, ou seja, o passar de um estado para o outro, na Doutrina do Conceito vamos ter um desenvolver-se, no qual “O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento* [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §161), ou seja, é uma relação interna, uma relação do conceito em si e consigo mesmo.

A subjetividade, ou o conceito, é constituído por três momentos: O Conceito (*Begriff*), não de forma geral, mas como determinado singular; O Juízo (*Urteil*), como determinação do conceito, no conceito; E o Silogismo (*Schluß*), a re-construção do conceito no juízo. De acordo com Cristian Iber:

⁴⁴ Visão essa que se difere das categorias aristotélica e kantiana, onde a quantidade é anterior à qualidade.

O conceito como tal não é nada acabado. Nele a universalidade, a particularidade e a singularidade coincidem e, ao mesmo tempo, se separam. A relação que ele contém, ele não expressa. Se se quiser *dizer* o conceito da coisa, assim se chega ao juízo e ao silogismo. Portanto, em Hegel, à exposição do conceito segue-se a realização do conceito, que forma o tema da doutrina do juízo e do silogismo. Aqui, trata-se de como a relação da universalidade, da particularidade e do singular se fazem valer nas formas do juízo e do silogismo. (IBER, 2012a, p.7)

O conceito, assim, é o constante movimento de auto-afirmar-se. A noção hegeliana de conceito é a da autodeterminação, ou seja, “[...] significa a possibilidade de um ente se cindir e diferenciar, muito embora se mantenha, de certo modo, como relação a um idêntico a si ou, se se compreender a identidade como apenas qualitativa [...]” (FERRER, 2006, p.316). Assim o movimento de determinação do conceito é intrínseco.

3.2 Conceito (Begriff) enquanto Ser Originário:

A primeira concepção que vem à mente quando se trata do conceito é a sua concepção habitual, de uma “representação universal” que possui uma “universalidade abstrata”. Mas, para Hegel, a definição de conceito vai além desta definição abstrata e vazia. Também Hegel ressalta que, diferentemente dos discursos da lógica do entendimento, os conceitos não podem ser criados, visto serem eles os primeiros elementos, ou seja, não se é concebido nada antes ou fora deles.

Em suma, Hegel expõem que:

Quando se trata do *conceito determinado*, pensa-se comumente apenas em tal *universal abstrato*. Também quando se trata em geral do conceito, compreende-se geralmente apenas esse conceito *destituído de conceito* e o *entendimento* designa a faculdade de tais conceitos. A *demonstração* pertence a esse entendimento, na medida em que *procede por conceitos*, isto é, apenas *por determinações*. Tal proceder por conceitos não ultrapassa, por conseguinte, a finitude e a necessidade; seu ponto mais alto é o infinito negativo, a abstração da essência suprema, que é ela mesma a determinação da *indeterminidade*. [...]. (HEGEL, 2011, p.213).

Vê-se a partir dessas observações de Hegel sobre o modo como o conceito é tomado usualmente que, estamos aqui num nível raso de sua significação, só com o conceito abstrato, e assim deixamos de desenvolver os demais momentos que constituem o conceito.

Para Hegel, o conceito ultrapassa a definição que lhe é usualmente concedida; para ele, o conceito é o movimento de autodeterminação do espírito mesmo, ou seja, do espírito autoconsciente.

Constata-se isso pela definição hegeliana de conceito, dada na *Enciclopédia*, onde o conceito é posto como sendo: “[...] o absolutamente *concreto*, porque a unidade negativa consigo enquanto ser-determinado-em-si-e-para-si, que é singularidade, ela mesma constitui sua relação consigo, a universalidade.” (HEGEL, 1995 [1830], §164).

O conceito é equivalente ao ser-posto, ou seja, as suas determinações e as diferenças são idênticas as do ser-em-si-e-para-si, i.é., a gênese⁴⁵ do conceito tem origem no ser, que transpassado para a essência se transforma em ser-posto, em aparência (Schein). Noutras palavras, ao “[...] justificar a produção da essência a partir do ser, e conferir-lhe sentido apenas na base da sua auto-superação em direção ao que designa ‘conceito’[...]” (FERRER, 2006, p. 293), isso, vem a ser um mérito hegeliano, pois neste momento é que se instala um contragolpe (*Gegenstoss*), pois se é eliminada a reflexão da essência, se tem convertido novamente um não-posto, e assim se é gerado um ser originário e incondicional, mas a sua diferença com relação ao ser original tratado no início da obra é que, enquanto o primeiro teve o seu desenvolver mediante uma relação externa, este novo ser originário terá o seu desenvolver-se, o seu determinar-se, em uma relação consigo mesmo, ou seja, numa relação interna. Diz Hegel:

[...] O conceito é o ato de perpassar esses momentos, o fato de que o elemento qualitativo e originário existente é apenas como pôr e como retorno-em-si-mesmo e que essa pura reflexão-em-si mesma é pura e simplesmente o *tornar outro* ou a *determinidade*, que justamente por isso é *determinidade* infinita, que se relaciona consigo mesma. (2011, p. 204-205).

⁴⁵ Ir a gênese do conceito significa ir ao conceito indeterminado, em sua absoluta infinitude.

O conceito, de maneira geral, não pode ser entendido como só algo determinado, pois assim o conceito pertenceria apenas ao campo do entendimento, e ficando deste modo separado do juízo e do silogismo, sendo assim algo oposto à Razão.

Partindo destas duas definições a respeito do conceito, a primeira como um ser reflexivo, oriundo da relação ser e essência, e a segunda de uma relação da lógica formal entre entendimento e razão, aponta Vittorio Hösle um problema nestas definições hegelianas de conceito. Pois, conforme explica:

[...] o conceito de Hegel pretende ser, de um lado, um princípio metafísico de autodeterminação fundamentada em última instância, e, de outro, pretende ser perfeitamente o conceito tradicional da lógica clássica, do qual, enquanto generalização vazia, não pode no entanto ser deduzida uma especificidade. Hegel simplificou muito a questão da relação entre conceito do entendimento e conceito da razão [...]. (HÖSLE, 2007, p.259).

Ora, pode-se pensar a partir do apontamento de Hösle que o conceito, enquanto algo que é em-si e para-si, parece estar desde início na formação do ser e da essência, sendo assim a causa da lógica objetiva, dado ser algo autofundante, ou seja, o conceito já perpassaria em todos os momentos da lógica, e esse seria o conceito da razão. O que parece é que enquanto o conceito perpassa a lógica objetiva ele é ainda um conceito abstrato. Ao final da lógica objetiva, ao surgir o ser reflexivo, no qual há o encontro com a lógica subjetiva, que é o conceito do entendimento. No ser reflexivo, diferentemente da lógica objetiva onde o outro é algo exterior, o outro está em uma relação interna, em uma relação consigo mesmo e seria esse o motivo de Hegel introduzir a lógica subjetiva.

3.2.1 A Totalidade do conceito:

O conceito ao ser tomado como idêntico ao ser-em-si e para-si está, na totalidade de seus momentos, em plena unidade, sendo um conceito concreto. Os momentos que formam essa unidade do conceito são: universalidade (*Allgemeinheit*), particularidade (*Besonderheit*), e singularidade (*Einzelheit*). No conceito concreto esses momentos não devem ser tomados separadamente um do outro, dado que a sua identidade está na unidade concreta, de maneira que “[...] O conceito não é uma classe, um universal discursivo, mas uma relação na qual está afectada a realidade dos particulares ou singulares nela envolvidos [...]” (FERRER, 2006, p.317). E, assim, essa relação só pode

ser apreendida entre esses momentos, pois, do contrário seriam partes abstratas e vazias de determinação, dado que, a determinação de cada momento é dado pelo outro momento.

Compreender o conceito, enquanto conceito puro significa não poder explicá-lo, pois, segundo Hegel, isso implicaria numa determinação da universalidade, que implica o em ser um conceito determinado e, assim, um particular.

Hegel, em sua *Propedêutica Filosófica*, define por Universal a unidade positiva indeterminada, o Particular, como a determinação universal, e o Singular, como a unidade negativa, que para ele é igual autodeterminação. Assim, conceito universal é o puro conceito, ou seja, é absolutamente infinito, incondicional e livre.

O conceito enquanto totalidade implica em algo indeterminado, porém, a natureza da universalidade, por meio da negatividade (esta negatividade que é oriunda da relação de identidade do conceito consigo mesmo, sendo a negação da negação), se coloca como a mais alta e rica determinação e diferença, pois, sendo um universal que é algo idêntico a si mesmo, temos a sua primeira determinação, e este determinado implica em uma particularidade.

Esta relação de identidade do universal, para Hegel, implica em si em uma mediação, porém não sendo este um mediado (do contrário seria um universal abstrato, e assim seria oposto ao particular e ao individual, pois trataria de um conceito apenas determinado). Porém, Hegel observa que mesmo esse abstrato implica em outras determinações que vão negar-lhe, e que vai buscar omitir, e assim, conteria no abstrato uma dupla negação. Essa dupla negação leva o abstrato a uma relação extrínseca, mas no universal não se trata de um movimento exterior, pois, o seu desenvolver está contido em si. Por ser uma relação interna do conceito, implica para Hegel que; “[...] O *universal*, ao contrário, é o *simples*, que igualmente é o *mais rico em si mesmo*, porque é o conceito.” (HEGEL, 2011, p. 205), ou seja, no nível do conceito as contradições serão internas.

Essa primeira negação [determinação] não implica na eliminação deste universal, pois, este irá se conservar nesta determinação de um modo positivo. Tendo claro que a relação do universal com a sua determinação não é feita por um outro exterior a si (como o é no caso do ser-aí), mas que essa determinação está presente em sua essência, ou seja, essa determinação não é uma relação que se refere a algo, exterior, mas antes é um referir-se a si mesmo. Esse referir-se implica que essa determinação

[negativa] está junto com a sua própria natureza positiva, ou seja, temos uma negação da negação e isso é o universal.

A identidade do negativo (negação da negação) é a substância⁴⁶ das suas determinações. Essa negatividade resulta de forma imediata em uma accidentalidade, porém, por ser uma relação manifestada, passa a ser uma *necessidade* (*Notwendigkeit*); a necessidade irá sempre surgir de dentro do acidente, pois, a primeira determinação vem do indeterminado, logo a necessidade também é relativa⁴⁷.

Essa mudança de acidente para a necessidade ocorre porque na lógica hegeliana a substância tem em sua unidade uma accidentalidade, tendo assim o papel de gerar e dissolver acidentes. É a unidade substancial que irá transformar a possibilidade (acidente) em efetividade (necessidade), isso pois:

[...] A essência é realidade como substância, ou seja, como forma real de uma unidade negativa que reconduz a si os acidentes e é, ela própria, substrato último. Desenvolve-se como causalidade e, afinal, como ação recíproca, esboço de organicidade já conceptual e ideal, i.e., livre. [...] (FERRER, 2006, p. 293).

A necessidade no âmbito do conceito deve ser entendida como uma determinação autônoma, ou seja, não é uma imposição externa que irá definir a substância, mas um movimento orgânico e imanente, sendo assim a necessidade é a atividade de reconciliação das dualidades, onde através da negatividade que é posta como identidade manifestada, e como isso teremos a liberdade no campo do conceito, dado que “[...] a liberdade é a expressão mais perfeita da necessidade” (FERRER, 2006, p.37). Ora, Ferrer diz que a liberdade, assim como a necessidade, é a expressão da atividade do espírito, à qual não está presa uma regra ou a obediência a um outro e nem a nenhum *telos* exterior.

A totalidade do conceito é constituído por uma *dupla aparência* (*Doppelschein*), sendo assim, quando tratamos o particular como algo externo se trata da determinação; mas quando o particular é tratado como algo interno é a universalidade. É por meio

⁴⁶ Substância entendida como a “identidade do ser consigo mesmo em sua negação”. Em outras palavras, o conceito é a substância, contudo, é a substância que está para além da sua determinação dada na Essência, ou como é posto por Ferrer “O conceito é a substância da ação recíproca.” (2006, p. 293). É essa conceptualização da substância que será um diferencial hegeliano na definição da infinitude.

⁴⁷ Essa relatividade se dá por que a necessidade é o constante “transtrocarse” entre sua realidade com sua possibilidade, dado que a necessidade absoluta não é, segundo o que Hegel expõe na *Doutrina da Essência, um necessário* ou o *necessário*, mas é a *necessidade*, ou seja, não é uma coisa e nem um algo, mas a *manifestação* da absoluta realidade.

desta dupla aparência do conceito que podemos pensar na negatividade dentro do universal.

A determinação do conceito não será um limitador como o é na doutrina do ser, isso é, o conceito é *potência livre (freie Macht)*, dado que é uma relação consigo mesmo, ou seja, a determinação do universal não é algo exterior, o outro no universal é nada mais do que ele mesmo, já que nele está contido a singularidade e particularidade, o universal sendo a totalidade do conceito: “[...] é um concreto, não algo vazio, e sim, por meio de seu conceito, possui antes *conteúdo* [...]” (HEGEL, 2011, p.207). O singular e o particular estão como absoluta negatividade dentro do universal, o que configura a primeira determinação do universal como a sua primeira negação, que é o particular.

3.2.2 **Primeira negação no conceito:**

A primeira negação surge de modo imediato como a primeira determinação do conceito, que é algo particular, e que faz parte da totalidade do conceito; tendo claro que, na esfera do conceito, a determinação não significa uma limitação, mas é um momento imanente do universal, um ato livre do conceito, é *um poder criador (schopferische Macht)*. A Particularidade é a simples determinação na esfera do conceito, pois na esfera do ser é a qualidade.

A determinação deste particular, mesmo contendo a universalidade, acarreta em uma diversidade (diferença sem unidade) entre os particulares, diversidade esta que não tem medida ou um princípio⁴⁸, o que as torna completas, dado que não há outra espécie delas. A unidade está no universal, mas essa universalidade se apresenta de modo exterior para esses particulares, sendo a unidade absoluta um mero reflexo exterior. Contudo, explica Hegel:

[...] a particularidade como universalidade é em si e para si mesma, não uma tal relação imanente por meio da passagem; ela é totalidade nela mesma e determinidade *simples*, essencialmente *princípio*. Ela não possui nenhuma *outra* determinidade senão aquela que é posta por meio do universal mesmo e que resulta dele do modo como se segue. (HEGEL, 2011, p.210)

⁴⁸ Princípio como sendo o que contém o começo e a essência do seu desenvolvimento e realização.

Ora, o particular é a determinação do universal, ou seja, é o próprio universal que se diferencia em si, é ele mesmo que vai construir a sua diferença (*unterscheidet*) e a vai constituir como um momento seu, e assim as únicas espécies existentes seriam o universal e o particular. Como a diferença no conceito não é posta por um outro exterior (como no ser), mas é fruto da reflexão do mesmo, essa diferença é relativa. A sua relatividade se dá pelo fato de que enquanto um frente ao outro, esses particulares são distintos, porém, esses só podem ser apreendidos enquanto unidade, ou seja, sendo apenas um conceito determinado.

[...] O particular contém o universal nele mesmo como sua essência; mas na medida em que a determinidade da diferença está *posta* e possui desse modo ser, ela é *forma* na mesma e a determinidade como tal é o *conteúdo*. A universalidade se torna forma na medida em que a diferença é como o essencial, assim como, ao contrário, no puro universal a diferença é apenas como negatividade absoluta, *não como* diferença, que como tal é *posta*. (HEGEL, 2011, p. 212).

É essa simples determinação do conceito estabelece o elemento da negatividade, e com isso a sua existência em geral, ou seja, não se trata mais de um puro conceito, de uma imediação, mas de algo que existe para um outro e que assim se determina: o universal que existe enquanto universalidade abstrata para o particular. A diferença que é posta nessa primeira determinação é estabelecida como essência, de modo que o universal se apresenta como *forma*, e o particular vem a ser o *conteúdo*. Contudo, por essa simples determinação temos uma unidade imediata, e a essência, por ser a relação de algo com o seu outro, o particular não é mais totalidade; porém, isso tomado essencialmente, pois em si este ainda é totalidade e mediação.

Deste modo, essencialmente esse conceito determinado ainda está vazio, segundo Hegel, porque ainda não é uma totalidade, mas uma determinação unilateral. Na nota⁴⁹ presente no capítulo do conceito, Hegel faz menção ao *Cálculo infinitesimal*⁵⁰ (operação onde a variável é igual a zero) onde segundo ele se buscava levar a lógica ao cálculo, transformando assim as relações do conceito em uma anotação de linhas e

⁴⁹ “As espécies usuais dos conceitos”.

⁵⁰ Há uma crítica de Hegel à Newton, Santos a expõem de maneira simples: “a maior censura na qual este [Newton] incorre é haver introduzido no *conceito físico* de força a simples medida de sua estimação. O cálculo expressa a *medida* (*Mass*) da força, mas não equivale, ponto por ponto, ao comportamento da natureza. A natureza é sempre algo mais do que o cálculo permite expressar, de modo que ele permanece sempre uma *aproximação ideal* (ou *infinitesimal*, como passou a chamar-se o cálculo das fluxões inventado por Newton). A natureza é o conceito no ser-fora-de-si.” (SANTOS, 2007, p.151).

figuras e coisas similares, ou seja a uma formalização da lógica. Porém, Hegel entende que essas determinações do conceito são algo que vai além, pois essas determinações são a totalidade de todas as determinações, o que em suma nos mostra que

[...] O conceito como tal pode ser apreendido essencialmente apenas com o espírito, de quem não é apenas a propriedade, mas seu puro si mesmo [*Selbst*]. É em vão querer apreendê-lo por meio de figuras espaciais e signos algébricos tendo em vista o *olho exterior* e um *modo de tratamento mecânico, destituído de conceito*, um cálculo [...] (HEGEL, 2011, p.223).

Essa simples determinação pertence à esfera do entendimento, e esse por sua vez imprime uma fixidez nas suas determinações, dando-as finitude, ou seja, limitando-as. O conceito enquanto só tomado na esfera do entendimento é a *intuição (Anschauung)*, e a sua totalidade é a totalidade sensível, ou seja, é a “[...] matéria real que subsiste no espaço e no tempo⁵¹ em indiferente *separação recíproca* [...]” (HEGEL, 2011, p. 215).

O que temos é uma determinação indeterminada, dado que a simples determinação pertence ainda à esfera do entendimento, e sendo assim não há o desenvolvimento da necessidade, o que pode nos levar a cairmos em uma má-infinitude, um infinito negativo, pois, o seu desenvolver faz com que voltemos ao ponto de partida, que significa aqui voltar à indeterminidade.

Ora, o que Hegel quer dizer é que quando, e.g., temos os termos Homem, Estado, e Animal, enquanto simples determinação, e se está na esfera do entendimento, ou seja, fora do conceito (é um conceito carente de conceito, ou seja, não está presente a totalidade do conceito, mas apenas um lado do conceito), a sua diferença (*verschiedenen*) é apenas accidental, é apenas um modo, dado que não temos ainda o *princípio* de sua diferença (*Unterschiede*⁵²), ou seja, temos uma determinação abstrata (o que neste caso não é vazia, pois tem uma certa determinação); contudo ainda não temos a totalidade desta determinação, pois é uma determinação indeterminada. A diferença implica em se isolar e é um momento essencial do conceito, dado que

⁵¹ Por isso, a matéria é a singularidade da identidade para si mesma do tempo e do espaço. (Ver ARANTES, Paulo Eduardo. *HEGEL – A Ordem do Tempo*. São Paulo: Editora Polis, 1981, p.26)

⁵² A noção de diferença que Hegel traz quando se utiliza do termo *Verschiedenheit* é que os diferentes itens são indiferentes (*gleichgültig*) à diferença entre eles, ou seja, não seria um sentido ativo do termo, contudo, quando ele se utiliza do termo *Unterschied* implica em uma mudança completa de sentido, pois o termo *Unterschied* tem para Hegel o significado de autodiferenciação ativa, que tem uma relação qualitativa da diferença, e não apenas uma diferença numérica.

diferenciar-se significa determinar-se. A diferença (*Unterschiede*) é o elemento do conceito que dará o conteúdo à forma, sendo assim a totalidade do conceito.

A simples determinação é a determinação qualitativa, o que significa que ela é por natureza limitada, e assim por ser uma determinação limitada, dado que possui o outro como seu limite, essa determinação necessita ser perene. Contudo, enquanto perene, essa determinação não consegue conciliar forma e conteúdo, pois não há a totalidade da diferença, já que o entendimento é idêntico ao universal abstrato.

3.2.3 ***Dupla negação no conceito: Negação determinada.***

Quando o particular se diferencia é o momento em que a universalidade determinada irá se referir a si mesma, e esse é o momento do singular (*Das Einzelne*), que vem a ser essa dupla determinação, ou seja, é a *reflexão do conceito sobre si mesmo*. “[...] Ela é a *mediação* do mesmo por meio de si, uma vez que seu ser *outro* se fez novamente em um *outro*, por meio de que o conceito como idêntico a si mesmo é produzido, mas na determinação da *negatividade absoluta* [...]” (HEGEL, 2011, p.224). É na singularidade (*Die Einzelheit*) que o universal será uma determinação mesmo, ou seja, é aqui que a universalidade vai ganhar profundidade, o conceito passa a se conceber em si mesmo, é a sua auto-determinação.

A noção da cisão auto-determinada do conceito e de reintegração ou reconstituição de si nessa cisão corresponde a fenômenos de ordem subjetiva, a vida e o espírito em geral. A vida ocorre como espécie, como descontinuidades no âmbito do universal, e como a singularidade do indivíduo. [...] o desenvolvimento conceptual do sistema, como se viu, opera logicamente segundo um princípio de tipo biológico de comunidade ancestral. A unidade é um desenvolvimento do em-si em para-si, em direção à actualidade dos diferentes particulares em diferentes momentos de um processo [...]. (FERRER, 2006, p.318)

Mesmo tendo Hegel apresentado de forma separada cada momento do conceito, temos que ter claro que o singular não é um terceiro momento, ou momento do Devir, e que assim o universal e o particular foram subsumidos no singular; ora, não é um movimento de transpassamento de momentos, o conceito não é formado pela superação de um momento para outro, mas da unidade, da união e desenvolvimento dos momentos, e sendo assim o universal é a absoluta mediação e a absoluta negatividade, dado ser um desenvolvimento interno do universal, “[...] o *particular*, porque é apenas o

universal determinado, é também *algo singular* e vice-versa, porque o singular é o universal determinado, ele é igualmente um particular [...]” (HEGEL, 2011, p.225) ou, como Ferrer explica:

[...] O universal, como se referiu, é a reflexão da determinidade, ou a determinidade reflectida, o que significa que se trata de uma determinidade que se põe a si própria e que se distingue do seu outro aparecendo nele. Não há uma composição entre universais, mas um aparecer no seu outro, o que significa que o universal se organiza em níveis diversos. (FERRER, 2006, p.314)

Quando se trata do universal enquanto atividade exterior, é o nível do universal abstrato, em que a determinação é deixada de lado e a negatividade lhe é algo exterior, sem possuir em si mesmo a singularidade, o que o faz dessa universalidade abstrata ser algo destituído de conceito. Vida, Espírito, Deus são conceitos puros, que a abstração não é capaz de compreender, pois ela tem apenas a capacidade de captar as propriedades e os momentos singulares do concreto (unidade do conceito). Dado a indivisibilidade da unidade do conceito, essa abstração é um singular, ou seja, na totalidade universal do conceito onde se compreende o singular como o retorno ao conceito pela negatividade; assim, a abstração por desconsiderar a determinação acaba por coloca-la como um outro, de tal modo que o que resulta é uma singularidade, contudo, essa singularidade é apenas propriedade e momentos singulares na abstração, produtos da abstração. A distinção da singularidade na abstração e no conceito se dá pela disposição da *forma* e do *conteúdo*, ou seja, na abstração são diferentes entre eles, pois se tem um conteúdo singular em uma forma universal, e sendo assim, “[...] essa consideração mais precisa, porém, mostra o abstrato mesmo como a unidade do conteúdo singular e da universalidade abstrata, ou seja, como algo *concreto*, como o contrário do que quer ser.” (HEGEL, 2011, p.225).

Só tomando por meio da abstração é que podemos conceber esses três momentos do conceito de forma distinta e separada, o que lhes permite inferir quantidade e numerá-los de forma distinta. Porém a verdadeira relação entre esses momentos é dada pela *inseparabilidade* (*Untrennbarkeit*) destas determinações do conceito, é por meio da negação da negação, que é dada essa unidade, como a totalidade do conceito.

Mas o singular não se limita em ser apenas o refletir do conceito; ele é, através de sua abstração, o meio pelo qual o conceito atinge a realidade; “[...] a *abstração*, que como *alma* da singularidade é a relação do negativo sobre o negativo, não é, como se

mostrou, algo exterior ao universal e ao particular, mas imanente, e eles são por meio dela algo concreto, conteúdo, algo singular [...]” (HEGEL, 2011, p. 226-227). É por meio do diferenciar-se (*Unterscheiden*) que a singularidade se constitui como algo firme, passando a ser uma *abstração posta*. Sendo assim:

O conceito é o que confere a forma própria a cada ente, ou seja, o modo essencial da determinação, em que esta se nega a si própria como limite. O limite negado não é, porém, limite “indiferente”, com o resultado da reafirmação da qualidade numa quantidade diferente, mas é negado de modo a constituir uma ordenação dos diferentes algos numa nova imediatez. (FERRER, 2006, p.319)

É por essa imediatez que o singular passa a existir *por si*, ou seja, se torna uma qualidade, um *este* (*Dieses*). Essa imediatez é posta por um mostrar (*Das Monstrieren*), um movimento reflexivo que se concentra em si, por uma indicação, na medida em que é mostrado como algo exterior a si. A singularidade existente uma frente ao outro, a pluralidade que pertence ao ser. Na esfera do conceito não existe essa pluralidade, nessa esfera o que ocorre é uma diferenciação entre conceitos; essas diferenças autônomas tiram a unidade do conceito, ou seja, se é desfeito os momentos, e no lugar do conceito é posto como singularidade o *Juízo* (*Urteil*).

3.3 Juízo (Urteil)

É próprio do conceito o seu abstrair, ou seja, ele mesmo coloca as suas determinações uma frente a outra, e é esse o seu determinar-se. O Juízo é uma das unidades do Conceito, mas o conceito não está posto. O Juízo se configura como uma determinação do conceito (como singular), que se determina no conceito, “[...] O *juízo* representa este pôr dos conceitos determinados pelo conceito mesmo [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p. 551), ou, em outras palavras, é pelo juízo que serão expressas as determinações universais do sujeito.

O desenvolvimento do conceito que levou a singularidade (por meio da reflexão) ao juízo, e se constitui como a primeira *realização do conceito*, a sua primeira determinação enquanto existência, ou seja, um ser determinado, a transição para o ser-aí, sendo essa a natureza do juízo.

[...] O conceito universal gera novamente a sua determinação e inteligibilidade como conceito particular e singular e, por fim, pela

reunião destes momentos, na figura do juízo. O juízo situa inicialmente o sujeito como “nome”, com um significado apenas apreensível pela representação, mas que, para o pensar, é inteiramente vazio e destituído de significado. A sua determinação, só a vai receber através do que é fornecido pelo predicado. Este é a *realização* e determinação do significado do sujeito colocado na base da predicação. (FERRER, 2006, p.326).

Sujeito (*Subjekt*) e predicado (*Prädikat*) são elementos independentes e indeterminados (não podemos defini-los propriamente, se constituem apenas como nomes), mas que se determinam pelo juízo, ou melhor, são termos do juízo. O juízo é um conceito determinado frente a um conceito indeterminado, e igualmente o sujeito frente ao predicado, assim como é o singular frente ao particular ou o universal, e o particular frente ao universal, segue o mesmo princípio.

No juízo o sujeito irá expressar o existente imediato, enquanto que o predicado expressa o universal na essência ou no conceito, e é pela expressão do predicado que o sujeito deixa de ser apenas um nome e ganha significado (ou seja, contém o sentido do sujeito).

[...] A realidade é essencialmente exterioridade, e a relação do juízo, entre sujeito e predicado é a expressão dessa diferença, da relação negativa que constitui, em última instância, a realidade. O juízo vai pôr na exterioridade e relação a diferença interior do conceito. É que ele é não só *expressão* real, como também *realização* lógica e inteligível do conceito [...]. (FERRER, 2006, p.328).

O Julgar, que se caracteriza como sendo outra função do conceito, será a vinculação do sujeito (enquanto objeto existente) com o predicado (representação da nossa mente). O sujeito será posto frente ao predicado como um singular (existe por si) e o predicado como um universal (reflexão sobre si mesmo). O predicado pertence ao ser do sujeito, “A cópula ‘é’ vem da natureza do conceito, de ser idêntico consigo em sua extrusão. O singular e o universal, enquanto são momentos *seus*, são determinações que não se podem isolar [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §166). Para se ter um juízo é necessário que o predicado se refira ao sujeito segundo as determinações do conceito, do contrário, é pura proposição, não um juízo; assim como o sujeito sem o predicado é igual a coisa-em-si, ou seja, algo vazio e indeterminado.

A definição habitual dada ao juízo, que seria a vinculação de dois conceitos, se configura para Hegel como algo superficial. O essencial do juízo é a diferença de suas

determinações, já que nele os predicados serão atribuídos a um sujeito, e não ligados, é isso que proporciona a relação entre o juízo e o conceito: “[...] o juízo é o desfazer do conceito por si mesmo; *essa unidade* [do conceito], assim, é o fundamento, do que tem que partir, para considerar o juízo segundo sua verdadeira *objetividade* [...]” (HEGEL, WdL, 1968, p.553). O Juízo vai se apresentar para o conceito como o ser determinado, o ser-outro do conceito, sendo assim, ele deve ser considerado por seu sentido objetivo, mas sem abandonar a sua forma anterior, dado que:

[...] O existente *se converte* e *se modifica*, o finito *desaparece* no infinito; o existente *surge* de seu *fundamento* no fenômeno e *perece*; o acidente *manifesta* a *riqueza* da substância, tal como seu poder; no ser tem um transpassar a um outro, na essência tem um aparecer em um outro, pelo qual se manifesta a relação necessária. [...] (HEGEL, WdL 1968, p.555).

O juízo enquanto primeira determinação é a *particularidade* do conceito (mas a universalidade ainda está presente), e conforme vai se determinado o juízo vai adquirindo mais conteúdo, caminhando para se tornar-se silogismo; “[...] Os diferentes juízos são a considerar como resultado necessariamente uns dos outros, e como um *determinar progressivo* do *conceito*, pois o juízo mesmo não é senão o conceito *determinado*.” (HEGEL, 1995 [1830], § 171A) Passemos ao desenvolvimento das espécies de juízos.

3.3.1 *Juízo de existência ou qualitativo*

O Juízo subjetivo é o único e o mesmo objeto de maneira dupla: é a realidade individual e a identidade essencial (seu conceito), e com isso ele é o universal individualizado em sua realidade, logo, um juízo de verdade, pois há uma consonância do conceito com a realidade. Ele é primeiramente um imediato, ou seja, ainda não houve nenhuma reflexão, e nem determinações. Essa imediação é o juízo de existência ou qualitativo. A qualidade é simples por ser compreendida na universalidade abstrata, ou seja, na imediação, e sendo assim, o ser qualitativo em seu conceito é universal.

O *juízo positivo* (*Das positive Urteil*) (é um dos gêneros que constitui o juízo de existência), não contém nenhuma mediação ou negação. Na proposição: “o singular é universal” não estamos afirmando o mesmo que ao dizer que A é B, dado que, quando dizemos A e B estamos lidando com coisas carentes de forma, carentes de significação. Dizer “o universal é o singular” está expressando o seu conteúdo; já quando dizemos “o

singular é o universal” expressamos a forma. Quando o juízo é imediatamente positivo, a forma e o conteúdo estão juntos, logo, o juízo não consiste em duas proposições. O sujeito é um imediato, existe por si.

O juízo positivo não é uma verdade racional, mas tem sua verdade no juízo negativo, pois, quando dizemos: “o singular é um particular”, é a expressão positiva do juízo negativo, logo, não é verdadeiramente um juízo positivo. O juízo positivo é a relação do singular e o universal imediato.

[...] Hegel entende, por um lado, esta reflexão sobre a forma do juízo como produzindo um desenvolvimento imanente da forma, tomada agora como conteúdo e objeto de uma análise lógico-dialético. Isto significa que o juízo “positivo” ou afirmativo (“o singular é universal”), pela sua inadequação intrínseca àquilo que ele próprio diz, conduz ao juízo negativo (“o singular não é universal”) [...]. (FERRER, 2006, p.329).

O *juízo negativo* (*Das negative Urteil*) não é uma negação total, dado que a relação entre sujeito e predicado é essencialmente positiva. Na proposição “o singular é um particular”, é a forma positiva do juízo negativo de expressar de imediato, o particular contém a universalidade. O juízo negativo parece ser a primeira negação, mas se trata da segunda. Pois se trata da negação da determinação do predicado do juízo positivo, portanto se tem efetuado o restabelecimento da totalidade concreta do sujeito.

A verdade do juízo negativo é o *juízo infinito* (*Das unendliche Urteil*), sendo assim, o juízo infinito negativo, que é um juízo contraditório, pois, ao mesmo tempo, ele tem e não tem a relação sujeito-predicado. Apesar disso, essa falta de relação entre sujeito e predicado é uma característica falsa dessa espécie de juízo, enquanto num juízo imediato o seu predicado simplesmente não pertence a um sujeito, isso fica claro com o exemplo que Hegel dá na *Enciclopédia* (§172), onde ele diz que afirmar que “essa rosa é vermelha”, apesar da implicação sujeito e predicado ali presente, nem tudo que é vermelho é uma rosa, há outros objetos vermelhos como também há outras flores. O que acontece nesse juízo é que, como explica Hegel, “[...] Sujeito e predicado no juízo imediato se tocam assim mutuamente, por assim dizer, em *um só* ponto, mas não se recobrem um ao outro. [...] nesse juízo o predicado consiste em uma qualidade abstrata qualquer [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §172A).

3.3.2 O Juízo de Reflexão

Com o seu conteúdo determinado, e um somar de múltiplas propriedades e existências, é que se dá o juízo reflexivo. Ele expressa uma essencialidade e é uma determinação de relação, e sendo assim, o juízo reflexivo é um juízo de quantidade. No juízo de existência o movimento do determinar-se está no predicado, já no juízo reflexivo o movimento do determinar-se está no sujeito, portanto, a sua determinação é o ser-em-si reflexivo. O significado objetivo do juízo é o singular. O sujeito é o existente e o aparente, o predicado já não é inerente ao sujeito como era no juízo de existência, o que faz com que o juízo de reflexão se configure como um juízo de subsunção. Em suma: “O juízo da reflexão diferencia-se em geral do juízo qualitativo, porque seu predicado não é mais uma qualidade abstrata, imediata, mas de uma espécie [tal] que o sujeito por meio dele se mostra como referido a outra coisa [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §174 Ad.).

Dentro do juízo de reflexão, encontramos primeiramente o *juízo singular* (*Das singuläre Urteil*), que é um juízo particular. O sujeito é o que muda e o que tem que ser determinado. Já o juízo particular tem a singularidade como essencial, enquanto que a particularidade não pode ser uma determinação simples, abstrata. O sujeito é uma particular multidão de singulares (*eine besondere Menge von Einzelnen*). Na proposição: “alguns singulares são um universal da reflexão”, é um juízo positivo e negativo ao mesmo tempo, *alguns* contém a universalidade, porém, sendo particular, não se adequa à universalidade, o *alguns* contém o positivo e o negativo de forma imediata; pois ao mesmo tempo em que afirma algo (alguns homens são felizes), já traz a sua negação (alguns homens *não* são felizes). Sendo assim, o *juízo particular* (*Das partikuläre Urteil*) é Indeterminado. Contudo, a expressão *alguns* se atém à algo mais universal (como homens e animais, pois eu não posso dizer por exemplos “alguns Caios”), e é nisso que consiste a sua universalidade.

O sujeito do *juízo universal* (*Das universelle Urteil*) é uma universalidade externa, a sua universalidade é dada por uma coleção, uma comunidade de indivíduos (singulares). O resultado é a universalidade objetiva (e.g. o homem), essa universalidade é um concreto, que implica em um gênero, que não é inerente ao sujeito, ou seja, não é uma propriedade singular. O gênero são determinações isoladas em sua pureza substancial, sendo assim, uma identidade negativa consigo mesma, igual o sujeito, porém, sem estar subsumido no seu predicado.

O juízo de reflexão é primeiramente um juízo de subsunção, que equivale a dizer que o predicado estava determinado como o universal existente em si, frente ao sujeito. Porém, como universal objetivo não é mais subsumido: frente a esta universalidade, é um particular. Inverte-se a relação sujeito-predicado, e elimina o juízo. O gênero é a identidade entre sujeito-objeto, e essa identidade se divide em mais um juízo, o de necessidade.

3.3.3 O Juízo de Necessidade

A universalidade objetiva é a universalidade existente em si e por-si, a esfera da essência correspondente à substancialidade, e pertence ao conceito, sendo assim a necessidade posta. A universalidade objetiva é posta primeiro no juízo, com a determinação essencial sua como imanente a ela. Segundo, como diferente dela como particular, logo está determinado como gênero e espécie.

No *juízo categórico* (*Das kategorische Urteil*), o gênero se decompõe essencialmente em espécies, de um lado existem os indivíduos, e de outro, representa uma universalidade superior no gênero. Neste juízo, o seu predicado é a universalidade, logo, o sujeito tem neste predicado a sua natureza imanente, o que faz com que todas as coisas sejam um juízo categórico. É distinto em absoluto dos juízos positivos e negativos, aqui o conteúdo do sujeito é singular e accidental.

No *juízo hipotético* (*Das hypothetische Urteil*), a proposição: “Se A existe, então B existe, logo, o ser de A não é seu próprio ser, mas o ser de outro, B”, imprime uma conexão necessária de determinações imediatas, tendo assim, duas existências imediatas, ou extrinsecamente accidentais. O juízo categórico possui uma existência imediata, o sujeito. O juízo hipotético tem primeiro como imediação um ser concreto, independente. Segundo, a sua relação é o essencial. Cada um está como o ser de um outro juízo hipotético, o ser das coisas finitas está posto segundo sua verdade formal, por meio do conceito, de maneira que o finito é seu próprio ser, mas ao mesmo tempo não é seu ser, mas o ser de um outro. Na esfera do ser, o finito se transforma em um outro. O juízo hipotético é forma de conceito, uma forma indeterminada, uma conexão de causalidade. As determinações não são opostas, mas momentos em geral.

No juízo categórico, o conceito é uma universalidade objetiva e uma individualidade extrínseca. E no juízo hipotético, o conceito se mostra nesta exterioridade em sua identidade negativa. Por esses momentos o *Juízo disjuntivo* (*Das disjunktive Urteil*) é a universalidade objetiva, posta ao mesmo tempo em união com a

forma. Neste Juízo a universalidade é primeiramente concreta (gênero em forma simples), e a mesma universalidade (mas como totalidade das suas diferentes determinações). Na preposição “A é B ou é C”, a necessidade do conceito é primeira da mesmidade, segundo pura forma, e em terceiro lugar, universalidade idêntica objetiva. O “ou... ou” é uma relação negativa. Neste juízo, o gênero possui universalidade imanente e concreta das espécies. Um juízo empírico disjuntivo não tem necessidade, pois espécies empíricas tem seu princípio exterior, logo não é seu princípio.

Temos espécies contrárias quando essas são somente diferentes, e contraditórias quando elas se excluem. A identidade entre sujeito-predicado é dada porque “[...] Os dois lados do juízo disjuntivo são idênticos; o gênero é a totalidade de suas espécies, e a totalidade da espécie é o gênero. Essa unidade do universal e do particular é o conceito, e é este que forma de agora em diante o conteúdo do juízo.” (HEGEL, 1995 [1830], §177 Ad.).

3.3.4 O Juízo do Conceito

No juízo do conceito, como seu próprio nome implica, há uma relação direta em sua base com o conceito. O conceito possui uma relação com o objeto de dever ser, que pode ou não corresponder à realidade, tal qual que o Juízo de conceito é igual ao juízo de modalidade (modo de ser). O *juízo assertórico* (*Das assertorische Urteil*) é a imediatez do juízo do conceito, nesse juízo o sujeito é indivíduo concreto em geral, e o predicado expressa a relação entre sua realidade de determinação ou constituição e seu conceito. Sendo assim, neste juízo o sujeito deve ser algo, e tendo a particularidade como a causa de sua imediação, da diferenciação, da singularidade; sendo necessária a determinação do universal no juízo disjuntivo.

O *juízo problemático* (*Das problematische Urteil*) é um juízo assertórico que deve ser entendido tanto de maneira positiva, quanto negativa, possuindo assim, um aspecto qualitativo, logo, um juízo particular (o hipotético também) também é um juízo problemático; enquanto que os juízos singular e categórico são subjetivos. No juízo problemático, a determinação do imediato é algo accidental, a sua imediação está no sujeito. A subjetividade é constituída por dois lados do sujeito: o seu lado do conceito, e da sua constituição. No lado do conceito é a essência universal de uma coisa; já a constituição extrema é o accidental.

O juízo verdadeiramente objetivo (a verdade em geral) é o *juízo apodítico* (*Das apodiktische Urteil*). Neste juízo o sujeito mantém os seus momentos (universal, o que

tem que ser, e constituição, o seu motivo). Sujeito e predicado se correspondem, tendo assim o mesmo conteúdo (a concreta universalidade posta), e deste modo, eles contêm o gênero e o individual.

Trata-se de um universal tal como os predicados, ou seja, tem como fundamento um dever ser, que não é qualquer dever-ser, mas uma correspondência que representa a universalidade, que constitui o predicado do juízo apodítico; e uma correspondência com a existência. O sujeito contém os dois momentos em unidade imediata, como coisa. O sujeito dividido entre dever-ser e ser, que implica no juízo absoluto sobre toda a realidade, é a divisão originária (Ur-teil), a onipotência do conceito. E sendo assim, o juízo tem o seu fundamento na constituição do sujeito (união entre dever ser e ser). De modo geral, o juízo é, primeiramente, a autonomia dos extremos (sujeito-predicado), porém na medida em que vai dando o seu desenvolvimento (dado pelas espécies de juízos) um rumo à unidade desses extremos. Passamos assim para o silogismo, na relação que nos proporcionará essa união mediatizante para o conceito.

3.4 Silogismo (Schluß); o silogismo hegeliano e as figuras aristotélicas.

A reconstrução do conceito no juízo leva à unidade e à verdade de ambos, que é o silogismo, o que o faz ser dialético em si mesmo. Sendo assim, o silogismo é o conceito totalmente posto, logo é o racional. O silogismo é o racional, e o racional é um silogismo, pois, o intelecto é a faculdade do conceito determinado e a razão é o conceito determinado (totalidade e unidade). Quando questionamos “o que tem em todos aqueles objetos, cuja causa deles são racionais?”, a sua infinitude não é a vazia abstração do finito; e nem a universalidade é carente de conteúdo, ou de determinação.

O silogismo é normalmente tratado em sua forma subjetiva e formal, não lhe sendo mostrada a ligação desta formalidade como, e.g., as ações e as ideias racionais; essa falta pode se dar pelo fato de se privilegiar o silogismo em seu aspecto apenas formal, que implica em uma carência, como coloca Hegel, “[...] é o racional de uma maneira tão-carente-de-razão, que não tem nada a ver com um conteúdo racional [...]” (HEGEL, 1995 [1830], §181A). Hegel dá um passo além dessa formulação tradicionalmente formal e vazia do silogismo, o que dá um sentido para a lógica que transpassa a de um agregado de termos e enunciados, pois, como é exposto por Perinetti:

Hegel avança a tese de que a “razão lógica” institui o conteúdo de *todo* o conceito mediante um argumento negativo. Trata-se em primeiro lugar de mostrar a impossibilidade de captar um conteúdo conceitual independentemente da relação lógica que este mantém com outros conceitos em um juízo. Em segundo lugar se trata de mostrar a incapacidade de captar um juízo, independentemente da relação lógica que este mantém com outros juízos em um silogismo. Desta maneira, se mostra que não é possível captar um conteúdo conceitual independentemente do papel que este [o silogismo] joga no raciocínio. (2009, p.268).

Num primeiro momento o que temos é um silogismo imediato, que é uma determinação simples (abstrata), é um silogismo do intelecto. No silogismo teremos um destaque especial a um elemento que esteve presente em todo desenvolvimento da lógica hegeliana, mas de modo discreto, porém o seu papel é o que realmente diferencia o silogismo hegeliano para o modo com que é considerado o silogismo na tradição lógica, esse elemento é o *Termo Médio*, que se configura como elemento essencial no silogismo, cujo papel é o de vincular, fundamentar e sustentar a unidade dos extremos (conceito e juízo), e sendo assim a totalidade das determinações. Será o uso do termo médio que irá distinguir o silogismo do juízo.

3.4.1 Silogismo de existência:

O silogismo de modo imediato tem como momentos as determinações do conceito, que são determinações abstratas da forma, ou seja, determinações singulares. Esse primeiro silogismo é formal (o seu conteúdo é um acidente, e a sua forma abstrata o faz carente de conceito), e sendo assim, o seu termo médio é a particularidade, ou seja, é a particularidade que vai unir a singularidade e a universalidade, sendo este o *silogismo de existência*. Neste silogismo teremos as *figuras do silogismo*, cujo desenvolvimento na *WdL*, permite fazer um paralelo entre o modo como Hegel apresenta as *figuras do silogismo* e o modo como estas foram expostas segundo a lógica dos silogismos nos *Analíticos Anteriores*, de Aristóteles.

Essas *figuras* se configuraram na lógica hegeliana como sendo a “[...] representação de cada determinação do conceito *singularmente* como o termo médio, que é ao mesmo tempo o conceito como *dever ser* [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.618). As figuras apresentadas no silogismo de existência irão perpassar os demais silogismos, ou seja, a cada momento dos silogismos seguirá o esquema de uma figura silogística, sendo essas figuras a base para a utilização do termo médio.

Neste primeiro silogismo o significado objetivo é superficial, o que configura esse silogismo como um silogismo subjetivo. Dado que, quando o particular está frente ao universal, temos um sujeito; já quando o particular é posto frente ao singular, temos um predicado. O silogismo intelectual imediato é um silogismo qualitativo (como o juízo de existência).

O primeiro silogismo qualitativo tem algo condicionado com uma determinação qualitativa, ou seja, o sujeito do silogismo é uma exterioridade, e imediação como fundamento da relação, logo temos uma mediação e o singular como o termo médio. A relação silogística existente se dá por meio da eliminação da imediação, e a sua conclusão é por um terceiro, uma unidade negativa, logo é um momento negativo.

Hegel menciona Aristóteles na exposição desta figura, assinalando que este já teria observado que tal figura representa a forma mais pura do silogismo, e que fora caracterizado por Aristóteles como um silogismo perfeito. Aristóteles traz a definição de *silogismo perfeito* nos *Analíticos Anteriores*, onde ele diz: “Chamo de silogismo perfeito o que nada requer além do que nele está compreendido para evidenciar a necessária conclusão [...]” (ARISTÓTELES, *APr*, I, 24b 25). Mas, a partir destes comentários nada nos autoriza imediatamente a entender que, do ponto de vista da caracterização aristotélica, Hegel assume o mesmo como constituindo um silogismo perfeito. Pois, mesmo que este se utilize das mesmas figuras apresentadas por Aristóteles, temos que analisar o que configura para Hegel um silogismo perfeito, e qual é o seu critério ao utilizar essas figuras.

3.4.1.1 Definição aristotélica de silogismo perfeito:

Para o estagirita, a definição de termo médio é “[...] aquele que tanto *está contido* num outro quanto *contém* um outro em si mesmo e que ocupa a posição mediana [...]” (ARISTÓTELES, *APr*, I, 25b 35). Aparentemente, parece que o termo médio para Aristóteles é apenas um simples elemento no silogismo, contudo, ele nos mostra, um pouco mais à frente, que sem a ligação dada pelo termo médio entre as premissas não é possível se ter um silogismo, concepção que corrobora a hegeliana para este elemento silogístico.

Aristóteles apresenta como sendo um silogismo perfeito nos extremos⁵³ aquele em que três termos estão ligados entre si, em que “[...] o último está completamente contido no termo médio e o termo médio está completamente contido ou não contido no primeiro termo [...]” (ARISTÓTELES, *APr*, I, 25b 35). Constitui-se, assim, como silogismo perfeito aquele em que os termos possuem uma relação universal e o outro uma relação particular com os demais termos.

Aristóteles traz a definição de mais dois termos; *termo maior*, que seria aquele em que o termo médio está contido, e *termo menor*, que vem a ser aquele que está sendo subordinado pelo termo médio, que em Hegel são os momentos do conceito (singular-particular-universal). Sendo assim, conseguimos compreender que o estagirita considera a formação silogística descrita acima como uma forma perfeita, dado que esses termos ficam bem distintos nessa formação.

Tendo o termo médio como o elemento que vai unir os pontos extremos do silogismo, a posição do termo médio, que é relativa, é o que define de qual figura do silogismo se trata, o que nos leva ao reconhecimento de quatro figuras. Contudo, Aristóteles não considera a posição do termo médio, mas a sua relação com os outros termos, reconhecendo assim, apenas três figuras.

As figuras aristotélicas são divididas entre: *figura de primeira*, que se configura como sendo constituída por premissas, dado que o termo médio irá atuar tanto como sujeito como predicado, podendo chegar tanto a uma conclusão universal, como a uma conclusão particular, pois as demonstrações existentes neste silogismo são originárias e perfeitas⁵⁴. Esse silogismo pode ser esquematizado da seguinte maneira⁵⁵:

$$\begin{array}{l} A - B \\ B - \Gamma \\ \hline A - \Gamma \end{array}$$

A *figura de segunda* é quando um termo se aplica a um sujeito universal, e a mais nada, e nesta figura o termo médio está posto de modo exterior às premissas, dado que ele mantém uma relação com os demais termos em que ele é a premissa em ambas as relações, sendo o primeiro ponto de vista da posição, o que faz deste silogismo não

⁵³ Por extremo, Aristóteles define como sendo aquele em que o “termo está contido ele mesmo num outro quanto aquele no qual um outro está contido” (*APr*, I, 25b 35).

⁵⁴ Corcoran prefere usar a nomenclatura de silogismo completo ou incompleto, dado que segundo ele, “[...] os silogismos imperfeitos *se tornam perfeitos* quando são adicionadas mais proposições, que completam uma cadeia de raciocínio das premissas para a conclusão.” (apud. Francine Maria Ribeiro, *Silogismo e demonstração na concepção de conhecimento científico dos Analíticos de Aristóteles*, p. 127, 2014).

⁵⁵ Cf. Kneale & Kneale, *O desenvolvimento da Lógica* (Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª edição, p.70, 1991)

poder ser considerado um silogismo perfeito, contudo, ele ainda pode ser um silogismo válido;

$$\begin{array}{l} M - N \\ \underline{M - \Xi} \\ N - \Xi \end{array}$$

E a *figura de terceira*⁵⁶, é o caso quando os termos se aplicam um ao outro, mas não de forma universal, e nesta figura o termo médio faz ambas as predicções, ou seja, ele é o sujeito em ambos os momentos, e assim, não teremos um silogismo perfeito, mas teremos o que Aristóteles chama de *silogismo potencial*, que deve ser entendido como um silogismo imperfeito.

$$\begin{array}{l} \Pi - \Sigma \\ \underline{P - \Sigma} \\ \Pi - P \end{array}$$

De modo geral, conclui Aristóteles:

Fica conspícuo ainda que todos os silogismos imperfeitos são completados por meio da primeira figura, uma vez que todas as conclusões são atingidas ou pela demonstração ou pela redução *ad impossibile*, obtendo-se nos dois casos a primeira figura: no caso daquelas completadas pela demonstração porque [...] todas as conclusões são alcançadas mediante a conversão e esta produz a primeira figura, e no caso daquelas alcançadas por redução ao absurdo (*reductio ad impossibile*) porque se uma falsa premissa é assumida, obtemos o silogismo por meio da primeira figura [...]. (ARISTÓTELES, *APr*, I, 29a 30-35).

Partindo dessa afirmação, as figuras do silogismo aristotélico serão todas convertidas à primeira figura. Com isso, podemos entender que no modelo aristotélico só existe uma forma real de silogismo, que é o silogismo perfeito, dado que as outras figuras silogísticas são convertidas à primeira figura. Em uma leitura feita sobre o que Corcoran diz sobre isso podemos destacar que: “[...] os silogismos de primeira figura seriam regras de inferência utilizadas nas *provas* ou *demonstrações*, por meio das quais os silogismos imperfeitos se tornariam perfeitos, mas, nos *Segundos Analíticos*, são os próprios silogismos de primeira figura que são apresentados como instrumentos por meio dos quais se *demonstra* certas relações entre dois termos [...]” (RIBEIRO, apud ANGIONI, 2014, p. 129).

⁵⁶ No §186 (A) da Enciclopédia, Hegel ressalta que Aristóteles com razão teria conhecido apenas essas três figuras silogísticas, e que a quarta figura, a do silogismo matemático, é um “acréscimo supérfluo, e de péssimo gosto”, pelos modernos.

3.4.1.2 Figuras do silogismo hegeliano⁵⁷:

Na primeira figura do silogismo hegeliano encontramos um silogismo subjetivo, ou puramente formal. Nesta primeira figura (S.P.U.⁵⁸) (S – singular; P – particular; U – universal) se tem como termo médio o particular, ou seja, por meio da particularidade será feita a ligação entre o singular e o universal. O singular aqui é a infinita relação consigo mesmo, tem um sentido interno, mas é pelo particular que ele se sobressai, na existência, como um universal (e vice-versa).

Já relativo à segunda figura (P.S.U.), Hegel assinala que há uma inversão com relação às figuras aristotélicas, de modo que a segunda figura hegeliana é a terceira nos Analíticos, e a terceira figura hegeliana se mostra na segunda aristotélica. Nesta figura, a relação entre as premissas P–S é imediata, e entre S–U é mediata (pelo primeiro silogismo); o Universal é posto como predicado, e o Particular como sujeito, mas não são mediações abstratas, mas também não são concretos. Na primeira figura o que tínhamos era uma mediação accidental (em si), já na segunda figura a accidentalidade é posta, e assim elimina a si mesma.

Na terceira figura (S.U.P), tem como pressuposto as figuras anteriores (S.P.U, P.S.U), e deste modo, não tem uma premissa imediata, e assim se completou a determinação do silogismo. Essa figura é a verdade do silogismo formal, pois expressa a mediação, e o seu termo médio (U) não contém os seus extremos, só segundo a sua universalidade, mas é a unidade de seus extremos, é um universal determinado.

A quarta e última figura do silogismo de existência, é o *silogismo matemático* (U.U.U), “quando duas coisas ou determinações são iguais a uma terceira, são iguais entre si”. O termo médio aqui é em geral o terceiro, mas não tem determinação frente aos seus extremos. Determinar qual é o imediato, ou o mediato não concerne ao silogismo, mas é algo que se determinará de acordo com a situação exterior, sendo assim algo totalmente extrínseco. O silogismo matemático é um axioma, tem a sua evidência de modo imediato dado ao seu formalismo; tem mediação (a determinação qualitativa só existe por meio das abstrações); e tem as abstrações de todas as diversidades qualitativas das determinações.

Todos os silogismos de existência se pressupõem um ao outro, o termo médio deve ser a unidade conceitual deles. Na realidade, as mediações não se fundaram no

⁵⁷ Observa-se que aqui será utilizado a exposição hegeliana feita na *Ciência da Lógica*, que difere um pouco da apresentada na *Enciclopédia*.

⁵⁸ Esquema geral do silogismo em sua determinação.

imediato, mas na própria mediação, logo, não se trata de uma mediação qualitativa, mas uma mediação da reflexão, e sendo assim, a mediação é uma unidade concreta.

De modo geral, se pode constatar que não há aqui uma mera alteração na ordem das figuras do silogismo. Em vez disso, se pode dizer que o ponto de discordância entre ambas as abordagens assenta diretamente no modo tanto de Hegel como de Aristóteles tomarem a figura do silogismo da existência. Considerando que na lógica hegeliana é o seu desenvolvimento e que, assim, a primeira figura silogística se apresenta de forma imediata, o que a faz perfeita para Aristóteles é o não depender de outra figura; para Hegel ela será uma figura abstrata, pois não tem conteúdo, mas apenas forma. Enquanto que a terceira figura silogística que é pura mediação, para Aristóteles não se configura nem como silogismo, mas apenas como um em potencial. Já para Hegel, essa mediação configura a junção de forma e conteúdo, que não só dá a formação do verdadeiro silogismo, como também a identidade do conceito.

Segundo Aquino, o termo médio hegeliano é tomando como parte constitutiva do real, e essa seria a sua diferença com relação à teoria aristotélica do silogismo, sendo assim, “[...] é graças ao termo médio que o ser pressuposto, isto é, o ser imediato, devém o real apreendido como totalidade, ao passo que na concepção do Estagirita o ser imediato é pressuposto em extremos fixos.” (AQUINO, 1985, p.266).

Deste modo, partindo de uma análise geral destas figuras silogísticas pode-se constatar que a grande diferença entre a definição de silogismo perfeito entre esses dois filósofos é o modo como cada um entendeu a Lógica. Para Hegel as figuras silogísticas são apenas um formalismo do entendimento, conforme explica Bavaresco (2013, p.23), cuja consequência é não alcançar a razão, dado que enquanto o entendimento se ocupa de evitar a contradição ele não apreende o conteúdo. Isso fica claro na própria problemática que é gerada na terminologia utilizadas nas figuras aristotélicas, conforme é exposto por Kneale&Kneale:

A fonte da dificuldade parece estar no facto de ele tentar falar dos termos de todas as frases declarativas gerais de uma maneira que só é apropriada aos termos das universais afirmativas. Já na antiguidade os comentadores se tinham intrigado com a dificuldade de encontrar quaisquer definição de ‘maior’ e ‘menor’ que se pudessem usar em todos os contextos. (1991, p.71).

Ora, o que fica claro é que, pelo fato de Aristóteles buscar formular a terminologia do silogismo por uma forma que abranja muitos casos, mas que contudo se

mostra insuficiente para outros mais particulares, então se evidência uma formulação limitada, cujo desenvolvimento só privilegiou a forma sem contradição e deixou de lado o conteúdo. Segundo Hegel,

[...] A lógica aristotélica trata com toda precisão, principalmente, a teoria geral dos silogismos, mas sem que estes sejam, nem muito menos, a forma geral da verdade; em sua metafísica, sua física, sua fisiologia, etc., Aristóteles não deduz, senão que pensa os conceitos em e para si. (HEGEL, 1997, p.324)

Como Aristóteles funda uma lógica puramente formal, sua definição de perfeição é daquela que é a mais formal. E como para Hegel a lógica não se limita apenas ao âmbito formal, mas é também a objetividade, faz com que a sua definição de silogismo perfeito possa ser deduzida como sendo aquele que contém a união de subjetividade e objetividade.

3.4.2 O Silogismo de Reflexão:

O primeiro silogismo era pura abstração, já o *silogismo de reflexão* possui uma regularidade, tendo assim uma forma. Neste silogismo o termo médio que vai regular os seus silogismos segue as figuras do silogismo de existência. No silogismo de relação sua conclusão é mediada e necessária, cada determinação não está posta como uma determinação singular por si, mas com relação a outras, sendo uma determinação concreta.

O termo médio é a singularidade, que pertence à forma (forma enquanto pura singularidade), e tem uma universalidade ampliada (todos), e uma universalidade enquanto gênero (que é a singularidade, a mais abstrata universalidade).

O *silogismo de totalidade* é o silogismo intelectual em sua perfeição. O resultado do silogismo de existência é a sua primeira negação (que não é a negação da negação). O silogismo de existência, por ser algo acidental, em seu termo médio pode gerar qualquer coisa. Já no silogismo de reflexão, o termo médio é a singularidade, e sendo assim, tem a determinação da totalidade. Por ter essa determinação total, a conclusão é imediata na premissa maior, e.g., “todos os homens são mortais”. Neste silogismo de reflexão a aparência é exterior, e deste modo, o silogizar deve ser posto.

No silogismo de totalidade a sua figura é S.P.U, a singularidade que é o seu termo médio é a premissa que irá determinar as outras. No *silogismo de indução*, a sua

figura é a U.S.P, aqui o singular não será mais uma singularidade abstrata, mas a completa, e assim, contrária à universalidade. O silogismo de indução, que é subjetivo, não é pura percepção e nem accidental, mas corresponde à existência. O seu termo médio é o singular, o que pode levar até à falsa infinitude, por uma conclusão problemática. A determinação fundamental da indução é um silogismo.

No *silogismo de analogia* se utilizará da terceira figura do silogismo imediato (S.U.P.), e como se pode ver o seu termo médio será a universalidade, não sendo assim uma simples qualidade particular, o que faz com que a sua reflexão sobre si seja sobre um concreto. O termo médio será o singular com uma natureza universal, dado que os seus extremos possuem essa universalidade. É a universalidade que une os dois indivíduos que irá definir o quão superficial será essa analogia, pois quanto maior for a universalidade, maior será a sua superficialidade, e assim respectivamente. Esse unir é um movimento qualitativo, onde um passa a ser predicado de outro, mas a sua identidade será por pura semelhança.

Esse silogismo tem em sua formação quatro determinações, o que Hegel irá chamar de *quatenio terminorum*, onde dois indivíduos (Einzelne) e mais um terceiro tem características que se admite comumente de modo imediato, e mais um quarto com outras características, que um indivíduo admite de forma imediata e o outro somente através do silogismo. Dada sua forma peculiar deste silogismo, ele tem dificuldades de se enquadrar dentro da forma do silogismo formal, dado que, no silogismo de analogia “[...] o termo médio está posto como individualidade, mas de imediato *também* como sua verdadeira universalidade [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.610), o seu termo médio é uma multidão infinita de termos, dado a universalidade estar como sua essência.

3.4.3 O Silogismo de Necessidade:

Esse é o silogismo mais completo, pois nele se reúnem as definições do juízo de existência e do juízo de reflexão, sendo assim repleto de conteúdo. Seu termo médio é a reflexão de si das determinações dos extremos, e deste modo, o termo médio possui uma identidade interna que é determinada por seus extremos. A diferença entre os termos está posta como algo externo e inessencial, e os termos como momentos *únicos e necessários*.

O *silogismo categórico* tem como premissa o juízo categórico, e assim, o seu termo médio será a universalidade objetiva, sendo pura identidade positiva. Esse por ser o primeiro silogismo de necessidade tem a sua substância como elo de ligação entre

sujeito e predicado, e desta maneira a substância é elevada à esfera do conceito, sendo assim um universal existente em-si e por-si, deixando de ser um acidente, e passando a ser uma determinação do conceito. A sua identidade é identidade substancial, ou como conteúdo, e como identidade do conceito o seu vínculo é interno, sendo uma relação necessária.

No *silogismo hipotético*, diferente do juízo hipotético que não tinha uma relação imediata entre os termos, no silogismo essa imediação é acrescentada, porém a relação sujeito-predicado não é uma simples união abstrata, mas uma *unidade completa mediadora*. Neste silogismo se é adicionado a existência, pois quando se diz “Se A existe, então B existe”, o que no juízo hipotético não era uma relação necessária, nesse silogismo passa a ser, de modo que A assume o papel de medida, visto que as condições da realidade, trazendo uma nova configuração, que não é de um imediato abstrato, mas do ser em seu conceito, é a livre unidade do conceito. Essa determinação que é constituída neste silogismo é a singularidade, que é a *unidade negativa que se refere a si mesma*. O seu termo médio deixa de ser uma necessidade interna, e passa a ser uma necessidade existente. Aqui, segundo Hegel: “[...] se tem presente a identidade *do que media* e do que *está mediado*.” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.616), e sendo assim, é preciso de ambos os termos para poder haver a necessidade, dado a necessidade estar fundida com o necessário neste silogismo.

[...] a *atividade* formal do transpassar a realidade que condiciona na realidade condicionada constitui *em si* a unidade, em que as determinações de oposição, que antes haviam se libertado até a existência indiferente, são *eliminadas*, e a diferença de A e B é uma palavra vazia. Por conseguinte, ela é unidade refletida sobre si – e por tanto um conteúdo idêntico; e este não existe somente em si, senão que está também *posto* por meio deste silogismo [...]. (HEGEL, *WdL*, 1968, p. 616).

E passamos assim ao *silogismo disjuntivo*, onde o seu termo médio é a universalidade em sua forma já desenvolvida, de tal modo que este termo médio é além de universal, singular e particular. Pois, essa universalidade é a identidade substancial do gênero, e também a identidade que se encontra acolhida na particularidade, mas ainda na esfera da universalidade. O mediador deste silogismo aparece enquanto universal com as singularidades, porém, já não é mais um silogismo, dado que os extremos aqui são iguais ao termo médio, lhes restando apenas ser um ser-posto. Sendo

assim, esse silogismo se constitui como a simples identidade do conceito, dado possuir todas as determinações completas do conceito.

É somente após todo esse desenvolvimento que chegamos à identidade do conceito, porém, já sem o formalismo do silogizar e do conceito em geral. “[...] Este elemento formal ou subjetivo consistia o que havia entre os extremos, era o conceito como determinação *abstrata*, e esta determinação era por tanto *diferente* dos extremos, cuja unidade constituía [...]” (HEGEL, *WdL*, 1968, p.618); portanto agora essa diferença desapareceu e o que temos agora é cada momento como a totalidade dos mediados.

Pode-se considerar a Teoria do Silogismo de Hegel como o auge dessa plasticidade da razão, no qual é mostrado, por fim, que “[...] o silogismo é mesmo o *absoluto*” (HEGEL, 1995 [1830] §181, nota).

O silogismo é, em Hegel, a forma, enquanto que a razão é o conteúdo; esta última, que como “[...] *conhecidora de si é, enquanto penetrar-se recíproco da subjetividade pensante e da razão objetiva [...], o resultado final do desenvolvimento do espírito teórico*” (HEGEL, 1995 [1830], §467 Ad.) para a determinação do espírito livre, justamente por isso não pode conduzir à subjetividade real, como devendo ser “[...] *definida por Hegel [...] por autoconsciência ou por intuição intelectual, mas sim pelo pensar puro da razão, para o qual, por exemplo, a autoconsciência singular e universal ou a imediatidade da intuição são graus precedentes e conservados. Ela se reconhece no pensar puro mesmo como universalidade concreta*”⁵⁹. Todavia, isso somente é assim se a Lógica puder fornecer a prova da possibilidade lógica da compreensibilidade da universalidade concreta.

⁵⁹ DÜSING, Klaus. *Der Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*. In: HENRICH, D. (Hrsg.) *Hegels Philosophische Psychologie*. Bonn: Bouvier, 1979, (S. 201-225) p. 207-8.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lógica hegeliana não trata de apresentar-se como uma obra fundamentalista, que busca algum fundamento *para* o mundo ou da fixação de algum tipo de fundamento no mero pensamento. Isso porque Hegel não está preocupado com o início (onde há apenas um ser abstrato e carente de complexidade). Nesse aspecto a lógica como obra não trata de uma especulação sobre a teleologia, já que não busca ditar um fim (o espírito absoluto não é um *telos* a ser buscado). Mas no seu avanço, a atividade, os momentos e as implicações deste desenvolver importam a Hegel, pois eles se expressam como o movimento do real e do verdadeiro, como a vida do sistema. O real (efetivo) somente é na medida em que foi constituída e expressa a Ideia em si, visto exprimir a unidade do Conceito objetivo e do Conceito subjetivo, a unidade do Conceito e da Realidade.

Segundo Santos, tanto Kant, Jacobi e Fichte erram ao estabelecer o conhecimento possível apenas no alcance do entendimento, e assim jogando o absoluto como um além incognoscível, o que segundo ele, se daria no exato momento da “[...] ascensão dialética, através da via negativa, exigiria pensá-la também como Negativo ou infinita repulsão de Si, ao encontro da finitude.” (2007, p.91).

Hegel reconhece os méritos tidos por Kant ao superar a velha metafísica, quando que através da filosofia crítica passou a buscar as verdadeiras formas de pensar, porém para ele, Kant se limitou quando poderia ter ido mais longe. Segundo Hösle para Hegel “[...] a metafísica racionalista ainda não alcançou um nível *lógico-conceitual*, isto é, um nível no qual se daria uma auto-fundamentação do puro pensamento.” (2007, p. 215-216). Hegel coloca como uma limitação kantiana o enfoque na distinção entre subjetivo e objetivo, enquanto considera que as determinações-do-pensamento devem ser consideradas em-si e para-si. Considerar as determinações-do-pensamento de modo em-si e para-si significa que, de forma imanente e por meio de uma dialética, o objeto examina-se a si mesmo e estabelece o seu próprio limite e mostra a sua falha.

A Filosofia de Fichte vem com a mesma meta da filosofia kantiana, ou seja, a busca por acabar com a dualidade entre sujeito e objeto, mas, contudo, ela acaba estabelecendo como fundamento de sua doutrina-da-ciência um elemento que, conforme Hegel o compreendeu, não estabelece um elo com as determinações, ou seja, o Eu fichteano permanece incognoscível, pois em sua razão teoria ele não consegue conciliar sujeito e objeto, assim como a coisa-em-si kantiana. A questão problemática dessas

duas filosofias é justamente essa impossibilidade de união entre opostos. Falta um elemento lógico que permita que as determinações se desenvolvam ligadas entre si.

O desenvolvimento da lógica hegeliana tem como fundamento a necessidade da contrariedade, ou seja, mesmo sendo contraditórios, os conceitos categoriais da lógica hegeliana estão relacionados uns aos outros, o que permite que a contradição seja resolvida no seu nível, formando uma teia conceitual. Hegel em sua ciência da lógica busca desenvolver essas determinações, mas tendo claro que é o papel do entendimento a separação, Hegel trabalha com um operador da razão, como o Logos, e o operador desse logos que permite que haja o desenvolvimento em conjunto de oposto é o silogismo. O elemento lógico que proporciona esse desenvolvimento com contrários é o silogismo, o silogismo disjuntivo vem como sendo aquele que possibilita a unidade entre lógica objetiva (do ser e da essência) e da lógica subjetiva (do conceito).

Entretanto, o silogismo (como modo de operar racional) além de permitir realizar inferências que levam a sofismas, conduzindo por isso ao abuso na aplicação dos conceitos puros – em Kant –, também evidencia o lugar autêntico da atividade conciliadora da razão (*Vernunft*), evidenciada como a unidade necessária à base das antinomias, enquanto o conflito marca como seu “[...] o lugar da Dialética em que a metafísica atinge o impasse e a razão se dá conta do seu engano, por ser o lugar da contradição evidente entre proposições conflitantes e transcendentais [...]” (BONACCINI, 2000, p.80). Contudo, esse silogismo, trabalhado por Kant que pode levar a sofismas, é o que na Enciclopédia (§184) Hegel diz que “passou da moda”, pois a sua formulação pode provar o que há de mais diverso.

Para Hegel, para podermos entender o que é o *pensar* devemos começar pelo que é mais simples, o mais abstrato, aquele que não possui mediações, mas que na medida em que vai se firmando enquanto existente vai estabelecendo elos com outras determinações, que irão negar-lhe, e como um ato de dupla negação irá olhar a si mesmo como um ato de autonegação, para assim conhecer-se a si mesmo e estabelecer-se como sujeito. Sujeito que parte da ligação entre ser e essência e passa a conhecer a sua forma no conceito, arrebatando-se num desenvolvimento até chegar a sua ideia, uma ideia absoluta em que estarão presentes todas as determinações, a união entre realidade e pensamento.

O Silogismo hegeliano irá atuar nesse desenvolvimento como uma linha que vai alinhavando as determinações, estando presente em toda a *WdL* por meio de micro-estruturas, inserindo o negativo como elemento essencial na união dos opostos. Sendo

assim, buscar compreender o pensar a partir da lógica, ou melhor de uma ciência-da-lógica implica em um movimento do *logos*, que só é possível quando se abandona a concepção formalista de lógica e passa a se considerar o silogismo como um elemento que através de suas micro-estruturas perpassa todo o desenvolvimento desse *logos*, e isso é evidente quando Hegel afirma que “todo silogismo é o racional” (1995 [1830], §181).

Partindo dessa consideração do silogismo como sendo o *logos* que vai alinhavando as determinações na medida em que elas vão se desenvolvendo, Hegel consegue resolver a questão da separação entre sujeito e objeto, dado que, Hegel não constituiu dois mundos para depois unificá-los, mas eles estão desde o princípio unidos na Ideia, mas era preciso ser revelado isso, e o elemento que nos leva a essa revelação é o silogismo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

- ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDI-PRO, 2005. (Série Clássicos Edipro).
- FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. 2ª Edição. Buenos Aires: Ediciones Solar / Hachette, 1968.
- _____. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*. Trad. Wenceslao Roces. México D.F. 6ªed; Fondo de Cultura Económica. 1997.
- _____. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Caderno de Traduções nº10. Campinas, SP: IFCH/ UNICAMP, Agosto de 2005.
- _____. *Fé e Saber*. Tradução e organização de Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2009.
- _____. *Ciência da Lógica: (excertos)*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarrolla, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco , 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Textos Seletos*. 7ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ANGIONI, Lucas (Org.). *Lógica e ciência em Aristóteles*. Campinas, Editora PHI, 2014.

AQUINO, M. F. *Silogismo e Existência na Ciência da Lógica*. In: Revista Portuguesa de Filosofia, T41, Fasc. 2/3 (Apr. – Sep. 1985), pp. 264-280. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40335848?uid=381457501&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=3&uid=60&sid=21104016503261>> as 00:01 do dia 30 de julho de 2014

BAVARESCO, Agemir. Silogismo e inferencialismo: aproximações entre Hegel e Brandom. In: *Filosofia Alemã de Kant a Hegel / Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo*. São Paulo: ANPOF, 2013.

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

BICCA, Luiz. *O Conceito de Liberdade em Hegel*. In: *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BLOCH, Ernst. *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*. Tradução de Wenceslao Roces, José Maria Ripalda, Guillermo Hirata e Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BONACCINI, Juan Adolfo. *A Dialética em Kant e Hegel: Ensaio sobre o problema da relação entre Ser e Pensar*. Natal, RN: EDUFRN, 2000.

FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Modern European philosophy. New York: Cambridge University Press, 2001.

FERRER, Diogo Falcão. *Lógica e Realidade em Hegel: A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*. Porto: Editora Faculdade de Letras, 2006.

_____. *Método e Forma da Exposição na Ciência da Lógica de Hegel*. Curitiba: Contradictio, Vol. 2, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/contradictio/article/viewFile/15408/10338>>. Acesso em: 23 maio 2012.

- GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o Destino: Uma introdução à Filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HARTMANN, Nicolai. *La Filosofía del Idealismo Alemán*. Tomo II; Buenos Aires, Editora Sulamericana, 1960.
- HENRICH, Dieter. *Hegel em su Contexto*. Caracas, Editora Monte Avila, 1987.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- IBER, Cristian. *Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, V. 03; nº. 02, 2012a.
- _____. *O Perfil Filosófico de Fichte*. In. *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do idealismo alemão* [recurso eletrônico] / Org. Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2012b.
- KNEALE & KNEALE. *O Desenvolvimento da Lógica*. Tradução de M.S. Lourenço. 3º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- LEBRUN, Gérard. *Hegel, leitor de Aristóteles*. Tradução de Raymundo Damasceno. In: *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Org. Nelson Gonçalves Gomes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- LUFT, Eduardo. *Notas sobre Idealismo Absoluto*. In: Revista Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 42, Nº4, Dezembro 1997, p.891-912.
- NICOLAU, Marcos Fabio Alexandre. *O Ser como começo da ciência na Ciência da Lógica de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2008. Dissertação de Mestrado. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/ser_como_comeco.pdf>. Acesso em: 23 maio 2012.
- ORTIZ, José Ramón. *El concepto de infinito*. Asociación Matemática Venezolana. Boletín Vol. I, Nº 2, Año 1994. Disponível em: < <http://emis.ustrasbg.fr/journals/BAMV/conten/vol01/vol1n2p59-81.pdf> >. Acessado em: 20 abril 2015.

- PERINETTI, Darío. *Inferencia y Racionalidade em Hegel*. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXV, Nº 2, pp. 253-285, primavera 2009.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações*. Ensaio de Hermenêutica. Porto: Ed. Rés, s/d.
- SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.
- TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.
- UTTEICH, Luciano Carlos. *Kant e Fichte e a “corrida de estafetas” da questão do idealismo transcendental*. Revista filosófica de Coimbra, nº 43, pp.165-186, 2013a.
- _____. Às expensas de intuição intelectual: Para uma fundamentação da atividade da razão transcendental. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, 2013b, p.99-126.