

**MARCOS FÁBIO ALEXANDRE NICOLAU**

**O SER COMO COMEÇO DA CIÊNCIA NA *CIÊNCIA DA LÓGICA*  
DE HEGEL**

**Dissertação de Mestrado**

**Universidade Federal do Ceará  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**Professor Orientador: Dr. Eduardo Ferreira Chagas**

**Fortaleza, 2008**

**Marcos Fábio Alexandre Nicolau**

**O SER COMO COMEÇO DA CIÊNCIA - A CIÊNCIA DA LÓGICA  
DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

**Fortaleza**  
**Universidade Federal do Ceará**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**  
**2008**

## DEDICATÓRIA

À minha **esposa**, com quem desbravo mundos.

Para minha **mãe** e para meu **avô**, assim como toda minha família, a quem devo minha formação e a admiração pelas palavras;

Para meus **colegas** filosofáveis, mestres da vida, pela participação efetiva no caminho rumo à Filosofia.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof<sup>o</sup>. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (UFC), orientador dessa pesquisa, pela disponibilidade e “paciência no conceito”, cujo auxílio foi inestimável para execução deste trabalho e para minha inserção no *trabalho do negativo* que é a filosofia hegeliana, bem como aos Professores componentes da banca, Dr. Kleber Carneiro Amora (UFC) – cujo auxílio na tradução de alguns pontos da Lógica, juntamente com as dicas do orientador, foi providencial – e Dr. Konrad Utz (UFC), cujas aulas, comentários e sugestões me ajudaram a adentrar no universo que é a filosofia de Hegel, e a Prof<sup>a</sup>. Dra. Marly Carvalho Soares (UECE), pela disponibilidade tão receptiva no aceitar participar da banca de defesa, assim como à Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Aparecida de P. Montenegro, coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC, pela sua cativante e atuante presença em nossa vida acadêmica durante este mestrado.

Para minha esposa, **Diala**, pelo amor, carinho e sabedoria, que a faz ser minha *certeza* num mundo de ilusões.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa para este trabalho, e à UFC, pela estrutura fornecida.

## SUMÁRIO

Introdução: A <b>Ciência da Lógica</b> de Hegel como <i>doutrina da ciência</i> .....	8
1. A Lógica e seu método.....	20
1.1. A Ciência da Lógica no sistema hegeliano.....	20
1.2. A dialética da realidade.....	32
2. Qual deve ser o Começo da Ciência?.....	58
2.1. A filosofia em busca de uma Fundamentação Última: Hegel e o problema de um Começo Absoluto.....	58
2.2. Sobre o Começo Triádico da Lógica Hegeliana: Ser, Nada e Devir.....	68
3. A dialética do Começo na Doutrina do Ser – O momento da Qualidade.....	77
3.1. A Qualidade: O ser-aí como resultado da dialética ser-nada-devir.....	78
3.2. Ser-para-si.....	84
3.3. Passagem à quantidade.....	88
3.4. Passagem à medida e dessa à Essência .....	90
4. Considerações finais.....	98
5. Referências Bibliográficas.....	101
5.1. Obras de Hegel.....	101
5.2. Obras sobre Hegel.....	102
5.3. Demais obras.....	104

## RESUMO

A recusa hegeliana a todo Absoluto intuído ou posto irrefletidamente exigiu a elaboração de um sistema filosófico inteligível e discursivo do princípio ao fim. A idéia daí decorrente é que a possibilidade de inteligibilidade deste Absoluto é correlata à possibilidade de sua exposição. Ou seja, a necessidade a ele inerente, que precisa produzir seus próprios conteúdos, exteriorizando-se e ao mesmo tempo reconhecendo sua identidade consigo mesmo, provando a necessidade do começo na efetivação de um sistema da ciência que tem por base um projeto de uma ciência da lógica fundadora da própria ciência em si mesma. Assim, o desenvolver de um princípio primeiro-último especulativo, na filosofia hegeliana, marca o papel inequívoco de mediador, no sentido de liberar o sistema de métodos e propostas exteriores e contingentes que ainda o condicionam. O resultado disso é que, na **Ciência da Lógica**, a pressuposição de um começo imediato e vazio do sistema científico-filosófico das categorias do Absoluto, e o discurso metodológico pelo qual ele se expõe, precisam ser descritos e explicados, devido justamente ao caráter incondicional do pensamento puro, no qual se estrutura tais bases para o dito sistema.

Eis a tarefa, aparentemente irrecusável à filosofia, de buscar a união entre ser e pensar em um sistema que seja capaz de se auto-fundar e justificar, doando bases sólidas não somente a si, mas a toda e qualquer ciência, o que o faz ser considerado como uma verdadeira doutrina da ciência, capaz de estabelecer os pressupostos básicos a todo e qualquer saber que se queira dizer válido. Sendo em Hegel tal feito realizável tão somente em bases de um método dialético, fruto da própria natureza de começo que traz imanente a si o elemento da contradição, da negação determinada, capaz de promover o auto-desenvolvimento de um saber dito absoluto.

## ABSTRACT

The Hegelian refusal to entire Absolute suggests or post unrefletly demanded the establishment of a system of discursive and philosophical intelligible from the principle to the end. The idea is that the resulting possibility of intelligibility is the Absolute connection to the possibility of their exposure. That is, the inherent need it that needs to produce its own contents, extruding up while acknowledging its identity with itself, proving the need to start the effectiveness of a system of science that is based on a project of a science the logic founder of the science itself. Thus, the developing of a principle first – last speculation, the Hegelian philosophy, make clear the role of mediator, to liberate the system of methods and proposals outside and quotas that have condition. The result is that in the **Science of Logic**, the assumption of an early and immediate vacuum system of scientific-philosophical categories of the Absolute, and methodological speech in which it explains, must be described and explained, precisely due to the nature of the unconditional pure thought, which structure such bases to the said system.

That is the task, apparently irrefutably the philosophy, to seek the union between being and thinking of a system that is capable of self-grounded and justified, donating solid basis not only to itself but to any science, which does be regarded as a genuine doctrine of science, able to establish the basic assumptions to any knowing that you want to say valid. As in Hegel made this feasible only on bases of a dialectical method, the fruit of the very nature of starting that brings you the inherent element of contradiction, denial determined, capable to promote self-development of a knowledge absolute said.

## INTRODUÇÃO

### **A Ciência da Lógica de Hegel como uma *doutrina da ciência***

Sabe-se que a filosofia surgiu da pretensão de descer até os fundamentos da realidade, o que é constatado em seu iniciar com os pré-socráticos, os filósofos da natureza, em sua busca pelo fundamento primeiro, ou seja, daquilo que é inerente a tudo e a todos os seres, se fazendo presente em tudo. Tal pretensão faz da filosofia a ciência do princípio primeiro-último, isto é, do princípio que é comum a tudo.<sup>1</sup> Assim, a ciência filosófica é “a articulação da razão abrangente, onde todas as razões particulares encontram seu lugar”.<sup>2</sup> Tal questão não é algo próprio do pensamento grego antigo, mas é uma questão basilar à própria filosofia, e é assim encarada pelos filósofos do idealismo alemão<sup>3</sup>, que buscam dar-lhe solução em seus sistemas.

Em tal busca os idealistas alemães atrelam a questão do começo diretamente à questão do método, pois para eles a filosofia não deveria renunciar ao conhecimento do absoluto<sup>4</sup>. Projeto que somente poderia ser almejado a partir de uma articulação crítica da proposta metafísica de apreender o princípio absoluto e irrenunciável. Seus esforços serão no sentido de elaborar um método capaz de libertar a argumentação filosófica de qualquer

---

<sup>1</sup> “As obras escritas dos primeiros pensadores frequentemente traziam o título *Sobre a Natureza (Peri Physeos)*; e, embora tais títulos tenham sido atribuídos não pelos autores, mas por estudiosos posteriores, eram amplamente adequados. Pois, de modo geral, o empenho dos primeiros filósofos era no sentido de revelar toda verdade “sobre a natureza”: descrever, organizar e explicar o universo e todos os seus componentes.” BARNES, J. **Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 14.

<sup>2</sup> OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 11-12.

<sup>3</sup> Corrente filosófica exposta da seguinte forma por Oliveira: “O que caracteriza de modo especial o que se chamou de idealismo alemão é seu esforço para articular a Filosofia como metafísica, ou seja, saber sistemático da totalidade do ser, portanto, como um saber que supera toda forma de dualismo e tematiza a pretensão de apresentar uma compreensão racional do universo em sua unidade última, o que torna possível exprimir conceitualmente as estruturas fundamentais da realidade.” Idem. **A retomada da metafísica no idealismo alemão**. Prefácio a IBER, C. STOLZENBERG, J.; FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 9-17, p. 10.

<sup>4</sup> Se contrapondo a Kant, que com sua filosofia crítica diz que toda tentativa futura de elaborar uma metafísica somente poderá ser uma lógica transcendental, ou seja, uma reflexão que tematiza as condições subjetivas *a priori* do conhecimento dos fatos empíricos, e não mais um conhecimento do absoluto em si mesmo, isto é, da própria inteligibilidade do real em sua estrutura ideal, que é justamente o que a constituía o idealismo, principalmente o idealismo absoluto hegeliano, que reconhece como filosofia verdadeira aquela que é conhecimento do absoluto. Cf. Idem. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 105.



vínculo com instâncias não filosóficas, ou seja, com as metodologias próprias de outras ciências. Por isso, sua preocupação com o método próprio à reflexão filosófica terá ressaltada importância: os idealistas alemães arquitetarão o programa de um novo método para a filosofia, surgido assim da exigência de realizar o sistema filosófico a partir de um princípio fundamental tido como certo e indubitável. Ora, para tal, a filosofia exigia um método seguro e autônomo, ou seja, um método “infalível”. Quanto a isso, a proposta será a de um método capaz de realizar a tarefa de chegar ao começo, ou seja, ao princípio não-condicionado, que fundamente a filosofia partindo não de hipóteses fora dela, mas que seja capaz de fundamentar a si mesmo a partir dela mesma. Entenda-se tal pretensão como a exigência de uma autofundamentação reflexiva: o princípio buscado pelos idealistas deveria fundamentar a si mesmo porque seria o princípio do qual não se poderia abstrair sem ao mesmo tempo o pressupor.<sup>5</sup> A filosofia teria assim a tarefa de explicitar tal fundamento absoluto a partir do próprio tematizar de seu fundamento. Logo, é próprio da filosofia, como bem pretende Fichte, ser uma “doutrina da ciência”. Esse projeto de Fichte, que desenvolve a filosofia a partir de um princípio absoluto, é compartilhado por Schelling e Hegel, que assumiram em seus sistemas a idéia da filosofia como ciência suprema dos princípios. E se encontramos diferenças entre seus sistemas, não dizem respeito à tarefa básica da filosofia, mas quanto à forma como essa tarefa deveria ser realizada. Tendo essa pretensão em vista, compreendemos o porquê de Hegel e seus contemporâneos tomarem essa preocupação do começo como tarefa inalienável de suas filosofias.

Para os filósofos do idealismo alemão, essa busca pelo primeiro-último incide em uma busca por sua fundamentação, por sua demonstração, ou seja, não cabe a filosofia tão-somente a proposição de um começo, mas apresentar

---

<sup>5</sup> Ou seja, sem cair em contradição performativa, como bem já o havia expresso Aristóteles quanto ao princípio de não-contradição: qualquer tentativa de demonstração do mesmo levaria direto a contradição. Quanto ao erro de quem busca demonstração desse princípio, diz Aristóteles: “Há quem afirme a possibilidade de a mesma coisa ser e não-ser ao mesmo tempo, e que se possa pensar tal coisa. Mas nós estabelecemos que é impossível que uma coisa seja e não seja simultaneamente, mostrando assim que este é o mais indiscutível de todos os princípios [lógicos]. Alguns, na verdade, exigem que este princípio seja demonstrado, mas isso provém de sua ignorância, pois não saber de que coisas se deve requerer uma prova e de quais não se deve, revela falta de instrução.” ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 93.

sua autofundamentação como começo, questão essa de que depende a compreensão do próprio sistema hegeliano.<sup>6</sup>

Assim, se mostra de providencial relevância que Hegel, no início da **Lógica**, ponha em discussão a questão do começo da filosofia. Nesse momento da obra, Hegel afirma que a filosofia, em seu início, sempre deu a esse começar a denominação de princípio. As mais diversas filosofias determinaram um princípio para, a partir dele, se constituir: assim foi, segundo Hegel, desde a água em Tales, até o absoluto em Schelling. Cada um desses princípios se caracteriza como uma determinação pressuposta pelos filósofos na elaboração de seus sistemas, porém, se levantou desde Kant – que em sua revolução copernicana, baseada nas idéias de Hume<sup>7</sup>, fez uma ferrenha crítica à tradição metafísica – a necessidade de justificar tais princípios: pois, afinal, quem determinou estes princípios a tal ponto de serem tidos como começo? Não seriam estes meras obras da subjetividade?<sup>8</sup>

Fichte, Schelling e Hegel tinham uma consciência clara de que com essa questão é o próprio direito à existência do seu modo de filosofar que está em jogo, ou seja: com a resposta a esta questão cai ou se mantém a figura da filosofia que afirmavam como necessária, adequada e verdadeira; o princípio

---

<sup>6</sup> “Hegel diria que o primeiro-último princípio fundante também precisa ser fundamentado [...] A chave para o entendimento de Hegel é o trânsito desse não-fundado para o processo circular de autofundamentação, no qual o fundante se fundamenta a si mesmo. Ele, o mesmo, é fundante e é fundado. Dois momentos diversos da mesma mesmice, do mesmo processo circular, o qual em sua circularidade não se autodestrói, mas, pelo contrário, se autoconstitui.” CIRNE-LIMA, C. R. V. **Contradição e dialética – Ensaio sobre a tremenda força da negação**. Porto Alegre: Editora (?), 1993, p. 108. apud. OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a fundamentação**. Op. cit., p. 23, nota 21.

<sup>7</sup> Pois em seu **Tratado da Natureza Humana**, Hume questiona: “Primeiro, por que razão declaramos *necessário* que algo cuja existência tenha se iniciado deveria ter uma causa? Segundo, por que concluímos que uma causa particular deve *necessariamente* ter tais efeitos e qual a natureza dessa *inferência* que fazemos de umas para às outras e da *crença* em que se baseia?”, tais questões influenciaram fortemente Kant. HUME, D. **A Treatise of Human Nature – Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects**. In: **The Philosophical Works of David Hume** – Vol. I. Edinburgh: Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1825, p. 109.

<sup>8</sup> Diz Kant: “Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por conseqüência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001, p. 46-47.

deveria então determinar já tudo aquilo que dele se segue, sob o risco de, se o princípio de uma filosofia for mal escolhido, esse sistema estar fadado ao descrédito e ser declarado impossível e absurdo. Por isso,

Este esclarecimento do sistema traz consigo a exigência de uma reforma do método. Contra o procedimento tipicamente utilizado por Kant, ou seja, contra o método regressivo, surge a exigência de realizar um sistema filosófico progressivamente através da dedução de proposições (ou, simplesmente, construção de conceitos), a partir de um princípio fundamental tido como certo e indubitável. Este projeto será seguido à risca por Fichte e Schelling, e, no que diz respeito à pretensão de cientificidade do filosofar (concebida aqui como realização da Filosofia a partir de um método seguro) também por Hegel. Era preciso concentrar-se em um único elemento, não dispersar na pluralidade de princípios, e, a partir dessa base sólida, construir o edifício da ciência.<sup>9</sup>

Sabemos que Hegel começou a editar sua **Lógica** (1812) cerca de 25 anos após a segunda edição da **Crítica da Razão Pura** de Kant (1787), logo não poderia deixar de considerar também a falta de fundamentação desses princípios, pois se faz necessário trabalhar antes do princípio a sua justificação como começo, e erra quem só se preocupa com o princípio e não dá importância ao começo justificado.<sup>10</sup> Tal erro foi cometido, na época de Hegel, por aqueles que se propoiam começar com o absoluto, porém sem realizar qualquer reflexão sobre este, prescindindo “do método e da lógica”.<sup>11</sup>

A partir de Kant, a filosofia se constituiu como uma verdadeira crítica da razão, ou seja, uma busca pela validade dos procedimentos dessa razão, desenvolvida por meio de uma crítica radical da razão sobre si mesma.<sup>12</sup> Tal

---

<sup>9</sup> LUFT, E. **Problemas de método na filosofia de Fichte**. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre. v. 47, n. 2, Jun. de 2002, p. 223-235, p. 226.

<sup>10</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. 2 vol. 6ª ed. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993, p. 87. Note-se que a questão do começo no sistema de Hegel assume um duplo sentido: por um lado se busca o início, o princípio de todas as coisas, ou seja, o fundamento de uma gênese lógico-histórica do ser, por outro a procura é a do começo do próprio sistema, da gênese lógico-histórica do próprio pensar em si mesmo, com sua capacidade de autovalidação e autoreconhecimento.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Sobre a influência de Kant sobre os idealistas alemães, salienta Luft: “Para os sucessores de Kant, a sua obra propiciou “os fundamentos da nova Filosofia alemã [...], como dirá posteriormente Hegel, apresentou um esboço de toda metafísica futura, mas foi incapaz de realizá-la satisfatoriamente”. LUFT, E. **Problemas de método na filosofia de Fichte**. Op. cit., p. 224. O enquadramento ou não de Kant no idealismo alemão não é uma questão relevante aqui, até porque o enquadrar de qualquer filósofo em qualquer quadro teórico geral é algo por demais complexo, porém, não se pode desconsiderar que a “Arquitetônica da Razão Pura”, na **Crítica da Razão Pura**, esboça um projeto de sistema que bem poderia ser considerado a pedra fundadora de um ideal a ser obsessivamente buscado nas filosofias de Fichte, Schelling e Hegel, aí diz Kant: “A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com

filosofia crítica levou Fichte a ver a necessidade de um conhecimento transcendental, que devia fundamentar a si mesmo, de forma que, em hipótese alguma, poderíamos dele abstrair sem sua imediata pressuposição. Por isso a proposta fichteana é a de formular uma **Doutrina da Ciência**, um tratado sobre as leis imutáveis de todo saber, implícitas na própria razão, que não se restringiria ao mero levantamento de um princípio, mas no pensar mesmo da realidade em suas estruturas a partir desse princípio.<sup>13</sup>

Tal princípio é o fundamento de todo o saber, sendo ele mesmo o puro pensar, descrito por Fichte como um produzir, pois o puro pensar procede inteiramente imanente, a partir de si. Trata-se de reconduzir o diverso a unidade e, inversamente, compreender todo o diverso a partir dessa unidade. A **Doutrina da Ciência** compreende unidade e diversidade, fundamento e fundado, princípio e principiado, reciprocamente, na sua relação necessária, sendo o princípio da filosofia, isto é, o seu verdadeiro ponto de partida, o absoluto. Ele é unidade e verdade. Na consideração do absoluto, frisa Fichte, não está em questão “como se denomina esse ser, mas como se apreende e mantém interiormente. Denomine-se, ainda assim, [esse ser como] eu”.<sup>14</sup> Basicamente, na filosofia de Fichte, se tomou como fundamento o Eu Absoluto, pois através de seu procedimento reflexivo, o filósofo intuiu o Eu como àquilo a que não se pode mais abstrair, e que, logo, se autopõe como princípio último de todo saber. Pois o Eu não se pode pensar a si mesmo fora da identidade que é e que se sabe a si mesma e da realidade que é e se põe a si mesma<sup>15</sup>, sendo ele o necessário e inevitável pressuposto que está implícito em todo

---

plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [E o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*.” KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Op. cit., p. 80.

<sup>13</sup> Nas palavras de Fichte: “Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa provar nem determinar.” FICHTE, J. G. **A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 43. (Coleção Os Pensadores)

<sup>14</sup> Idem. **Doutrina da Ciência de 1804** apud ASMUTH, C. **Começo e Forma da Filosofia – Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel**. Tradução de Diogo Ferrer. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra. n. 13. 1998, p. 55-70, p. 58.

<sup>15</sup> Nas palavras de Fichte: “o eu põe a si mesmo pura e simplesmente *porque* é. Ele se põe por seu mero ser e é por seu mero estar posto.” Idem. **A Doutrina da Ciência de 1794**. Op. cit., p. 46.

pensamento.<sup>16</sup> O absoluto é o Eu – unidade absoluta –, e é o Eu que se refere a si próprio – dualidade absoluta, Eu como sujeito e Eu como objeto<sup>17</sup>, em ambos os casos, porém, Eu.

Assim, segundo Fichte, partindo do Eu absoluto como princípio primeiro-último, está a filosofia justificada como ciência suprema dos princípios, ou como ciência primeira, pois ao se autofundamentar acaba por dar o suporte necessário à fundamentação dos axiomas das demais ciências: "Nenhuma filosofia ultrapassa esse conhecimento; mas toda filosofia bem fundada deve remontar até ele e, desde que o faça, torna-se doutrina da ciência."<sup>18</sup>

Porém, Fichte toma o Eu Absoluto como uma intuição intelectual<sup>19</sup>, ou seja, como uma condição incondicionada de toda consciência, pois é co-presente e imediata a todo e qualquer pensamento.<sup>20</sup> Já que o fundamento último de todo conhecimento deve ser explicado por uma doutrina da ciência, deve ter por base uma instância pré-reflexiva de certeza imediata que sustente

---

<sup>16</sup> O princípio do Eu Absoluto é exposto de forma clara por Iber, em um artigo sobre o conceito de Eu em Fichte: Cf. IBER, C. **O conceito de Eu em Fichte segundo os §§1-3 do Fundamento de toda Doutrina da Ciência de 1794/95**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Op. cit., p. 21-45.

<sup>17</sup> O que marca a primeira expressão de identidade entre sujeito e objeto, que inspira todo o idealismo alemão: "Lembre-se que, em seus dias de juventude, Hegel compartilhara com Hölderlin e Schelling a aspiração de superar a dicotomia da filosofia crítica de Kant, em particular sua recusa da obtenção do conhecimento do absoluto ou da *coisa em si*." NICOLAU, M. F. A. **O movimento dialético na introdução ao sistema da ciência – O prefácio a Fenomenologia do Espírito**. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Orgs.). **Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 127-144, p. 132.

<sup>18</sup> FICHTE, J. G. **A Doutrina da Ciência de 1794**. Op. cit., p. 55.

<sup>19</sup> Diz Fichte: "Portanto – a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e essa auto-intuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, como razão, *intuição intelectual*." Idem. **O Princípio da Doutrina da Ciência**. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. **Escritos Filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 45. (Coleção Os Pensadores). Porém, tal assumir, por parte de Fichte, de uma intuição intelectual, não ocorre sem críticas e dificuldades, reconhecidas posteriormente até por ele mesmo, questão que não será tratada em nosso trabalho.

<sup>20</sup> Sobre a exigência da intuição ou contemplação intelectual na superação da dicotomia herdada da filosofia crítica de Kant, Janke nos atesta através do próprio Fichte: "A meditação de Fichte pondera o seguinte: *Como o Eu está ativo na apresentação, se assim fosse contemplado, tal contemplação seria intelectual* (GA II,3,144). O pós-escrito Lavater, de 1794, já afirmava com segurança: *Ainda se comprovará que o Eu, originariamente, também é uma contemplação, não sendo sensória, mas sim intelectual* (**Preleção de Zurique sobre o conceito de doutrina científica**, publicada por E. Fuchs, Neuried, 1996, 125). A **Nova Apresentação** (1797/98) distingue clara e definitivamente: *A contemplação intelectual da qual fala a doutrina científica não se refere a um ser, mas sim a um agir* (GA I, 4. 225)." JANKE, W. **Johann Gottlieb Fichte – A determinação do ser humano de acordo com os princípios da ciência racional**. In: FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (org.). **Filósofos do Século XIX – Uma introdução**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 47-70, p. 52. (Coleção História da Filosofia, v. 7).

a veracidade de todo e qualquer procedimento lógico inerente ao sistema. Assim, a intuição intelectual, em Fichte, representa este ponto limite da fundamentação do saber, limite interno à própria razão porque é pressuposto por ela.

Portanto, o Eu intui a si mesmo em sua autoconsciência, e por isso deve ser considerado, segundo Fichte, o princípio primeiro-último buscado, pois tem sua certeza fundada tão somente em si, ou melhor, em uma intuição intelectual, da qual segue todo o desenvolvimento do sistema da ciência, sendo que tal sistema tem suas proposições como certas enquanto o princípio é ele mesmo intuitivamente certo.

Schelling assumirá em seu sistema a idéia de uma intuição intelectual como uma solução aceitável ao problema do começo, pois nela o absoluto e o conhecimento do absoluto coincidiriam e possibilitariam a construção do edifício das ciências. Veremos que Schelling assume a intuição intelectual como sendo esse ato primeiro que permite o acesso ao absoluto de modo imediato e não sujeito a dúvida, através do qual podemos reconhecer sem mais que a estrutura lógica do pensamento e a estrutura ontológica que constitui as coisas são uma e a mesma, em que ser e pensamento são conhecidos como idênticos.

A proposta de Schelling ao começo da filosofia considera, segundo Vieira<sup>21</sup>, três elementos básicos em seu processo: (1) a dialética, tida como uma verdadeira lógica da verdade, pois por meio dela o incondicionado é apresentado como pressuposto necessário do condicionado, incondicionado esse que é desvelado por uma (2) intuição intelectual, que trata de uma experiência imediata do absolutamente imediato, ou seja, ela é uma autocontemplação intelectual, o conhecimento de uma razão finita acerca de si mesma enquanto sendo originariamente uma pura e absoluta espontaneidade de pôr a si mesma, excludente de toda relação com a alteridade, de onde provém a questão da (3) liberdade, pois o começo do sistema do saber é fundado pelo princípio de liberdade incondicionada, já que o exercício da intuição intelectual está estreitamente vinculado ao nível de consciência da liberdade alcançado e realizado por cada ser humano. Processo esse que

---

<sup>21</sup> Cf. VIEIRA, L. **Liberdade, dialética e intuição intelectual**. In: BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 19-62, p. 29-37.

marca um verdadeiro retrocesso transcendental as condições do possível, buscando chegar ao ser original, ao absoluto.

Para tal, Schelling primeiramente reconhece em Fichte uma possível solução a esse problema<sup>22</sup>, próprio da reflexão filosófica, a saber, o da impossibilidade de fundamentar uma ciência sem um primeiro princípio, que deve ser incondicionado de maneira tal que todas as demais proposições da ciência dele devem derivar. Assim reconhece inicialmente o Eu de Fichte como sendo esse primeiro princípio. Porém, embora reconheça que a tarefa da filosofia, que é conhecer o absoluto, é possível mediante uma intuição intelectual, Schelling passou a insistir na idéia de que a natureza é tão real quanto o Eu, marcando assim seu rompimento com Fichte, o que é relatado por Frank: “Schelling pensou cedo em questionar o Eu como princípio da Filosofia, e, no mais tardar em torno de 1800, transitou para a posição de renunciar à redução [de tudo] ao Eu”.<sup>23</sup>

Em sua **Exposição do meu Sistema**, publicada em 1801, expõe uma solução totalmente diferente para a questão do começo. Schelling começa aqui com um esclarecimento, denomina “a razão [como] razão absoluta, ou a razão, na medida em que é pensada como a indiferença total do subjetivo e do objetivo”.<sup>24</sup> Para Schelling o subjetivo corresponderia ao Eu e o objetivo à Natureza, mas no saber ambos estariam unidos, o que gera uma necessidade de explicação dessa identidade. Isso, metodologicamente falando, nos abre duas possibilidades, dando lugar a dois tipos de filosofias: a primeira é a de colocar o objetivo como ponto de partida, para, a partir dele, explicarmos como coincide com o subjetivo – se optássemos por essa possibilidade

---

<sup>22</sup> “Afirmamos que ele se sentia, neste meio tempo [1794-1801], fortemente submetido a influencia de Fichte e que, todavia, a sua idéia filosófica fundamental lutava contra a camisa-de-força terminológica e intelectual da Doutrina da Ciência.” FRANK, M. **Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Op. cit., p. 75-121, p. 75.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 76. O que é descrito pelo próprio Schelling da seguinte maneira: “A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer valer outra vez a forma universal da sujeito-objetividade como o uno e o todo da filosofia, pareceu, quanto mais se desenvolvia, tanto mais limitar essa própria identidade, outra vez, como uma particularidade, à consciência subjetiva, mas absolutamente e em si tomá-la como objeto de sua *tarefa* infinita, de uma exigência absoluta, e, dessa maneira, depois da extração de toda substância da especulação, deixá-la para trás como um resíduo vazio e, em contrapartida, como a doutrina kantiana, ligar a absolutez, pelo agir e pela crença, novamente a mais profunda subjetividade.” SCHELLING, F. J. W. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. **Escritos Filosóficos**. Op. cit., p. 223.

<sup>24</sup> Idem. **Presentation of my system of philosophy (1801)**. Tradução inglesa de Michael G. Vater. In: *The Philosophical Forum*. v. XXXII. N. 4. Inverno 2001, p. 339-371, p. 349.

delinearíamos uma filosofia da natureza; na segunda possibilidade, colocaríamos o subjetivo, o Eu, em primeiro lugar e explicaríamos a partir daí sua identidade com o objetivo, ou seja, a natureza – dessa forma delinearíamos a tarefa de uma filosofia transcendental.<sup>25</sup> Porém, o sistema schellinguiano só é tal por considerar o caráter dialético desses dois tipos de filosofia, fundidos por uma identidade absoluta.<sup>26</sup>

Assim, segundo Schelling, resulta o conhecimento incondicionado da identidade absoluta um saber que, em função da sua absolutidade, tem de reivindicar para si o caráter de incondicionado. O fundamento do sistema está lançado: conhecimento incondicionado da identidade absoluta. Este é o princípio do sistema.<sup>27</sup>

Esse saber primeiro seria a autoconsciência, que não precisa de explicação porque se conhece por uma intuição direta. A autoconsciência é o ato primeiro, do qual surge o próprio conceito de Eu. Esse saber primeiro seria absolutamente livre, já que é um intuir, e seu objeto não seria algo independente dele, senão ele mesmo. O desenvolver até essa identidade se realiza através de uma intuição intelectual. Essa intuição é o saber do Eu sobre si mesmo, que origina o próprio Eu como objeto de si mesmo. Esse Eu Absoluto está fora do tempo, é um eterno devir, um infinito produzir, de forma que tal princípio último funda simultaneamente tanto a filosofia prática quanto a filosofia teórica – pois é prático porque é necessário, e é teórico porque exige uma construção subjetiva. Assim a intuição intelectual assume a função de começo do projeto sistemático da filosofia.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. WATSON, J. **Schelling's transcendental idealism – A critical exposition**. Chicago: S. C. Griggs and Company, 1882, p. 100.

<sup>26</sup> “A filosofia é a ciência do Absoluto, mas, como o Absoluto em seu agir eterno compreende necessariamente, como um só, dois lados, um real e um ideal, a filosofia, considerada do lado da forma, tem necessariamente de dividir-se segundo dois lados, embora sua essência consista justamente em ver ambos os lados como um só no absoluto ato-de-conhecimento.” SCHELLING, F. J. W. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**. Op. cit., p. 220.

<sup>27</sup> O sistema começa, assim, na **Apresentação**, somente com o § 7: “a série dos princípios anteriores foi adiantada apenas para demonstrar o caráter incondicionado desse conhecimento. Pois este conhecimento não é, ele mesmo, propriamente demonstrado, precisamente porque é incondicionado”. Idem. **Presentation of my system of philosophy (1801)**. Op. cit., p. 351.

<sup>28</sup> Como expõe Frank: “O que visa a intuição intelectual é a simples idéia, a qual carece de realidade objetiva. Seu status é, antes de tudo, nenhum outro que o de um padrão de medida ou fio condutor para a construção que se deve, antes de tudo, executar. A intuição intelectual antecipa o acabamento de um prédio especulativo, mas ela mesma não é ainda este final.” FRANK, M. **Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental**. In: IBER, C.



Mas essa intuição não pode, portanto, ser demonstrada, mas apenas reivindicada: o Eu é, ele mesmo, apenas essa intuição; portanto enquanto princípio da filosofia, o Eu é apenas algo que é postulado.<sup>29</sup>

Portanto, tanto em Fichte quanto em Schelling o princípio deve satisfazer os requisitos de unidade, imanência e capacidade de gerar um sistema. Em outras palavras, o diverso deve ser descoberto como uno, no múltiplo deve se evidenciar o uno como fundamento e, ao mesmo tempo, o diverso deve ser derivado desse uno. Tais exigências não poderão ser negligenciadas por Hegel, pois toda filosofia verdadeira deve possuir a exigência de imediaticidade, ou seja, aquilo com que o começo deve ser feito não pode ser, ele mesmo, nada de mediado, não pode ser derivado de algo de diverso. O mesmo se aplica à exigência de unidade: o começo não pode ser constituído por partes. E, ao mesmo tempo, o começo tem de ser justificado. De outro modo surgiria a questão sobre de onde vem o conhecimento do começo. E uma propedêutica receberia então significado constitutivo para a filosofia como ciência. Forma e conteúdo da ciência decompor-se-iam.

Porém, ainda que considere válidas as exigências dessas filosofias, Hegel criticará esse “intuicionismo metafísico”<sup>30</sup>, com o qual se consegue dar uma explicação e um desdobramento do absoluto, mas não se consegue apresentar a comprovação da passagem do absoluto como indiferença simples à multiplicidade do mundo.<sup>31</sup>

---

STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Op. cit., p. 98-99.

<sup>29</sup> SCHELLING, F. J. W. **Sämmlische Werke – v. 3** apud FRANK, M. **Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Op. cit., p. 98.

<sup>30</sup> Hegel critica o princípio da intuição intelectual nas **Lições sobre a História da Filosofia**, onde expõe que “quando se filosofa que é deste modo, pretende-se que foi demonstrado. Mas se se começa com a intuição intelectual, então a asserção é um oráculo que se deve acatar, porque é feita a exigência de que se intua intelectualmente.” HEGEL, G. W. F. **Lectures on the History of Philosophy – Vol. III**. 3 vol. Tradução inglesa de E. S. Haldane. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTDA, 1892, p. 526.

<sup>31</sup> “Uma filosofia que se quer efetivamente crítica não pode estar fundada em um mero postulado, assim como um sistema da ciência que se quer certo e válido de modo a *priori*, e mesmo de um saber absoluto (uma reivindicação assumida ao menos nas obras de Fichte), não pode depender de um princípio dado apenas presumidamente como verdadeiro.” LUFT, E. **Problemas de método na filosofia de Fichte**. Op. cit., p. 230. Pois: “Deste ponto de vista, a concepção hegeliana da Ciência, cuja totalidade coincide com a totalidade do real e a vida, ainda que este elevado ideal previsto por Hegel não foi atingido por ele, estabelece um “modelo” indispensável à todo aquele que se propõe a manter a dignidade da filosofia no seu sentido mais elevado.” GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 300.

Em desacordo como essa concepção, Hegel desenvolve sua própria compreensão do absoluto, como o resultado de um processo dialético de mediação e autodiferenciação. O absoluto não pode ser encontrado na apreensão imediata de alguma unidade primordial, mas apenas no fim de um processo pelo qual essa unidade imediata é negada e reflexivamente diferenciada antes de ser restaurada na identidade<sup>32</sup>, pois na **Fenomenologia do Espírito**, assim como na **Ciência da Lógica**, a idéia geral que emerge é a de que o ser não está dado, mas que ele é o que se faz a si mesmo.<sup>33</sup>

E como “refutar é mais fácil do que justificar”, como diz Hegel em sua **Introdução à História da Filosofia**<sup>34</sup>, o esforço deve ser o de estabelecer um começo justificado, um princípio que deve ser união de método e conteúdo, um princípio que deve estar unido também à forma.<sup>35</sup> Hegel assume a busca de erigir um fundamento primeiro, e é essa característica, própria de um idealismo, que converte a **Ciência da Lógica** numa verdadeira *doutrina da ciência*.

Nossa proposta de trabalho é um estudo desse princípio primeiro-último assumido pela **Lógica** hegeliana: o ser. Para tal primeiramente buscaremos nos situar no projeto hegeliano de um sistema das ciências, o que exige a apreensão da proposta inovadora que é a **Ciência da Lógica** e do que é método especulativo-dialético nessa apresentado – único método a ser reconhecido como próprio da ciência por Hegel. Logo após, em nosso segundo

---

<sup>32</sup> Diz Luft: “o princípio do sistema não é conhecido de modo imediato, mas sempre apenas mediatamente. Temos acesso à idéia somente ao final do longo processo de tematização das categorias no decorrer da **Ciência da Lógica**. Isso evita o apelo a qualquer forma de intuição intelectual, superando-se o dogmatismo insito na alternativa proposta por Fichte e Schelling ao dilema da má circularidade na argumentação transcendental kantiana.” LUFT, E. **As sementes da dúvida – Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Editora Mandarin, 2001, p. 125.

<sup>33</sup> Cf. TIMMERMANS, B. **Hegel**. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 76. (Coleção Figuras do Saber; v.12).

<sup>34</sup> HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Joaquim Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 351. (Coleção Os Pensadores)

<sup>35</sup> Assim não é difícil identificar já em Fichte, aquele proceder dialético hegeliano, questão assim exposta por Noël: “Hegel se apropria do método, mas altera em primeiro lugar o ponto de partida. Nele o início é o ser. O ser é assim todas as categorias mais indeterminadas e mais abstratas. É evidentemente impossível afirmar por aquilo mesmo que é. Qualquer idéia que se queira substituir a de ser ela mesma seria mais uma determinação que vir-se-ia acrescentar [...] O método consistirá, por conseguinte a pôr em destaque o caráter intrinsecamente incompleto desta categoria, a impossibilidade de pensá-lo em si mesmo e ao estado de isolamento sem cair na contradição, mostrar que tomado em si contém a sua própria negação. Conseqüentemente nem a categoria considerada, nem a sua negação podem entender-se por elas mesmas. A sua verdade e a sua inteligibilidade devem residir fora delas, numa nova categoria que, contendo as duas, e [ao mesmo tempo] não as contendo, é a sua unidade imediata.” NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1933, p. 15.

capítulo, nos centraremos na questão fundamental do ser como começo, analisando a justificação tida pelo filósofo do porquê ser o *ser puro* o início de toda e qualquer ciência. O desenvolvimento desse ser imediato é objeto de um terceiro capítulo, no qual estudaremos a primeira parte da lógica objetiva, a Doutrina do Ser, que se divide em três partes: 1º) a Qualidade, 2º) a Quantidade e 3º) a Medida. Determinações que, segundo exposto na **Enciclopédia**<sup>36</sup>, são definições do absoluto, que, nesse processar, se desvela através de uma lógica especulativa, ou seja, dialética, representada num “pôr-para-fora” que, ao mesmo tempo, é um autodeterminar do ser “no interior de si mesmo”.<sup>37</sup> Sobre essa divisão, diz Noël:

As divisões da lógica exprimem momentos distintos no desenvolvimento da idéia, necessariamente são conduzidas pelo processo dialético, e não arbitrariamente introduzidas para a comodidade do leitor. Neste sentido estas divisões são essencialmente objetivas. Contudo, por outro lado, as diversas partes da lógica respondem às diversas atitudes que o espírito pode tomar em relação ao seu objeto e nos é autorizado a considerar sob este aspecto.<sup>38</sup>

Nosso intuito é trabalhar especificamente o momento da Qualidade na Doutrina do Ser, na qual Hegel se propõe a estruturar esse ser, o apresentando em pleno desenvolver lógico, e efetivando a idéia de que o ser é o que se faz a si mesmo, concluindo o capítulo com um pequeno excursão sobre os dois outros momentos da Doutrina do Ser, a quantidade e a medida, a fim de dar uma visão geral desse primeiro estágio da **Lógica**.

Buscaremos concluir com a apresentação dessa dimensão fundante que é a **Lógica** no sistema hegeliano, enfatizando a relevância da proposta de Hegel a um começo da ciência, que em seu sistema é tomado a partir da idéia de um ser puro.

---

<sup>36</sup> “O próprio ser, como as determinações que seguem – não só as do ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do absoluto, como as *definições metafísicas de Deus*”. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Tradução Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 173.

<sup>37</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 101.

<sup>38</sup> NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 22.

## 1º CAPÍTULO

### A Lógica e o Método Dialético

#### 1.1. A **Ciência da Lógica** no Sistema Hegeliano.

Podemos afirmar que a filosofia hegeliana é o estudo da idéia, pois nela vemos como a idéia se desenvolve em movimentos marcados por uma dinâmica dialética, perpassada de sucessões, justamente na **Ciência da Lógica**, que é um vasto tratado sobre a natureza, origem, extensão, e formas do pensamento conceitual.<sup>39</sup> Hegel descreve a formação de conceitos como um processo no qual o ser emerge como essência, e, em seguir, a essência emerge como conceito.<sup>40</sup> Hegel também descreve os estágios pelos quais os conceitos são determinados e explica como o conceito revela a unidade da essência e do ser.

Em sua **Lógica**, Hegel estabelece que a filosofia em geral tem de se ocupar nos seus pensamentos de objetos concretos<sup>41</sup>, de Deus, da natureza, do espírito; mas a lógica desenvolvida pela tradição se ocupa desses

---

<sup>39</sup> É interessante salientar que, para Hegel, tais formas lógicas básicas não estão a nosso serviço, mas na verdade nós estamos sob o poder delas, pois estamos inseridos na realidade à qual elas são o fundamento: “Por conseguinte, podemos então muito menos considerar que as formas-do-pensar que se estendem através de todas as nossas representações – sejam estas meramente teoréticas ou contenham um material que pertence à sensação, ao instinto, à vontade – estão a nosso serviço, que nós as possuímos, e não elas a nós, que nos resta frente a elas? Como devemos nós, como eu devo, como o mais universal, sobrepor-me a elas, que são o mesmo universal como tal?”. HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 46. [HEGEL, G. W. F. **Prefácios**. Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1990, p. 115.] As passagens dos prefácios à **Ciência da Lógica** foram retiradas da tradução portuguesa de Ferreira: Mas sempre faremos referência a tradução de Mondolfo, por nós adotada no decorrer do trabalho, pondo entre colchetes a de Ferreira.

<sup>40</sup> Processo que indica a divisão da **Ciência da Lógica**, como exposto no §83 da **Enciclopédia**: “A Lógica divide-se em três partes:

I – *A Doutrina do Ser* II – *A Doutrina da Essência* III – *A Doutrina do Conceito e da Idéia*

Quer dizer, na Teoria do pensamento:

I – Em sua *imediatez* – no *conceito em si* II – Em sua *reflexão e mediação*, no *ser-para-si*, e na *aparência* do conceito III – Em seu *ser-retornado sobre si mesmo* e *ser-junto-a-si* desenvolvido – no conceito *em si e para si*”. Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 169.

<sup>41</sup> Cf. Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 45. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 114.]

inteiramente só por si, na sua completa abstração<sup>42</sup>, constatação que o incita a propor uma reformulação dessa lógica, pois afirma que:

A transformação completa que o modo de pensar filosófico sofreu entre nós desde há cerca de vinte cinco anos, a posição mais elevada que a consciência de si do espírito alcançou sobre si neste período de tempo, tiveram até agora ainda pouca influência sobre a figura da lógica.<sup>43</sup>

O período citado por Hegel é o que vai de 1787, ano da publicação da segunda edição da **Crítica da Razão Pura** de Kant, a 1812, ano do dito primeiro prefácio à **Lógica**, período que teve como desenvolvimentos mais significativos as filosofias de Fichte e Schelling, que, assim como Hegel, assumiram a filosofia crítica de Kant, atitude da qual se desenvolveu o idealismo alemão. Porém, Hegel salienta que mesmo estes significativos avanços nada contribuíram para o desenvolvimento da lógica, que ainda continuava “esvaziada”.

Em contraposição a isso, a **Ciência da Lógica** trata de esclarecer as relações entre os conceitos fundamentais com os quais a razão precisa trabalhar, por isso é a ciência do pensar sobre o pensamento. A ciência da idéia pura, do pensar e de suas determinações. O objeto da **Lógica** seria o pensamento, mais precisamente o pensamento conceitual, ou seja, aquele que concebe o conceito. Note-se que para Hegel o conceito não é a representação geral de alguma coisa ou o simples ter algo em mente, mas sim a determinação fundamental: o conceito é o que se apreende na coisa mesma, a estrutura essencial. Por isso podemos afirmar que a **Lógica** tem como conteúdo as estruturas puras da realidade. Logo, a **Lógica** nos oferece todos os conceitos requeridos para pensar sobre o pensamento, devendo ser tida como uma sistematização dos conceitos necessários para a própria estrutura do mundo. Não é somente lógica em um sentido que tenha alguma coisa a ver com uma teoria de argumento válido, ou qualquer coisa parecida, pois a lógica

---

<sup>42</sup> Vale expor a sentença de Hyppolite, que afirma: “A filosofia hegeliana é a recusa de qualquer transcendência, o ensaio de uma filosofia rigorosa que pretende permanecer na imanência e dessa não sair.” HYPOLITE, J. **Essai sur la “Logique” de Hegel**. In: HYPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique – Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968) – Tome Premier**. Paris: Press Universitaires de France, 1971, p. 159.

<sup>43</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 35. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 105.]

em Hegel tem como sua essência a mais pura idéia<sup>44</sup>, ou seja, a idéia que dá a si mesma seus conteúdos, não os recebendo do exterior, como coisas estranhas a ela.<sup>45</sup>

A **Ciência da Lógica** propõe, em si mesma, novas categorias e novos encadeamentos que pretendem dar conta do processar da realidade. Através dessa nova lógica se visa apreender o processo de exposição do absoluto na multiplicidade do mundo, e a ciência filosófica nada mais seria, senão, a compreensão desse processo de auto-exposição, proporcionado pela razão, que tem como resultado aquilo que Hegel chamou de Idéia Absoluta.<sup>46</sup> A idéia absoluta, manifestação última da própria **Lógica**, é a exposição desse movimento de progressiva identificação entre a representação e efetivação do Absoluto. Logo, se afirma sem dúvidas que o alicerce do projeto filosófico de Hegel é a **Lógica**, pois ela representa o movimento próprio da idéia absoluta. Para Hegel a determinação da idéia e todo curso dessa determinação, constituiu o objeto da ciência da lógica, que em seu desenvolvimento fez surgir, a partir de si, a idéia absoluta mesma.<sup>47</sup>

Estes momentos não são, como na lógica formal e matemática, nas quais seriam tidos como predicados, termos positivos inertes, aos quais atribuímos ou recusamos a um sujeito, mas são realidades criadas, negadas, suprimidas e reincorporadas pelo próprio sujeito, isto é, pelo absoluto como sujeito de

---

<sup>44</sup> “A ciência da idéia pura, isto é, da idéia do elemento abstrato do pensamento”. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 65.

<sup>45</sup> No primeiro prefácio a obra, Hegel ratifica o caráter inovador de sua proposta e justifica sua necessidade: “O ponto de vista essencial é que se trata sobretudo de um novo conceito de tratamento científico. A filosofia, ao dever ser ciência, não pode, para este efeito, como eu recordei noutro lugar [**Fenomenologia do Espírito – acréscimo nosso**], pedir emprestado o seu método a uma ciência subordinada, como é a matemática, como tão pouco dar-se por satisfeita, com asseverações categóricas da intuição interior, nem servir-se de um raciocínio argüente fundado na reflexão exterior. Pelo contrário, só pode sê-lo a natureza do conteúdo, a qual se move no conhecer científico, sendo ao mesmo tempo esta reflexão mesma do conteúdo, que somente põe e produz a sua determinação mesma. Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 38. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 107.]

<sup>46</sup> Pois, para Hegel, o caráter fixo e inerte de tais métodos científicos aqui criticados, é fruto da ação do entendimento, que Hegel distinguirá da razão: “O entendimento determina e mantém fixas as determinações; a razão é negativa e dialética porque dissolve em nada as determinações do entendimento; é positiva porque produz o universal e nele subsume o particular. Como o entendimento costuma ser tomado como algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética costuma ser considerada como algo separado da razão positiva. A razão, porém, na sua verdade é espírito, o qual é superior a ambos, é a razão intelectiva ou entendimento racional. Ele é o negativo, aquilo que constitui tanto a qualidade da razão dialética com o a do entendimento; – ele nega o simples, e põe deste modo a diferença determinada do entendimento; dissolve-a da mesma maneira e, **assim**, é dialético.” Ibidem, p. 38-39. [Ibidem, p. 108].

<sup>47</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – Tomo II**. Op. cit., p. 560-561.

predicação dialética.<sup>48</sup> A autoreferência põe a si mesma como alteridade para si mesma, sendo sempre automediada.<sup>49</sup> A forma lógica, desse modo, se encontra intrinsecamente unida ao conteúdo, se constituindo como verdade imutável e viva: “Trazer à consciência esta natureza lógica que anima o espírito, que nele impulsiona e opera – esta é a tarefa.”<sup>50</sup>

A **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, na qual a **Lógica** mesma só é um momento, nos mostra que cada obra de Hegel ocupa seu lugar no todo de sua filosofia, pois o que o filósofo busca é a constituição de um sistema da ciência. Desse sistema, a **Enciclopédia** seria como que uma exposição geral, enriquecida por obras específicas de cada momento exposto. Mas, como é próprio de uma enciclopédia ser um resumo, se pode dizer que ela é a expressão condensada do pensamento ou do projeto de um sistema da ciência desejado por Hegel, do qual a **Fenomenologia do Espírito** é a introdução, trazendo no seu prefácio a apresentação do programa que Hegel então iria empreender.

A **Ciência da Lógica**, reconhecidamente de grande importância especulativa e fundamento de todo o sistema hegeliano, se tornou hoje um livro praticamente ilegível e pouco convidativo ao público não especializado. Mesmo a pequena lógica da **Enciclopédia** possui termos empregados por Hegel que somente se definem através da relação estabelecida entre os conceitos, que são sempre remetidos uns aos outros, processo pelo qual cada conceito adquire seu sentido pelo lugar que ocupa na rede de relações dialéticas.<sup>51</sup> Um conceito tem completude para o pensamento no sentido em que inclui em si

---

<sup>48</sup> Cf. CIRNE-LIMA, C. R. V. **A Lógica do Absoluto**. In: *Revista Síntese: Cultura e Filosofia*, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 499-532, Out.-Dez. 1993, p. 501.

<sup>49</sup> Cf. AQUINO, M. F. **Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de Espírito em Hegel**. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Op. cit., p. 15-38, p. 18.

<sup>50</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – Tomo I**. Op. cit., p. 49. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 116.]

<sup>51</sup> Cf. CIRNE-LIMA, C. R. V.; SOARES, A. C. K. **Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us – A Formalization**. In: *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, n. 6, ano 1, p. 5-39, p. 5. O que é ratificado por Koiré em seus **Études d’Histoire de la Pensée Philosophique**: “Quando lemos Hegel – acreditamos que, pelo menos no foro íntimo, todos os seus leitores concordarão conosco – temos, muito frequentemente, a impressão de não compreender nada. E nos perguntamos: o que isso quererá dizer? Às vezes, até – baixinho – : será que isso quer dizer alguma coisa? Muito frequentemente também mesmo quando compreendemos, ou acreditamos compreender, temos uma sensação penosa: a de assistir a uma espécie de feitiçaria ou magia espiritual. Ficamos maravilhados: mas realmente, não entendemos.” KOIRÉ, A. **Hegel em Iena**. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 115.

todos os conceitos anteriores do pensamento, ou seja, na medida que reconhece suas relações para com cada conceito exposto até então. Daí o porquê dessa ciência hegeliana envolver um sumário dos conceitos mais gerais, em termos que a realidade deve ser interpretada.

Purificar estas categorias que são eficazes só instintivamente como impulsos e, de início, levadas à consciência do espírito de forma isolada e, por isso, de modo inconsciente e emaranhado – e que lhe conferem assim uma efetividade isolada e insegura –, e, dessa maneira, elevá-lo nelas à liberdade e à verdade, é esta, por conseguinte, a *mais alta* questão da lógica.<sup>52</sup>

Pois a **Lógica** de Hegel se compromete em fazer ver como o absoluto é o fundamento universal de tudo o que existe, isto é, como o absoluto tem de brotar de si mesmo para engendrar a totalidade, a saber, a natureza e o espírito.<sup>53</sup> Dessa forma, a lógica do sistema hegeliano começa dando conta do absoluto ou do pensamento metafísico de Deus antes da criação da natureza e do espírito finito ou, interpretando essa exposição metafórica de Hegel, com os conceitos ou formas puras de pensamento, que são a estrutura de toda realidade.<sup>54</sup>

Logo, a **Lógica** pode ser considerada da mesma forma uma teoria do conceito divino, não porque queira para si o estatuto da teologia, pois não há aqui na Lógica, a nosso ver, qualquer sentido de uma reflexão teológica, nem porque queira eleger o conceito Deus como um objeto de tratamento privilegiado, mas porque tem o absoluto como tema. Na perspectiva de Lebrun,

---

<sup>52</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 49. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 116.]

<sup>53</sup> O que fez com que inúmeros intérpretes tomassem a filosofia hegeliana como uma espécie de *panteísmo*, porém, segundo Plant, deve ser considerada mais um *panenteísmo*: “Hegel recusa claramente o deísmo da ilustração, em que Deus cria o universo, mas não tem mais papel ulterior nele. Ele é diferente do panteísmo de Espinosa, em cuja obra Deus é identificado com o mundo como um todo [...] A filosofia de Hegel não é panteísta porque temos uma concepção de Deus como ele é nele mesmo (a Idéia Absoluta), mas esse conhecimento de Deus é abstrato sem o entendimento do autoposicionamento de Deus no mundo, que tem que ocorrer se Deus é consciência e Espírito [...] Panenteísmo é constituído por três termos gregos: *pan*, significando todos ou tudo; *en*, significando em; *theos*, significando Deus, e é apropriado para transmitir precisamente o que Hegel quer significar: que Deus é imanente ao mundo, porém é mais que a soma das partes do mundo”. PLANT, R. **Hegel – Sobre religião e filosofia**. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Unesp, 2000, p. 55-56. (Col. Grandes Filósofos)

<sup>54</sup> Nas palavras de Hegel: “A lógica, por conseguinte, deve ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Este reino é a verdade mesma, tal como é sem véus em e para si mesma*; por isso, pode-se dizer que este conteúdo é a *apresentação de Deus como ele é na sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito*.” HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 66. [Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 101].



Hegel, ao comparar sua **Lógica** a uma apresentação de Deus, acaba por situá-la na economia do sistema, sendo a **Lógica** o *em-si* do discurso filosófico, ou seja, ela marca o momento da pura abstração do início do sistema, desvelado através do discurso dialético<sup>55</sup>, e por isso deve ser metaforicamente chamada “teologia especulativa”, pois “a Lógica está para o sistema como a pura teologia está para a Revelação: o programa em relação à execução”.<sup>56</sup>

Hegel está lidando o tempo todo com essencialidades puras, com o espírito pensando sua própria essência – porém, esse pensar não é uma abstração vazia, mas uma reflexão sistemática integral, infinita, do pensar sobre si mesmo através de todos os seus conteúdos –, e estas essencialidades estão ligadas por um processo dialético que avança desde a mais pura abstração, o ser<sup>57</sup>, até o mais concreto, que é a Idéia Absoluta. Sendo cada esfera da idéia lógica uma totalidade de determinações, Hegel as tem como uma real apresentação do absoluto.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. LEBRUN, G. **A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano**. Tradução de Silvia Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006, p. 168. Sobre a importância desse comentário de Lebrun, Arantes salienta que: “A *Paciência do Conceito* é antes de tudo um notável exercício de desdogmatização de um sistema filosófico, além do mais executado, nada mais nada menos, na figura do mais dogmático sistema de todos os tempos [...] Numa palavra, erradicando-lhe todo e qualquer resíduo afirmativo, Lebrun reduzia o hegelianismo ao que lhe parecia ser o essencial, à Dialética, e esta, a uma espécie de revolução discursiva sem precedentes (ou melhor, havia um e logo sabemos qual é), uma “máquina de linguagem” especializada em pulverizar as categorias petrificadas, as fixações arcaicas do pensamento dito “representativo”, encarnado no caso pelo famigerado (depois do Idealismo Alemão) Entendimento. Comprimidas por tal engrenagem, as significações correntes se punham a flutuar para finalmente confessar que no fundo não eram nada mesmo, a não ser um ninho de contradições cujo resultado se desmanchava no ar. Não havia doutrina portanto, nada a ensinar ou informar. A Dialética, no final das contas, nada mais era do que uma maneira de falar.” ARANTES, P. E. **Hegel, Frente e Verso – Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia**. In: *Discurso*, São Paulo: Unesp, n. 22., 1993, 153-165, p. 155.

<sup>56</sup> LEBRUN, G. **A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano**. Op. cit., p. 168-169. Mas aqui não se trata da forma pejorativa que Feuerbach conceituou a filosofia hegeliana em seus **Princípios da Filosofia do Futuro**, onde afirma que a filosofia de Hegel, a filosofia especulativa, é uma teologia especulativa, já que para Feuerbach: “a lógica hegeliana é a Teologia reconduzida à razão e ao presente, a teologia feita lógica [...] quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia [...] a filosofia hegeliana é o lugar de refúgio, o último suporte racional da teologia”. FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 21.31. Aqui cabe mais a comparação que Lebrun faz da **Lógica** com a idéia abstrata de Deus, da qual a teologia funda seu saber e busca apresentar a religião revelada.

<sup>57</sup> Princípio herdado da filosofia de Parmênides, como Hegel bem o atesta na **Lógica**: “A simples idéia do ser puro foi expressa primeiramente pelos Eleatas e, especialmente, Parmênides como o absoluto e a única verdade; e nos fragmentos que nos chegaram dele, [se encontra expressa] com o puro entusiasmo do pensamento, que pela primeira vez se concebe em sua absoluta abstração: apenas o ser existe, e o nada não existe em absoluto.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 109.

<sup>58</sup> “A lógica de Hegel, como lógica da filosofia, é mesmo a expressão do ser absoluto, o ser absoluto enquanto aquele que é suscetível de ser dito, enquanto aquele que se diz, e se diz

Seguindo a sentença de Parmênides, Hegel entende que ser e pensar são idênticos, compartilham de uma mesma lógica, fazem parte de uma mesma totalidade, a qual é nomeada pelo filósofo de diversas maneiras, a saber, idéia, absoluto, conceito. Para Hegel, tudo está contido no absoluto, por isso, somente este é o verdadeiro.

Uma vez que tanto ser quanto pensar fazem parte de um todo e compartilham de uma mesma lógica, basta conhecer como se dá o processo do manifestar dessa mesma lógica, ou seja, pensar o pensamento que se pensa a si mesmo. Processo esse que é a viga mestra da **Lógica**: a Idéia Absoluta, que se configura como o próprio método absoluto, desdobrada como uma estrutura em movimento.<sup>59</sup>

Este movimento da **Lógica** pode ser entendido em suas linhas gerais como o movimento do ser puro em direção ao absoluto<sup>60</sup>, porque procura superar (preservando) formas de ser incompletas ou insustentáveis, que priorizam em demasia a unilateralidade de um entendimento que quer sempre dualizar o que é a realidade. O idealismo absoluto de Hegel procura a união e a identidade entre ser e pensamento, e dessa união busca revelar o verdadeiro real que é, para Hegel, também um idealismo: aqui se trata do pensar que sabe

---

nas diversas filosofias que se sucederam na história humana”. HYPOLITE, J. **Essai sur la “Logique” de Hegel**. In: HYPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique**. Op. cit., p. 166.

<sup>59</sup> Diz Hegel: “A idéia Absoluta é o único objeto e conteúdo da filosofia. Portanto contém em si toda determinação e sua essência consiste em voltar a si através de sua autodeterminação ou particularização, tem diferentes configurações, e a tarefa da filosofia é reconhecê-la nestas.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica – Tomo II**. Op. cit., p. 559-560.

<sup>60</sup> Por Idealismo devemos entender: “o movimento filosófico que culminou com a obra de Hegel, definido por sua tentativa de transcender os vários dualismos que perpassou a filosofia de Kant [...] O idealismo absoluto de Hegel, pelo contrário, entende que pensamento humano reflete a natureza da própria realidade, não sua própria subjetividade, embora desde o mais profundo fato sobre a natureza da realidade é que é um produto do pensamento de Deus, esse absolutismo ainda é, na opinião do Hegel, uma forma de idealismo e não de qualquer tipo de realismo absoluto ou materialismo. Na verdade, Hegel ainda vai tão longe quanto à alegação de que o fato de que os objetos apareçam aos seres humanos, de modo particular, como fenômenos, é uma reflexão da essencial natureza desses objetos e da sua origem numa divina inteligência, em vez de nossa própria. Assim, Hegel não simplesmente rejeita os dualismos de Kant, primeiro que tudo entre a forma do pensamento humano e a verdadeira natureza do ser, *ab initio*; em vez disso, ele pensa que os dualismos de Kant são identificados com as próprias manifestações da verdadeira natureza do ser.” GUYER, P. **Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism**. In: AMERIKS, K. (Org.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 37-56, p. 37.

de si e do ser.<sup>61</sup> O que Hegel denuncia ter se perdido em sua época, e remonta à metafísica antiga esse conceito mais elevado de pensamento:

Esta metafísica, portanto, estimava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, senão que constituíam sua essência, ou seja, que as coisas e o pensamento delas – do mesmo modo que nosso idioma expressa um parentesco entre os dois [termos] – coincidem em si e por si, [isto é], que o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas constituem um só e mesmo conteúdo.<sup>62</sup>

Sendo que disso se conclui que conhecendo as configurações do pensar conheceremos as do ser, e vice-versa. Essa identidade de ser e pensar possui caráter dialético, ou seja, há uma circularidade<sup>63</sup>, fonte do movimento tanto do ser como do pensar, que faz da **Lógica** o desenvolvimento do absoluto, no sentido de que deduz de si mesma as passagens do ser ao nada, desses ao devir, à qualidade, à quantidade, à medida, à essência, ao fenômeno, à realidade, ao conceito, ao mecanismo, à finalidade, à vida, ao conhecimento, e, por fim, à Idéia Absoluta, fruto de encadeamento lógico que, como veremos adiante, é a trajetória do absoluto no desvelar de si mesmo. Os objetos da **Lógica** são, portanto, os princípios, as estruturas que servem de base às realidades concretas oferecidas pela experiência, o que justifica a termos como uma verdadeira “doutrina da ciência”. Mas a **Lógica** não apenas dá as bases necessárias para a filosofia erigir as ciências e o instrumento ou o método que deverá empregar para tal feito, pois além de estabelecer a estrutura fundamental do sistema das ciências, traz em si mesma todo esse sistema.

---

<sup>61</sup> Identidade à qual Oliveira nos dá a gênese: “Ser algo determinado significa em grego simplesmente ser e neste sentido ser é princípio do conhecimento: trata-se da medida de toda crítica conseqüente de conhecimento, uma vez que nenhum ato de pensamento pode ser executado sem pressupor que o pensado seja algo determinado. Pode-se dizer que nesta perspectiva o pensamento considerado ingênuo pela modernidade é mais radicalmente crítico do que o próprio pensamento da modernidade, pois a crítica já começa onde de acordo com a modernidade o pensamento ainda não interveio, ou seja, na fase puramente receptiva: o que não pode ser pensado, percebido, lembrado, representado como um algo de forma alguma pode ser conhecido em qualquer nível de conhecimento. Ser é assim um critério interno do próprio pensamento. OLIVEIRA, M. A. de. **Hegel, síntese entre racionalidade moderna e antiga?** In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Op. cit., p. 39-63, p. 42.

<sup>62</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 60.

<sup>63</sup> “Esta noção de circularidade é indispensável à Hegel para justificar o método de desenvolvimento do sistema que é ele mesmo a sua própria prova. Se existe, com efeito, uma totalidade completa, terminada, dos conceitos e das coisas, pode-se partir de qualquer lugar, porque “este ponto de vista que assim parece imediato deve, ao interior da ciência (ou seja, do sistema, R. G.)” tornar-se o resultado e o resultado final mesmo; nesse mesmo. É assim que a filosofia aparece como um círculo que retorna sobre ele mesmo.” GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel**. Op. cit., p. 177.

Constatação que nos faz compreender o porquê essa esfera lógica, em Hegel, deve necessariamente a tudo abranger, dado que fora dela nenhuma realidade é concebível. Portanto, a **Lógica** contém desde já a própria demonstração e a completa justificação do idealismo absoluto hegeliano.<sup>64</sup>

Mas, segundo tais afirmações, não podemos afirmar que a **Lógica** de Hegel pode ser considerada uma metafísica? Encontramos Hegel a afirmar em um dos prefácios à **Ciência da Lógica** que é "a ciência lógica, que constitui a metafísica propriamente dita ou a filosofia especulativa".<sup>65</sup> Para Hegel, é na **Ciência da Lógica** que deve ter lugar esta identidade entre lógica e metafísica. O que nos incita a questão: por que Hegel afirma ser esse desenvolvimento da elucidação do ser uma lógica? Cabe esclarecer o sentido da transformação que Hegel quer fazer sofrer à metafísica, e examinar a maneira como se dá esta transformação.<sup>66</sup>

Sabe-se que o projeto da **Ciência da Lógica** é, também, o da transformação da metafísica em lógica.<sup>67</sup> Para examinar esta questão, convém determinar qual, de acordo com Hegel, é o conteúdo da metafísica. Ora, para Hegel esse conteúdo é o ser apreendido pelo pensamento. Assim, segundo Hegel, a antiga metafísica apreendeu que o ser verdadeiro é o ser pensado e que, conseqüentemente, a verdade consiste na unidade do pensamento e do

---

<sup>64</sup> Cf. NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 19-20.

<sup>65</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 107. Na verdade, a proposta hegeliana é a de uma identidade entre lógica e ontologia, ou seja, entre a lógica e a doutrina ou discurso sobre o ente, à doutrina do ente enquanto tal, e não à metafísica em sua totalidade. Sabe-se que o campo da ontologia é o da metafísica geral, mas que não contempla, embora seja preparatório para ela, a metafísica especial: cosmologia, psicologia racional, teologia racional. Porém, seguiremos no trabalho usando o termo *metafísica* com base no próprio texto de Hegel, que usa *metafísica* para expressar o quer, e não *ontologia*. No entanto, compreenda-se que ao falarmos metafísica queremos significar ontologia, ramo especial da metafísica.

<sup>66</sup> Sobre essa questão Ferreira nos informa que Hegel, "No primeiro ano de docência universitária rege logo um curso sobre 'lógica e metafísica ou o sistema da reflexão ou da razão', distinção axial cuja função sistemática variará, mas a que nunca mais deixará de referir-se. O aprofundamento dos temas lógicos irá aflorando depois em apontamentos dispersos ao longo de todo esse período, até ganhar a sua mais ampla expressão num manuscrito de 1804-1805, a chamada 'Lógica de Lena', onde desenvolve uma doutrina das categorias bastante elaborada e discute expressamente a articulação orgânica entre a lógica e a metafísica [...] a viragem essencial na concepção lógica, todavia, ocorre no termo deste período e é registrada claramente no **Prefácio do Sistema da Ciência**; aqui a lógica surge como a 'ciência do verdadeiro que é na figura do verdadeiro', como exposição do método que a vida e a verdade prosseguem, 'ou a ciência', isto é, como a ciência da estrutura dinâmica da totalidade e da constituição do absoluto, pensados na sua 'essencialidade pura'." Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 98.

<sup>67</sup> Tarefa que, para Hegel, já havia sido iniciada por Kant: "Na verdade a filosofia crítica já transformou a metafísica em lógica, porém como já se recordou, igualmente ao idealismo posterior, deu às determinações lógicas, por medo ao objeto, um significado essencialmente subjetivo." Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 67.

ser (Parmênides). Ora, a ciência da qual a **Lógica** é a parte principal é precisamente a filosofia que parte da unidade entre pensamento e ser, e se se pode haver identidade entre metafísica e lógica, é porque a metafísica e a lógica têm o mesmo conteúdo.<sup>68</sup>

Diante de tal constatação, a lógica hegeliana tem, por conseguinte, o sentido de um cumprimento da metafísica, o que pode ser constatado caso façamos uma análise sobre a própria tarefa da metafísica. Ora, a tradição metafísica tem, desde o seu advento, interpretado o ser como *logos*. O *logos* é o termo grego do qual derivam os termos lógica e logicidade, e tem na história da filosofia uma identidade primordial com o ser, pois ambos são tidos como princípios que constituem uma ligação, uma unificação do real, sendo que tudo que está fora dessa unidade forjada por ambos é não-ser, e deve ser tido como ilógico – como bem o afirmou Parmênides em seu poema **Sobre a Natureza**.<sup>69</sup> Dessa forma a metafísica é ciência do ser e do *logos*, ou seja, do ser e do pensamento, pois no pensar se dá a ligação com o ser, a lógica ou a logicidade do ser. E como o ser é aquilo que reúne em sua unidade tudo aquilo que é, o pensamento deve ser considerado como a manifestação dessa unidade, logo a metafísica deve ser considerada lógica enquanto é pensamento do ser, e enquanto é manifestação dessa unidade necessária que é o ser.<sup>70</sup> Essa reflexão “extra-Hegel” torna evidente o porquê não é absurda a proposta hegeliana de que sua **Lógica** fosse considerada uma metafísica. Sendo em Hegel o “roteiro do *logos*”, como diz Lima Vaz, cumprido em termos dialéticos, tendo seu movimento culminado numa idéia última que integra todos os seus momentos<sup>71</sup> – movimento que trataremos no próximo tópico.

Compreende-se assim que a lógica se identifique com a metafísica, que é justamente o estudo dos princípios primeiros da realidade, pois se se aceita

---

<sup>68</sup> Ou como diz Ferreira: “A metafísica coincide com a lógica, na perspectiva de Hegel, porque as formas puras do pensar são identicamente determinações do real, da Coisa mesma, inseridas num processo de progressiva concreção, que parte da categoria ‘mais vazia e pobre’ – o ser – para atingir a idéia, recapitulação em ato de todas as determinações do absoluto, o único concreto, e reencontro com a vida: ‘Só a idéia absoluta é ser, vida que não passa, verdade que se sabe e que é toda verdade.’” HEGEL, G. W. F. **Prefácios**. Op. cit., p. 100.

<sup>69</sup> Cf. PARMÊNIDES. **Sobre a Natureza (Fragmentos)**. In: PRÉ-SÓCRATICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. 5ª ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 80. (Coleção Os Pensadores).

<sup>70</sup> Cf. MOLINARO, A. **Léxico de Metafísica**. Tradução de Benoni Lemos e Patrícia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000, p. 79-80.

<sup>71</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Método e dialética**. In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. **Filosofia e método**. Op. cit., p. 9-17, p. 11.

esta identidade entre pensamento e realidade se deve afirmar a identidade entre metafísica e lógica. Mas a metafísica hegeliana busca captar a essência da realidade como espírito absoluto, absoluto esse que não é um Deus transcendente, ou uma dimensão metafísica da realidade que esteja por detrás das coisas, trata da infinitude que subjaz às coisas mesmas: o infinito é o que dá sentido e realidade ao finito, sendo manifestado nele, pois o infinito e o finito devem se entender como unidade<sup>72</sup>, de forma que o infinito esteja expresso no finito e que este, por sua vez, reconheça que nada seria sem a intervenção do infinito nele.<sup>73</sup>

Eis aqui, segundo Luft, um dos méritos da **Lógica**: aprofundar e radicalizar a filosofia crítica de Kant, pois propõe realizar uma teoria acerca do real partindo tão somente de uma teoria do pensamento puro, do qual se pode apreender a logicidade dialética da Idéia e a própria estrutura ontológica do real como um todo. Pois,

se é possível a realização de uma Ontologia na imanência de uma teoria do pensamento, então também é viável a instituição de uma teoria *a priori* do ser, sem com isso transcender os rígidos limites da argumentação racional traçados pela **Crítica da razão pura**.<sup>74</sup>

Assim, se devia encontrar na realidade as características divinas do antigo Deus transcendente, “morto” por Kant.<sup>75</sup> Por isso, ao constatar as dificuldades nas quais caía o idealismo subjetivo, Hegel retoma e assume o argumento ontológico em sua formulação e validade lógica, pois nele encontra o que deseja desenvolver em sua própria filosofia: a afirmação da identidade entre ser e pensar, do finito e do infinito. A idéia de Deus, essência que implica a existência de Deus, o ser de Deus pensado na argumentação ontológica é o pensamento supremo enquanto representação que a mente humana pode

---

<sup>72</sup> Pois, assim como afirma Koyré, “a origem, o fundamento da dialética [...] está na relação do finito com o infinito”. KOIRÉ, A. **Hegel em Iena**. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Op. cit., p. 125. Questão essa a ser mais bem trabalhada no capítulo 3 dessa dissertação.

<sup>73</sup> Cf. RÖD, W. **O Hegelianismo hoje – Um anacronismo?** In: GOMES, N. G. **Hegel – Um seminário na Universidade de Brasília**. Brasília: UNB, 1981, p. 9-20, p. 13.

<sup>74</sup> LUFT, E. **As sementes da dúvida – Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. Op. cit., p. 126.

<sup>75</sup> “Deus está morto.” Tal assertiva foi diagnosticada por Hegel em seu artigo **Fé e Saber**, no qual critica a filosofia subjetiva kantiana, seguida das de Jacob e Fichte, que impõe ao sujeito a tarefa de pôr as condições para todo e qualquer conhecimento, negando-lhe qualquer acesso ao âmbito do absoluto e do incondicionado, gerando assim “a sensação de que Deus ele mesmo está morto”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Fé e Saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 173.

fazer para si de Deus.<sup>76</sup> O ser desse ser pensado, dessa representação, é a própria existência de Deus. Temos juntos essência e existência de Deus, pensamento e ser, representação e existência, idéia de Deus em nossa mente e realidade efetiva, o ser no pensamento e o ser real. Para Hegel esta é a lei suprema da identidade de todo pensamento e de toda realidade.<sup>77</sup> Daí o porque Hegel não abrir mão desse acesso ao incondicionado: é a idéia de um absoluto real, que só é em sua manifestação, que dá sentido ao processo dialético estabelecido no sistema hegeliano. O absoluto representa a verdadeira realização dialética da identidade entre ser e pensar.<sup>78</sup>

No entanto, para poder elevar a realidade do mundo à ordem da realidade absoluta, Hegel se achava obrigado a mostrar a racionalidade absoluta da realidade, a qual, sendo o mundo limitado e deficiente, não podia, por certo, ser concebida mediante o ser da filosofia parmenidiana-aristotélica, idêntico a si mesmo e excludente de seu oposto, no qual a finitude, a limitação, a negação, a contradição, não podem, de modo nenhum, gerar naturalmente valores positivos, verdadeiros. Assim, para Hegel, a racionalidade absoluta da realidade do mundo devia ser concebida mediante a dialética.

Mas, quais as razões de Hegel ao afirmar ser a dialética a lógica do todo, e o método próprio da ciência filosófica? Pois os conceitos fundamentais da **Lógica**, o espírito, a razão, a liberdade, estão relacionadas com ciência

---

<sup>76</sup> Em seu **Proslogion**, Santo Anselmo define Deus como “aquilo sobre o que não se pode pensar nada de maior”. Pensando em Deus, não podemos pensá-lo como não existente, e, a partir daí, provamos a sua existência. Pois, de outra forma, não teríamos pensado nisso – de que não se pode pensar nada de maior –, por isso, Deus não pode ser algo somente pensado no intelecto, mas também existente de fato. Em Deus pensamento e ser, idéia e existência coincidem, sendo a existência de Deus baseada em sua simples possibilidade lógica, ou seja, a essência daquilo que é Deus implica necessariamente sua existência. Cf. TOMATIS, F. **O argumento ontológico – a existência de Deus de Anselmo a Schelling**. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003, p. 5-7.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, p. 107-109.

<sup>78</sup> Porém, para enriquecer ainda mais os estudos da filosofia hegeliana, há sobre ela inúmeras interpretações, das quais ressaltamos a interessante proposição de Gadamer sobre essa busca pelo Conceito da **Lógica**, que traz à tona a questão sobre o fechar ou não do sistema hegeliano, e que rememora uma certa sobriedade que por muitos somente pode caber a Fichte, que em sua **Doutrina da Ciência** estipulou limites a essa busca pelo absoluto. A proposta gadameriana atribui uma certa humildade a nosso filósofo: “Indiretamente, a idéia da lógica de Hegel remete mais além de si mesma, posto que a expressão “o lógico”, tão apreciada por Hegel, reconhece a real impossibilidade de que seja completado o conceito.” GADAMER, H.-G. **La idea de la logica de Hegel**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica Hegel – Cinco ensayos hermenéuticos**. 5ª ed. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 102.

hegeliana<sup>79</sup>, que por sua vez está em relação direta com dialética hegeliana. É ela, a dialética, que produz os conceitos estruturantes da realidade exposta no sistema. Daí a dificuldade de compreender as distintas partes do sistema sem uma compreensão e um aprofundar prévio na **Ciência da Lógica**. Isso se dá porque Hegel concebe a filosofia como uma das formas em que o espírito absoluto se manifesta. O filosofar, para Hegel, se torna investigação da realidade enquanto construção histórica da razão, estabelecida por um processar dialético que, segundo Gadamer:

Se trata de uma progressão imanente, que não pretende partir de nenhuma tese imposta, senão seguir o automovimento dos conceitos, e expor, prescindindo por inteiro de toda transição designada desde fora, a consequência imanente do pensamento em contínua progressão.<sup>80</sup>

Hegel promove a interpretação do real como a última instância de um desenvolvimento racional e dialético, o voltar-para-si do absoluto, que surge em completa imediaticidade e ruma à própria efetividade. Por isso a **Ciência da Lógica** traz em sua estrutura o que Hegel quer estabelecer como investigação filosófica: ela traz em si o próprio método da filosofia e o próprio conceito de ciência.<sup>81</sup>

## 1.2. A dialética da realidade

Hegel colocou um problema que o nosso século buscou resolver. Viveu o desabamento de um mundo e o nascimento de outro. O método que elaborou para tentar superar as rupturas e as contradições do seu tempo - a dialética idealista -

---

<sup>79</sup> É evidente que o que Hegel entende por ciência nada tem a ver com o que se entende por tal na ciência atual, que se embasa na experiência sensível. Hegel afirma que o conteúdo total da ciência tem que ser derivado do conceito. É dele que saem as determinações das ciências. Se o conceito é a forma, o conteúdo é posto ou engendrado pela forma. O que Hegel entende por tal é a derivação total do conteúdo desde o conceito: "O desenvolvimento imanente de uma ciência, a dedução de todo o seu conteúdo a partir de um conceito simples (sem o qual, pelo menos, nenhuma ciência merece o nome de ciência filosófica) manifestam-se por um caráter próprio: um só e mesmo conceito, neste caso a vontade, que no início – porque se trata de um início – é abstrato, perdura mas produz as suas determinações só por si. Deste modo dá a si mesmo um conteúdo concreto." É nisto que consiste a ciência, do derivar do conceito as categorias, se servindo da negatividade, à qual ao negar um objeto produz um outro, sendo que ambos estão vinculados por um nexo necessário. HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução O. Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 201.

<sup>80</sup> GADAMER, H.-G. **Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica Hegel – Cinco ensayos hermenéuticos**. Op. cit., p. 11.

<sup>81</sup> "Porém, não só a exposição do método científico pertence ao conteúdo da lógica, senão também o *conceito* mesmo da *ciência* em geral, e este constitui exatamente seu resultado último". HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 57.



pode ser compreendido apenas a partir da experiência viva e o drama vivido que suscitou nele a exigência filosófica.<sup>82</sup>

Qual a relação entre filosofia e método? Sabemos que para muitos pensadores a maneira de pensar e de conhecer constitui o próprio objeto da investigação, e caracteriza o conteúdo teórico do que se pretende estudar. O problema do método está dentre um dos mais debatidos na história da filosofia, chegando ao ponto de se estabelecer, dentro da própria filosofia, o assumir explícito de certos pensadores por um método específico, em função do detrimento de qualquer outro, o que é bem delineado por Stein quando afirma que:

a questão do método em Filosofia domina em grande proporção as discussões no campo filosófico, quer para dividi-lo em duas facções, quer para dar a uma delas, não apenas a hegemonia, mas a razão sobre a outra. E não resta dúvida, no momento atual está com nítida vantagem o grupo daqueles pensadores que persegue um trabalho metódico na filosofia e exige um controle crítico dos resultados.<sup>83</sup>

Perspectiva que é assumida pelo próprio Hegel, que não esconde suas pretensões quanto ao método dialético assumido em seu idealismo absoluto:

Isto é já evidente por si mesmo, porque este método não é nada distinto de seu objeto e conteúdo, pois é o conteúdo em si, *a dialética que o conteúdo encerra em si mesmo*, que o impulsiona para adiante. Claro está que nenhuma exposição poderia considerar-se científica, se não seguir o curso **deste** método (grifo nosso), e se não se adaptar a seu ritmo simples, pois este é o curso da coisa mesma.<sup>84</sup>

Porém, sabemos que, assim como não há “a” filosofia, mas filosofias, há tantas ciências especiais quanto há filosofias diferentes, e, conseqüentemente, não podemos afirmar que há um método absoluto de toda filosofia, mas tantos métodos quantos filosofias houver. Porém isso não impede que cada pensador tenha feito a sua proposta metódica, almejando dar a filosofia um método infalível e consistente. Por isso, se pode dizer que cada filosofia sempre desenvolve implícita ou explicitamente seu discurso do método. Isso assegura que a filosofia sempre é pensada a partir de um determinado modo. E em

---

<sup>82</sup> GARAUDY, R. *Dieu est mort – Étude sur Hegel*. Op. cit., p. 3.

<sup>83</sup> STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983, p. 13 apud ROHDEN, L. *Verdade contra o método? – Sobre o método filosófico em Montaigne, Descartes e Gadamer*. In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. (orgs.). *Nos é o absoluto*. Fortaleza/São Paulo: Edições UFC/ Edições Loyola, 2001, p. 257-280, p. 259.

<sup>84</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Logica – tomo I*. Op. cit., p. 71.

Hegel, esse modo é mais do que um simples procedimento artificial ou externo ao filosofar, sua dialética de forma alguma pode ser considerada como um “método” no sentido das ciências particulares, ainda que ela pretenda exprimir o que constitui o procedimento científico da reflexão filosófica<sup>85</sup>, pois, como bem afirma Lima Vaz,

Se o termo método é entendido no sentido moderno, cartesiano e pós-cartesiano, de um conjunto de regras ou conselhos para bem dirigir a razão das ciências, a expressão método dialético é inadequada e mesmo incorreta [...] a dialética em sua acepção original não é um conjunto de regras ou esquemas de pensamento a ser aplicado indiferentemente a qualquer conteúdo.<sup>86</sup>

Por isso, Hegel busca romper com a “aplicação” de métodos em filosofia, propondo um novo paradigma de investigação, missão já explicitada na

### **Fenomenologia do Espírito:**

Mas não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] – expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões – não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria. Por isso, como já notamos, é próprio da matemática e deve-se-lhe deixar, pois tem como princípio a relação de grandeza – relação carente-de-conceito –, e tem como matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto.<sup>87</sup>

Logo, cabe saber as razões do filósofo ao afirmar ser a dialética a lógica do todo, e tê-la como o que vivifica esse “esqueleto morto da lógica”, a ponto de se constituir tão somente por meio desse método uma ciência pura. Para Hegel a dialética não envolve um diálogo entre dois pensadores ou entre um pensador e seu objeto de estudo, pois a dialética não assumirá em Hegel aquela definição de “arte do diálogo”, que busca demonstrar uma tese mediante uma argumentação capaz de definir e distinguir com clareza os conceitos envolvidos na discussão. A dialética em Hegel não é, de forma

---

<sup>85</sup> Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. Op. cit., p. 7. Sobre isso Heidegger é incisivo: “Hegel designa “dialética especulativa” também simplesmente como “o método”. Com esta expressão ele não se refere a um instrumento da representação, nem apenas a uma particular maneira de a filosofia proceder. “O método” é o mais íntimo movimento da subjetividade, “a alma do ser”, o processo de produção através do qual a tessitura da totalidade da realidade do absoluto é efetivada. O método, quer dizer, a dialética especulativa, é para Hegel o rasgo essencial de toda realidade.” HEIDEGGER, M. **Hegel e os gregos**. Tradução de Ernildo Stein. In: **Sartre - Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 405. (Coleção os Pensadores).

<sup>86</sup> LIMA VAZ, H. C. de. **Método e dialética**. In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. Op. cit., p. 9.

<sup>87</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito – Parte I**. 2 vol. Tradução de Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Effen. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 47.

nenhuma, diferente de seu objeto e conteúdo, pois ela é o conteúdo em si próprio. Ela é a estrutura e o desenvolvimento intrínsecos ao próprio ser.

Primando assim pela compreensão adequada de seu método filosófico, almejamos obter a base necessária para entender como a dialética justifica o próprio começo da ciência filosófica. E, sendo o método o modo de conhecer, ou a forma de instaurar o ato de conhecer, nos questionamos sobre o “que é dialética?”<sup>88</sup>, pois tal pergunta pode muito bem ser reduzida, segundo a perspectiva de Hegel, à própria apreensão do que é a filosofia mesma.<sup>89</sup>

Iniciamos essa busca pela dialética hegeliana partindo de uma breve exposição do surgimento da prática dialética entre os gregos e nos remetemos às bases do idealismo alemão quando necessário, ou seja, a filosofia crítica iniciada por Kant.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Questão homônima a de um artigo de Popper sobre a questão dialética, no qual crítica asperamente o método dialético hegeliano, denunciando o aspecto ininteligível desse método assumido por Hegel e os dialéticos dogmáticos, o que não faremos em nosso trabalho, porém, acreditamos ser enriquecedor expor em nota uma vertente de crítica. Para Popper é problemática a utilização da *contradição* na busca de uma realidade. Pois tanto Hegel quanto os demais dialéticos afirmam que a *contradição* é importante na história da filosofia enquanto crítica. Consideram, e isso é lícito segundo Popper, que, sem a *contradição* e a crítica, não existiria motivo para modificarmos as nossas teorias e nem haveria progresso intelectual. O problema é que há, ali, uma defesa errônea de que não se deve evitar tais contradições, pois elas estão em toda parte. Também porque a sua manutenção é natural e faz parte do processo. Dessa afirmação, os dialéticos concluem a existência de uma nova lógica dialética que se apresenta como uma teoria da evolução histórica do pensamento e uma teoria geral do universo, com a função de substituir a estéril lógica formal. Cf. POPPER, K. **O que é dialética?** In: **O racionalismo crítico na política – coletânea de Ensaio**s. Brasília: UnB, 1994; Cf. FABIAN, E. P. **A relação entre método e política em Hegel a partir de A Sociedade Aberta e seus Inimigos de Karl Popper**. In: *Revista de Ciências Humanas*, Frederico Westphalen, v. 7, n. 8, Jun. 2006, p. 157-174. Porém, existem aqueles que não consideram Hegel suscetível de tal crítica, já que deixa claro em seu sistema que a contradição não pode ser, não pode subsistir, e deve ser superada, porém reconhece que não se pode negar-lhe a existência, pois é inerente as próprias coisas, pois ela é enquanto transição, ou seja, no próprio devir imediato. Cf. UTZ, K. **O método dialético de Hegel**. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, Mar. 2005, p. 165-185, p. 177.

<sup>89</sup> Segundo Gadamer: “toda filosofia é, portanto, dialética. Porque todo enunciado, inclusive aquele que enuncie a estrutura interior da coisa, a mútua relação das idéias, contém a contradição do uno e do múltiplo, de modo que é possível especular esta contradição com uma intensão erística.” GADAMER, H.-G. **Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 37-38.

<sup>90</sup> Pois como bem afirma Baum em sua obra **A gênese da dialética hegeliana**: “É de fato possível e mesmo inevitável remeter a gênese da dialética hegeliana também à influência de filósofos antigos ou contemporâneos; no entanto, nenhum dos pretendidos fundadores ou cofundadores [da dialética] intencionou nem de longe uma tal concepção do conceito e do método da Filosofia. É, portanto, legítimo e oportuno observar a gênese da dialética hegeliana a partir de si mesma e abstrair daqueles autores que não tinham de modo algum o objetivo de construir uma dialética no sentido de Hegel.” BAUM, M. **Die Entstehung der hegelschen Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1986, p. 5 apud LUFT, E. **As sementes da dúvida – Investigação crítica aos fundamentos da filosofia hegeliana**. Op. cit., p. 75.

Assim, que dizer sobre o método dialético? Na história da filosofia vemos o nascer da dialética com os gregos<sup>91</sup>, e, como salienta Spinelli, esse método dialético já pode ser antevisto em Pitágoras:

O modo grego de pensar é, em geral, afirmativo, mas não linear, e sim, digamos, “dialético”, ou seja, caracterizado por um modo dualista de pensar. Foi a tradição pitagórica (cultora da idéia do tempo cíclico e do conceito de “antinomia”) que o concebeu deste modo, como se o pensamento só fosse capaz de pensar por oposição, confrontando diferenças – nos termos de Xenófanos: “Se o divino não tivesse feito o dourado mel, os figos seriam o exemplo aproximado da doçura”.<sup>92</sup>

Em linhas gerais, os conceitos encontradas no método dialético objetivam direcionar e fundamentar o pensamento, no sentido de conferir instrumentos apropriados para a elaboração de uma filosofia que, de fato, costuma entrar em choque com a habitual maneira linear e dogmática de se interpretar a realidade, pois tal forma de análise acaba por ignorar um dos aspectos mais essenciais do real: a contradição.

Dessa forma, a contradição não pode ser entendida como uma categoria interpretativa desvinculada do real, pois ela lhe é inerente e se constitui como seu próprio movimento, funcionando como um estopim gerador dos conflitos e das disputas onde existe o debate ou a argumentação dialética. Defende-se no sistema estudado que a realidade na sua totalidade subjetiva-objetiva é contraditória, portanto, ela é essencialmente dialética. Pois a dialética manifesta a oposição no seio da identidade do ser, apresentando as ditas aporias, que para o dialético são na verdade as condições fundamentais de possibilidade de todo discurso – a saber, ser idêntico/ser outro; ser uno/ser múltiplo; ser infinito/ser finito; ser absoluto/ser relativo; ser necessário/ser contingente; que podem muito bem ser descritas como relações estruturais: relação de alteridade, relação de pluralidade, relação de negação entre finito e

---

<sup>91</sup> Quanto à etimologia e pré-história da palavra dialética, recomendamos a interessante obra de Sichirollo, que em seu primeiro capítulo se lança ao estudo do termo em suas origens lingüísticas e culturais na Grécia antiga, onde a analisa tanto como verbo quanto como substantivo, além de relatar seu aparecer em obras clássicas como as de Heródoto, Xenofonte e Tucídides, do qual supõe ter sido Platão influenciado na criação de seu Sócrates. Cf. SICHIROLLO, L. *Dialéctica*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 11-21.

<sup>92</sup> SPINELLI, M. **O desenvolvimento da dialética no interior da filosofia grega**. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 9, n. 13, p. 69-83, 2º sem. 2004, p. 69.

infinito, relação de dependência, relação de possibilidade.<sup>93</sup> O que já fora constatado na antiguidade por aquele que a tradição filosófica conheceu como “O Obscuro”: Heráclito. Heráclito interpretou a realidade tendo como princípio o devir. Esta via de acesso é observada através de seus fragmentos, que dizem: “Aos que entram nos mesmos rios outras e outras águas afluem”<sup>94</sup> ou “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo”<sup>95</sup>, e como não estamos duas vezes no mesmo rio, então não encontramos a mesma pessoa, logo entramos e não entramos, encontramos e não encontramos, somos e não somos. O que Heráclito quer dizer é que, em qualquer lugar, tudo passa, e que coisa nenhuma é estável, suprimindo o sossego e a estabilidade no universo, pois “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei”<sup>96</sup>, o que nos autoriza a afirmar, juntamente com Spinelli, que:

Heráclito foi, digamos, o “dialético” mais expressivo, sobretudo por ter praticado de fato, e na medida em que se propôs objetivamente a produzir o saber ou a fazer ciência, o modo dualista de pensar. Em seus fragmentos, é importante destacar, que não consta sequer uma vez a palavra dialética, mas, em compensação, aparecem vários outros termos que veiculam conceitos de inter-relação e de ordenamento que a dialética comporta (*diairéo, diañoïen, diaphéro, diakosméo, diakósmesis, diapheúgo*).<sup>97</sup>

O princípio base de Heráclito está na síntese de todas as oposições, que congrega o que se afirma no conflito. É no conflito, lugar vivo e ativo, no qual os contrários coexistem, pois o sentido da fome é a saciedade, o sentido da guerra é a paz, o sentido do dia é a noite. Ensina o Obscuro que se isolamos os contrários, perdemos o sentido das coisas, para que as coisas tenham sentido os negativos devem ser considerados, pois a convergência dos contrários é mãe de todos os conflitos. Por isso, embora a ordem lute contra o

---

<sup>93</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Método e dialética**. In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. Op. cit., 15.

<sup>94</sup> HERÁCLITO DE ÉFESO. **Fragmento 12**. In: PRÉ-SÓCRATICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Op. cit., p. 52.

<sup>95</sup> Ibidem, **Fragmento 91**, p. 60. Outra tradução, talvez mais esclarecedora do fragmento 91 completo, encontra-se em BERGE, D. **O Logos Heraclítico**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 279. Onde se lê: “Não se pode descer duas vezes para dentro do mesmo rio, (nem tocar duas vezes a mesma substância perecedoura enquanto mantém o mesmo modo de ser, pois, pela veemência e rapidez de sua transformação, ela) se dispersa e torna a congregar-se, aproxima e distancia-se”.

<sup>96</sup> Ibidem, **Fragmento 53**, p. 56.

<sup>97</sup> SPINELLI, M. **O desenvolvimento da dialética no interior da filosofia grega**. Op. cit., p. 77.

caos, ela não o pode eliminar de todo. O que constata Schüler em seu estudo sobre a filosofia heraclitiana:

Enquanto caminhamos para morte, cultivamos vida. Células vivas substituem as mortas, por isso vivemos [...] A saúde “suave e deliciosa” acontece no jogo das oposições. Se da doença provém a negação da saúde, esta se restaura como negação da negação.<sup>98</sup>

E é esse caráter dialético que Heráclito traz que fascina Hegel, esse jogo de opostos, contraposto direto à filosofia eleática, no qual sustentava que as trevas e a luz, assim como o mal e o bem, não são diferentes, mas uma e a mesma coisa: “a rota [caminho] para cima e para baixo é uma e a mesma”.<sup>99</sup>

Porém, “se desejamos caracterizar a idéia da lógica hegeliana, é útil pô-la em comparação à dialética platônica”<sup>100</sup>, essa sentença do comentário de Gadamer à **Lógica** de Hegel, acaba por justificar o pequeno excurso que agora faremos. Sabe-se que na antiguidade clássica, é em Platão que a dialética tem sua valorização máxima<sup>101</sup>, como se afirma na seguinte passagem:

Ora, não é mesmo essa ária, Glauco, que executa a dialética. Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível.<sup>102</sup>

A dialética é, assim, também inicialmente um processo de abstração, que permite com que se chegue à definição de conceitos. Essa característica da dialética platônica faz com que Hegel a considere como uma das perspectivas básicas a gênese de sua dialética. Por isso apresenta, em suas **Lições de História da Filosofia**, ao tratar da dialética platônica, o eixo de três diálogos

<sup>98</sup> SCHÜLER, D. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 84 e 106.

<sup>99</sup> HERÁCLITO DE ÉFESO. Op. cit., **Fragmento 60**, p. 57.

<sup>100</sup> GADAMER, H.-G. **La idea de la logica de Hegel**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 79.

<sup>101</sup> Cf. SICHIROLLO, L. **Dialéctica**. Op. cit., p.11. Segundo a perspectiva de Goldschmidt, a dialética se apresenta de três maneiras diferentes em Platão, a saber: a técnica socrática da refutação, nos primeiros diálogos; o método da divisão, ou seja, aquele de procurar definições por dicotomia de noções, começando com as mais gerais, presente no **Sofista** e no **Político** e, por último, a ciência universal e suprema presente na **República**, na qual o temos como um método de ascensão ao inteligível, método de dedução racional das idéias. Cf. GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão – Estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11.

<sup>102</sup> PLATÃO. **República**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006, 532a, p. 229.

que expressariam a abstração da Idéia especulativa em seu puro conceito, pois, segundo ele, a dialética do pensamento puro se encontra nos diálogos “mais difíceis” de Platão: o *Sofista*, o *Filebo*, e, mais especialmente, o *Parmênides*.<sup>103</sup> Uma definição do procedimento da dialética platônica foi dada por Goldschmidt, que afirma:

O dialético procede como o geômetra até chegar à hipótese-definição. Mas, em vez de passar nesse momento imediatamente e sem retorno para as conseqüências, ele se eleva progressivamente de hipótese em hipótese, até chegar ao “princípio de tudo” (*República*, VI, 511b), “ao que há de mais luminoso no ser” (*idem*, 518c) – a essência; daí ele só torna a descer para as conclusões (ciência “perfeita”).<sup>104</sup>

Por isso Platão afirma que:

a dialética se situa para nós lá no alto, como se fosse a cúpula das ciências, e que estará certo que não se coloque nenhuma outra forma do saber acima dela, mas que representa o fastígio do saber.<sup>105</sup>

Poderíamos, de forma geral, dar por exposto o que é a dialética em Platão com essa citação de **A República**, mas a consideração hegeliana de Platão está vinculada principalmente aos três diálogos supracitados, que marcam uma verdadeira evolução no pensamento platônico. Pois as formas da dialética de Platão coincidem com a totalidade de sua filosofia, com o chamado sistema das idéias ou formas. Se as idéias existem como realidade em si, como são tratadas no **Parmênides**, que relações há entre as coisas e as idéias e qual é a comunhão interna da essência e das formas: eis o problema que Platão põe a si mesmo e ao leitor como problema especulativo. Se se negar a existência das formas dos seres, se não se aceitar as formas definidas, nem que essas formas devam se manter eternamente idênticas, então perde-se qualquer possibilidade de dialética. O que Platão entende aqui por dialética vem dado no **Sofista** – que, segundo Lima Vaz, deve ser considerado “o texto fundador da dialética como ontologia”<sup>106</sup> –, que tem por objeto as formas nas

---

<sup>103</sup> HEGEL, G. W. F. **Lectures on the History of Philosophy – Vol. II**. Op. cit., p. 56. Porém, somente teceremos comentários ao **Sofista** aqui, pois a proposta seria tão somente enfatizar a importância da dialética platônica em sua consideração por Hegel, e é no *Sofista* que Platão nos mostra como fazer dialética, e a importância da combinação das idéias e a função desse procedimento.

<sup>104</sup> GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão – Estrutura e método dialético**. Op. cit., p. 9.

<sup>105</sup> PLATÃO. **República**. Op. cit., 534e, p. 232.

<sup>106</sup> LIMA VAZ, H. C. de. **Método e dialética**. In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. Op. cit., p. 13. No qual também afirma que “o problema do *Sofista* é, por excelência, o problema da constituição de uma ciência absoluta, isto é, de uma filosofia”, e não

suas conexões: o discurso somente é possível para nós se houver a recíproca conexão das formas; se fossem estranhas uma à outra, como poderíamos falar? Se, depois, analisarmos a nova forma de dialética como é exposta no **Sofista**, essa ação é ainda mais evidente: “Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética?”<sup>107</sup>: uma ciência extraordinária pode ver uma forma única desdobrada numa pluralidade de formas distintas entre si, diferentes e encerradas numa forma única.

É aqui no **Sofista** que Platão expõe de forma clara o problema especulativo apresentado no **Parmênides**: a relação entre as idéias. Nele faz opção por cinco idéias gerais<sup>108</sup>, visando explicitar o nexos dialético entre as idéias. Diz Platão: “tudo o que é outro só o é por causa da sua relação necessária a outra coisa”.<sup>109</sup> Assim, analisa o movimento e o repouso, demonstrando como eles são, ou seja, como participam também do ser. Pois são idênticos consigo mesmo, e participam da identidade, ainda que sejam diferentes um do outro, e participem da mesma forma da diferença, não sendo um o que é o outro e, enquanto tal, não são. Cada um é e não é ao mesmo tempo. Dessa forma Platão demonstra que podemos afirmar o não-ser de todas as idéias, mesmo da idéia de ser, já que ela não pode ser considerada nenhuma outra idéia que ela mesma. A importância do Sofista para Hegel é a de que esse diálogo, ao admitir a existência do não-ser provoca mudanças na doutrina do uno e dos primeiros princípios<sup>110</sup>, o que podemos muito bem ver sendo utilizado por Hegel no começo da **Lógica** ao considerar a questão do começo como ser-nada-devir.

Dessa forma, nos atendo ao **Sofista**, a dialética platônica pode ser considerada como a arte que mostra as regras da comunidade e gêneros, não misturando conceitos previamente definidos, mas inserindo metodicamente cada conceito em um todo conceitual.<sup>111</sup>

---

podemos atribuir também tal ensejo à lógica de Hegel? Cf. Idem. **A dialética das idéias no Sofista**. In: **Ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 13-55, p. 14.

<sup>107</sup> PLATÃO. **Sofista**. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p.184.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 186-190.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 170-174. Onde analisa as teorias antigas do ser: as doutrinas pluralistas (Heráclito) e as unitárias (Parmênides).

<sup>111</sup> Ibidem, 182-183.



Diante de tais assertivas, podemos concluir que, para Hegel, Platão é mais que uma referência. Pois, como salienta Luft, além do assumir da proposta platônica descrita na análise do Sofista, acima exposta, antevemos em Platão uma característica dialética que será amplamente assumida por Hegel, ou seja, a consideração de uma contradição por insuficiência, o que é estabelecido por Luft em seu comentário ao método dialético de Platão, no qual expõe tal ligação geral entre a dialética platônica e a dialética hegeliana quanto a essa característica:

A contradição dialética não surge, também, de uma relação entre opostos, e sim de uma insuficiência de um dos opostos consigo mesmo, enquanto não consegue ter sentido isolado [...] É justamente a partir deste caráter originário de *falta* que deve ser entendido o conceito de contradição em Hegel.<sup>112</sup>

Assim, tomando as filosofias de Heráclito e Platão como referenciais<sup>113</sup>, Hegel conclui que, ao se negar a contradição como parte naturalmente integrante da realidade, se impede a visão dialética de realizar sua primordial função, que consiste na análise, ou investigação, da realidade com base nas suas contradições, ou seja, a aceitação da contradição como algo inerente e natural no processo de gestão e aquisição do conhecimento humano. Pois em seu sentido superior, a dialética consiste em seguir determinando o absoluto em si mesmo e é assim, como dialética especulativa, que revela a unificação das contradições, originando um método que pode ser tido como uma “estrutura de negações ou de uma estrutura de negação”.<sup>114</sup> Por isso podemos afirmar com Gadamer que “a idéia da lógica hegeliana vem a ser uma espécie de reincorporação da totalidade da filosofia grega à ciência especulativa”.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> LUFT, E. **Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão**. In: *Síntese Nova Fase: Ética e Justiça*, v. 23, n. 75, out.-dez. 1996, p. 455-502, p. 457-458. Conferir também: LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edpucrs, 1995, p. 82-85.

<sup>113</sup> Como bem disse Wahl: “Foi certamente outro o espírito do próprio Hegel, que sempre pensava por meio de oposições, como Heráclito, e sempre por meio de sínteses cada vez mais amplas, como Platão.” WAHL, J. **Introducción a la filosofía**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950, pág. 363. Porém, é obvio que na gênese da dialética hegeliana entram em cena outros sistemas filosóficos de importância ímpar (Parmênides, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc.), porém, optamos por apresentar os de Heráclito e Platão por os considerarmos mais latentes na Lógica.

<sup>114</sup> UTZ, K. **O método dialético de Hegel**. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, mar. 2005, p. 165-185, p. 166.

<sup>115</sup> GADAMER, H.-G. **Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 21.

Ainda com Gadamer, enumeramos três elementos que constituem a essência da dialética para Hegel, são eles: 1) que o pensar é pensar de algo em si mesmo, ou seja, para si mesmo; 2) que este pensar enquanto tal é o conjunto de determinações contraditórias; e 3) a unidade, fruto do próprio processo do pensamento dessas determinações contraditórias, enquanto são suprassumidas nessa unidade, possui a natureza própria de si mesma, elementos que Hegel compreende já estarem na dialética dos antigos.<sup>116</sup> É essa consideração da contradição que Hegel busca assimilar radicalmente em seu método, motivo pelo qual imporá correções às antinomias kantianas, embora louvando a iniciativa do filósofo de Königsberg em voltar sua atenção à dialética.

Enquanto o primeiro grande desenvolvimento da lógica hegeliana se dá na identidade da metafísica com a lógica, o segundo desenvolvimento diz respeito ao próprio elemento da contradição. Sabe-se que Hegel introduz suas discussões sobre a contradição por meio de uma consideração das antinomias kantianas.<sup>117</sup> Para cada uma das quatro antinomias kantianas, duas proposições opostas são afirmadas com relação ao mesmo objeto, e é mostrado que cada uma das proposições opostas deve ser afirmada com igual necessidade.<sup>118</sup> Dessa forma, cada antinomia põe uma contradição, motivo pelo qual Hegel acentua a importância da exposição kantiana das antinomias:

Estas antinomias kantianas continuam sendo sempre uma parte importante da filosofia crítica; são elas, especialmente, as que têm produzido a queda da anterior metafísica e podem considerar-se o trânsito principal para a filosofia moderna,

---

<sup>116</sup> GADAMER, H.-G. **Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 31.

<sup>117</sup> Diz Hegel, já na Introdução da **Lógica**, o limite de seu débito com Kant: “Kant elevou muito mais a dialética — e isto constitui um de seus maiores méritos — ao quitar-lhe toda a aparência de ato arbitrário, que tinha segundo a representação ordinária, e apresentou como uma *operação necessária da razão*. Entretanto se entendia a dialética só como uma arte de criar miragens e suscitar ilusões, se havia suposto simplesmente que ela jogava um jogo falso e que toda sua força se fundava apenas no ocultar da fraude; que seus resultados eram sub-reptícios e de aparência subjetiva. Evidentemente as exposições dialéticas de Kant, nas antinomias da razão pura, não merecem muitos louvores, quando se as examina cuidadosamente, como o faremos com mais amplitude na continuação deste trabalho; porém, a idéia geral, que ele pôs como fundamento e valorizou, é a *objetividade da aparência, e a necessidade da contradição*, que pertence à *natureza* das determinações do pensamento.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica – tomo I**. Op. cit., p. 73.

<sup>118</sup> Das quais, Hegel apresenta o exemplo no qual é afirmado do mundo que ele tem e que ele não tem um começo no tempo e limites no espaço, questão essa que é exposta na **Propedêutica** (Cf. Idem. **Propedêutica Filosófica**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 116-119), e, posteriormente, em nota da própria **Ciência da Lógica** sobre as antinomias kantianas (Cf. Idem. **Ciência de la Lógica – tomo I**. Op. cit., p. 301-306).

enquanto em particular tem contribuído a produzir a persuasão sobre a nulidade das categorias da finitude pelo lado do conteúdo, que é um caminho mais correto que o caminho formal de um idealismo subjetivo, segundo o qual o defeito delas deveria consistir em seu ser subjetivas, e não no que elas são em si mesmas. Porém, apesar de seu grande mérito, esta exposição é muito imperfeita.<sup>119</sup>

Pois, de acordo com Hegel, Kant falha em dois aspectos principais: o primeiro está em trazer à tona somente quatro antinomias, que são derivadas fundamentalmente da tábua das categorias. Hegel insiste, por outro lado, que as antinomias são encontradas em todos os tipos de objetos, e toda e qualquer representação, conceito e idéia. Pois não há absolutamente nada em lugar nenhum em que a contradição, isto é, determinação oposta, não possa e não deva ser exposta, como esclarece na **Enciclopédia**:

O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceito e idéias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico.<sup>120</sup>

O que pode ser compreendido na consideração de outro aspecto em que, para Hegel, Kant falha, caracterizado como a “ternura pelas coisas do mundo”. A questão, para ele, é que Kant toma as contradições como pertencentes, não à essência das coisas do mundo, mas somente à razão pensante: “Há uma excessiva ternura para com o mundo neste ato de remover a contradição dele, e transferi-la, por sua vez, ao espírito, à razão e deixá-la subsistir ali sem solução”.<sup>121</sup> A contradição deve ser libertada não somente para além dessas quatro instâncias apresentadas nas antinomias kantianas, mas também para além do mero pensamento, ou seja, para além da nossa razão; o que Hegel pretende é que seja reconhecida a instância da contradição na própria essência do mundo mesmo, pois Kant parece “não se dar conta de que a contradição é justamente a elevação da razão sobre as limitações do intelecto e a solução das mesmas”.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 246.

<sup>120</sup> Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 121.

<sup>121</sup> Idem. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 306. Cf. também na Doutrina da Essência: Idem. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 52.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 61.

Há contradição em todas as coisas, pois “a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; pois só na medida em que tem algo em si mesmo uma contradição se move, tem impulso [*Trieb*] e atividade”.<sup>123</sup> Assim a metafísica que apresenta a verdadeira natureza das coisas é a metafísica da contradição; e a lógica, que, como já foi exposto, se identifica com tal metafísica, apresenta as próprias determinações imanentes ao pensamento, sendo por isso denominada a lógica da contradição. Hegel põe no lugar da tradicional lógica de raiz aristotélica, na qual se tomaria da metafísica o princípio de não-contradição e se faria dele o princípio fundamental ao qual toda transição lógica seria requerida a aderir, uma nova lógica, direcionada precisamente ao pensamento da contradição, uma lógica que afirmaria tal pensamento, uma lógica que reconhece plenamente que “é ridículo dizer que a contradição não pode ser pensada”.<sup>124</sup>

Como vemos, essa ciência da lógica é completamente diversa daquela dita tradicional em sua relação com a contradição. Em lugar de um princípio que excluiria a contradição do ser, que a baniria da verdadeira natureza das coisas, a metafísica iria agora, com Hegel, expor a contradição existente por toda parte, em todas as coisas, inerente a sua natureza mesma. Dessa forma, em vez de excluir a contradição da verdade das coisas, a metafísica, ou melhor, a lógica libertaria a contradição em todas as coisas, mas tal libertação da contradição não é algo que iria acontecer de maneira externa, como se a contradição fosse levada às coisas, mas ela está ou é nas coisas mesmas, lhes constituindo a própria estrutura interna. É a metafísica da contradição, no sentido de que a contradição se tornaria a própria tarefa à qual a metafísica estaria propensa a evidenciar em todas as coisas – no intuito, é claro, de buscar-lhe resolver e superar.

Por isso Hegel se refere à contradição como uma “identidade de opostos”, pois reconhece que a contradição perdura em todas as coisas, não simplesmente como contradição, mas como um relacionar intrínseco entre os opostos. Note-se que isso já foi antevisto na **Fenomenologia**, onde o espírito

---

<sup>123</sup> **Ciencia de la Logica – tomo II.** p. 72. O que é mais explícito em um adendo da **Enciclopédia**, onde se lê: “é a contradição que move o mundo”. Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica.** Op. cit., p. 236.

<sup>124</sup> Ibidem.; Cf. SALLIS, J. **Lógica Exorbitante: no limite da Metafísica da Contradição.** In: *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 11, n. 22, p. 39-56, 2º sem. 2004, p. 48.

não só postula e suporta a contradição, mas também a supera<sup>125</sup>, como bem foi exposto por Gadamer,

Como pertence à essência do espírito sustentar a contradição e mantê-la nele precisamente como a unidade especulativa dos opostos, a contradição, que era prova de nulidade para os antigos, se converte em algo positivo para a filosofia moderna [*principalmente a hegeliana* (acréscimo nosso)].<sup>126</sup>

Porém, como pensamento especulativo, a metafísica expõe as contradições, mas não as deixa ficar simplesmente como contradições, como opostos rígidos, é sua tarefa superar a contradição, pois somente nesse trabalho do negativo ocorre o desenvolver do conceito. Esse é o caráter específico do pensamento especulativo: consistir unicamente em agarrar os momentos opostos em sua unidade.<sup>127</sup> Dessa forma, o pensar especulativo não impõe de fora a unidade sob a qual os momentos contraditórios seriam absolvidos, suprassumidos. Pois cada lado da antinomia, cada momento do processo descobre sua relação intrínseca com seu oposto, tanto que a identidade mesma do momento já prova ser uma identidade de opostos, sendo sua unidade uma fusão de dois momentos, de si mesmo e seu oposto. O que o pensamento especulativo mostra é que na relação com seu oposto cada momento é unido a si mesmo, que ambos os momentos, em sua oposição, são, não obstante, para ser tomados juntos, apreendidos pela razão em sua unidade. Desse modo o pensamento especulativo deixa a positividade da união

---

<sup>125</sup> Lê-se no prefácio a **Fenomenologia**: “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.” HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito – parte I**. Op. cit., p. 38.

<sup>126</sup> GADAMER, H.-G. **Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 25.

<sup>127</sup> Hegel explica precisamente como esta unidade é obtida, como cada um dos opostos se supera precisamente através de si mesmo, por seu próprio desdobramento: “Cada um dos dois lados contém em si mesmo seu outro e nenhum pode ser pensado sem o outro, disso se segue que nenhuma dessas determinações, tomada por si só, tem verdade, senão que a tem apenas [em] sua unidade. Esta é a verdadeira consideração dialética delas, tal como seu verdadeiro resultado.” HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 255.

ser produzida pela negatividade da oposição. Ele agarra a negatividade como determinada e assim a torna ser.<sup>128</sup>

Por isso não se pode separar a contradição da própria constituição da realidade, pois isso representaria a negação do devir, ou seja, a incapacidade de perceber que cada conceito encerra em si uma potencialidade que permite sua transformação, em detrimento do processo de determinação o que ocorreria é a estagnação conservadora, peculiar às formas lineares de pensamento. Pois para ser capaz de captar a contradição intrínseca à realidade, a lógica hegeliana opera por meio de um outro tipo de negação, a negação determinada, que faz a transição de um momento dialético a outro, ligando todas as fases entre si e estabelecendo uma continuidade entre elas. A negação determinada expressa o movimento em direção a solução daquela inconsistência ou falta que o primeiro momento do processo dialético sofre, o que possibilita o processo de determinação, esse automovimento da unidade dialética. Isto é, a própria negação será negada de modo determinado, ou seja, vai ser negada de maneira, que ela mesma permaneça conservada em seu negativo. Processo descrito no esquema: afirmação-negação-negação da negação ou negação determinada, que dita o ritmo da dialética hegeliana. Por isso, para Hegel, o pensamento especulativo é o único que, por meio da negação determinada, pode abranger a contradição<sup>129</sup>, o que pode ser atribuído a essa característica toda especial da dialética hegeliana<sup>130</sup>, o qual especificaremos à frente ao discutirmos o significado da *Aufhebung*.

Para Hegel, a contradição entre os dois primeiros termos é intrínseca ao conteúdo deles e tem de ser preservada, transformada, levada adiante, o que significa ser suprassumida, para que se dê a transição de um momento a outro.

---

<sup>128</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 74.

<sup>129</sup> O que Hegel já expôs na introdução: “é o reconhecimento da proposição lógica, que afirma que o negativo é por sua vez positivo, ou que o contraditório não se resolve em um zero, em um nada abstrato, senão só essencialmente na negação de seu conteúdo *particular*; quer dizer, que tal negação, não é qualquer negação, senão a *negação daquela coisa determinada*, que se resolve, e por isso é uma negação determinada.” Ibidem, p. 71.

<sup>130</sup> O que é apresentado por Koyré: “Quando Hegel nos fala de oposição e de contradição, ele não pensa numa relação entre os dois termos. Ele pensa, ou melhor, ele vê em si mesmo um ato que “apresenta” alguma coisa e um outro que lhe “opõe” outra coisa, que “se opõe” à ação do primeiro; um ato que “diz” alguma coisa, alguma coisa que é “contra-dita” [...] Poderíamos dizer que contrariamente à tradição milenar da filosofia, Hegel não pensa com substantivos mas com verbos.” KOYRÉ, A. **Hegel em lena**. In: KOIRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Op. cit., p. 129-130.

Para compreendermos essa dialética hegeliana como processo fundador do real, do mundo, devemos antes fazer um esclarecimento. Comumente contrastamos o que é real ou efetivo com as idéias e pensamentos, afirmando que uma coisa é meramente uma idéia e não real ou realizável, ou que a realidade está confusa ao não coincidir com as idéias ou ideais pensados – o que é fundado justamente naquela consideração da verdade como correspondência. A proposta de Hegel é a de demolir essa oposição, por isso argumenta que as idéias não coisas tão-somente subjetivas, mas estão imanentes à realidade, ou seja, as coisas não podem ser se não forem estruturadas de acordo com os pensamentos da **Lógica**. Há assim uma identidade entre a realidade e as idéias, entre o ser e o pensar, sendo que assim como as coisas ditas reais somente o serão se considerarem a lógica ditada pelos conceitos da **Ciência da Lógica**, a própria lógica é a consideração de uma realidade possível de ser racionalizada, por ser ela também racional. A realidade é racional, é acessível ao discurso e ao pensamento, e o esforço do filósofo é o de compreender racionalmente essa realidade, mostrando-a como ela verdadeiramente é: uma racionalidade do conceito. É por isso que podemos afirmar que, em Hegel, a dialética pressupõe, como fundamento ineliminável, a concepção da realidade. Concepção essa que é tomada como processo que se desenvolve mediante contradições: pois essa realidade é a unidade das contradições. A dialética é o movimento que está inerente a essa realidade, articulando a própria vida do todo. Não é uma ação extrínseca, como que um procedimento sofístico, que introduz externamente uma contradição. Caso assim fosse, seria algo meramente formal, porém, para Hegel, essa contradição é inerente à realidade. Em outros termos, a dialética hegeliana não é um método, uma astúcia do filósofo, mas a apresentação, por meio do discurso, da própria lógica que estrutura o mundo real. A consciência filosófica não reflete sobre o real como se o tomasse como algo fora dela, mas se configura como um verdadeiro abandono à vida do objeto.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Pois a dialética hegeliana, como dito, não pode ser considerada um atuar exterior e que pode ser entendida a todo o sistema: “Aqui o desenvolvimento dialético do pensamento é uma ação da própria coisa, ele é imanente à coisa, ele é seu movimento, que é experimentado pelo pensamento. É união de ser e pensar. Cabe ressaltar que a expressão “a coisa mesma” veicula a natureza do método e do ato reflexivo e especulativo, pois não é a filosofia um discurso a cerca da coisa, mas a sua auto-exposição, e o que se pretende nesse **Prefácio** não é proceder por aproximação exterior e circunstancial, mas sim *estar na coisa e a abandonar-se a ela*,

O método dialético hegeliano é o processo no qual a contradição deve ser considerada e trabalhada, pois, como ele mesmo diz no primeiro volume da **Enciclopédia**<sup>132</sup>, ela ocorre e deve ser tida como a própria alma motriz do pensamento e da própria ciência. Hegel põe a contradição no próprio núcleo do pensamento e das coisas, simultaneamente.<sup>133</sup> O pensamento não é mais estático, ele procede por meio de contradições superadas e guardadas, como num diálogo em que a verdade surge a partir da discussão e das contradições. Uma proposição não pode se pôr sem se opor a outra em que a primeira é negada, transformada em outra que não ela mesma. Essas proposições se solicitam umas as outras, e, apesar de opostas, tendem a formar uma “unidade de contrários”, uma grande síntese.<sup>134</sup> Tal relação é a dialética, na qual, por sua interdependência, nenhuma dessas proposições pode existir sem estar em diálogo com as demais. Assim, a primeira proposição encontrar-se-á finalmente transformada e enriquecida numa nova fórmula que era, entre as duas precedentes, uma ligação, uma mediação, uma reflexão.<sup>135</sup>

Seria esse o verdadeiro método da filosofia, que não apenas se distinguiria dos métodos analítico e sintético, pois conteria também os elementos positivos desses enquanto suprasumidos:

---

nessa unidade do ser e do processo que o engendra, o que nos remete a reconhecer nesse *abandono à coisa mesma* o segredo da dialética.” NICOLAU, M. F. A. **O movimento dialético da Introdução ao Sistema da Ciência – O Prefácio à Fenomenologia do Espírito**. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Op. cit., p. 134.

<sup>132</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 163.

<sup>133</sup> Ainda que reconheça que há grande mérito em Fichte e Schelling, no assumir dessa busca dialética de valoração positiva da contradição, da negação, Hegel denuncia o fracasso de ambos por não conceberem o *não* em seu verdadeiro lugar: no próprio absoluto positivo. Isso foi registrado por Koyré: “De fato, o Absoluto de Fichte suprime o *não*; o Absoluto de Schelling o ignora. E por isso mesmo os dois permanecem *ab-solus*, separados, transcendentos ao ser, à razão. Permanecem imóveis e inconscientes. E Hegel imagina que é preciso ir adiante, mais alto. Colocar o *não* no *sim*; mostrar o múltiplo no uno, mostrar no próprio infinito, o finito; no eterno, tempo, o movimento, a *inquietação* que para ele é a própria essência do real.” KOIRÉ, A. **Hegel em lena**. In: KOIRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Op. cit., p. 123. Pois como bem diz Garaudy: “O sistema hegeliano não é a conclusão de uma espécie de silogismo histórico ao termo do qual o idealismo absoluto de Hegel sucederia por uma necessidade lógica ao idealismo subjetivo de Fichte e ao idealismo objetivo de Schelling.” GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel**. Op. cit., p. 3.

<sup>134</sup> Cf. CIRNE-LIMA, C. R. V. **Dialética para principiantes**. 3ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 16.

<sup>135</sup> Cf. NICOLAU, M. F. A. **O movimento dialético na introdução ao sistema da ciência – O prefácio a Fenomenologia do Espírito**. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Op. cit., p. 130.



O método da verdade, que concebe o objeto, é sem dúvida, como já foi demonstrado, analítico ele mesmo, pois permanece absolutamente no conceito; porém é ao mesmo tempo sintético, pois por meio do conceito, o objeto está determinado dialeticamente e como outro.<sup>136</sup>

Tal método dialético visa preservar a ciência filosófica de cair no unilateralismo do entendimento, que separa os diferentes e não vê relação entre eles. Tal proceder unilateral estabelece uma identidade morta, insuficiente e incompleta, pois a identidade por si só, destacada da diferença, é carente de sentido, e considerada por si só acaba por frear o processo de determinação. Hegel sabe que não se pode negar o princípio de não-contradição ou identidade, pois ninguém pode a ele abandonar sem arriscar a própria racionalidade da argumentação proposta, mas também sabe que ele não pode fixar uma oposição insolúvel entre identidade e diferença, pois a identidade só é concreta em si quando se encontra posta em relação à outra determinação lógica, a diferença.<sup>137</sup>

Hegel terá a identidade verdadeira como aquela que exige a diferença, ou seja, aquela que contém em si mesma a diferença. O método é a negatividade que se refere a si mesma, pura identidade no se repelir a si mesma, e por ser essa auto-exclusão de si ele traz em si a diferença. O ser é a negação como relação, diferença, ser posto, ser mediado, no qual a identidade é certamente algo negativo, negação do ser em suas determinações, relação negativa ou diferença consigo mesma. Ao tratar da diferença, Hegel demonstra que ela primeiramente surge como imediata, ou seja, como a pura diversidade, na qual cada diferente só é em si porque é um para-si, independente ou indiferente a sua relação para com o outro diferente. Algo somente se sabe como diferente porque não é o que o outro é, o que é uma relação puramente exterior, pois nesse caso sua diferença tem de ser mediada por um terceiro que compara os diferentes e deduz sua igualdade ou desigualdade. E embora a comparação tenha o mesmo substrato, o entendimento sempre tende a ver a igualdade e a

---

<sup>136</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 576.

<sup>137</sup> Para Hegel, na Doutrina da Essência, tal princípio tido dessa forma não passa de uma lei do entendimento abstrato: “Este princípio, em sua expressão positiva:  $A = A$ , não é, em primeiro lugar, mais que a expressão de uma tautologia vazia. Portanto tem-se observado corretamente que esta lei do pensamento não tem conteúdo e não leva adiante [...] Se concede que o princípio de identidade expressa apenas uma determinação unilateral, e contém apenas a verdade formal, quer dizer, uma verdade abstrata, incompleta. – Porém neste juízo correto, está subentendido imediatamente que a verdade está completa apenas na unidade da identidade com a diferença, e, por conseguinte, consiste apenas nessa unidade.” Ibidem, p. 38.

desigualdade como dois lados completamente diferentes e excludentes, ora, Hegel faz notar que a igualdade é só o primeiro momento dessa relação, ou seja, a identidade, e a desigualdade a diferença, que, como dito, não podem ser consideradas separadamente.

Assim, Hegel faz notar que, da mesma forma que a identidade pode ser formulada como uma lei-do-pensar, a diferencialidade ou diversidade também o pode: “Tudo é diverso” ou “não há duas coisas que sejam perfeitamente iguais uma a outra”<sup>138</sup>, o que, se a diferença se tratasse de algo completamente oposto à identidade, iria comprovar sua separação, porém isso não ocorre, já que a diversidade não pode ser absolutizada, assim como não o pode a identidade. Algo não pode ser diverso de si mesmo, e se dissermos que um idêntico é diverso, ele o será por sua própria determinação, ou seja, lhe é próprio ser diverso de um outro para que se afirme como idêntico a si, assim “quando o entendimento se aplica à consideração da identidade, de fato já está para além dela; o que tem diante de si é a diferença na figura da simples diversidade”<sup>139</sup>, a diferença aparece na identidade e a identidade na diferença, uma é um aparecer na outra. Com isso assegura a contradição até mesmo no princípio de identidade, principal obstáculo posto pelos críticos da dialética.<sup>140</sup>

Com sua lógica especulativa, Hegel mostra a nulidade de uma identidade formal, que abstrai a diferença de si, mas que também não pode, inversamente, ficar na simples diversidade, pois deve reconhecer uma unidade interior em tudo o que existe. Deve ser reconhecida uma unidade na coisa, uma determinação que a faz ser o que é – reflexão que é objeto de estudo do primeiro momento da Doutrina do Ser, a Qualidade. Para tanto, apresenta que

---

<sup>138</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 50.

<sup>139</sup> Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 231.

<sup>140</sup> Pois desde que Hegel fez essa afirmação tão provocadora, é posta a pergunta de como se pode pensar a contradição existente, sem que o pensamento caia no completo absurdo. Tal questão foi tomada por Trendelenburg, Hartman e Popper. Cf. CIRNE-LIMA, C. R. V. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 67-69. Assim, diz Hegel: “Disto resulta claro que o princípio de identidade mesmo, ainda mais o princípio de contradição não são de natureza analítica, mas sintética. Com efeito, o segundo princípio contém em sua expressão [A não pode ser ao mesmo tempo A e –A], não apenas a vazia e simples igualdade consigo, senão o outro daquela igualdade em geral, e não apenas ele, senão também a absoluta desigualdade, a contradição em si. O princípio mesmo de identidade, entretanto, contém, como se destacou nele, o movimento da reflexão, isto é, a identidade como desaparecer do ser-outro.

O que resulta, portanto, dessa consideração consiste que, em primeiro lugar, o princípio de identidade ou de contradição, ao ter que expressar como verdade apenas a identidade abstrata, em oposição à diferença, não é de nenhuma maneira uma lei do pensamento, senão o contrario mesmo dessa, em segundo lugar, que estes princípios contém mais do que se entende com eles.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 43.

a diferença essencial, posta sob a forma de uma positividade e uma negatividade, tem cada um desses elementos como uma determinação, na medida em que um não é o outro. Porém, cada um desses aparece no outro, ou seja, seu determinar mantém relação com a determinação que é o outro, sendo somente na medida em que o outro é, pois:

não se pode formular uma proposição sem que entrem já em jogo as categorias da identidade e da diferença [...] todo aquele que formule proposições utiliza palavras distintas e entende por cada palavra isto e não aquilo, como o qual ambas as categorias, identidade e diferença, estão aí implicadas.<sup>141</sup>

Da mesma forma que a identidade em si é um princípio vazio, o é a diferença em si, essa “é a carência-de-pensamento, peculiar da abstração: por lado a lado, como leis, essas duas proposições contraditórias, sem sequer compará-las.”<sup>142</sup> A contradição nunca pode ser algo provindo de uma ação subjetiva, logo não pode deixar de ser considerada, pois é um pensar da necessidade, essencial a tudo. Assim tudo se determina através de uma relação recíproca, onde um outro se relaciona com seu outro e se torna o outro do outro, assim ocorre na identidade com a diferença, e em um nível mais elevado, no positivo com o negativo. Por isso ratifica Hegel: “o fim da filosofia é banir a indiferença e reconhecer a necessidade das coisas, de sorte que o Outro apareça como defrontando o seu Outro.”<sup>143</sup> Não pode existir, como quer o entendimento, um tão abstrato “ou-ou”, pois tudo é um concreto, tudo é um algo em si mesmo oposto e diferente.

Dessa forma, Hegel não tem problemas em ter o positivo como um negativo e o negativo como um positivo, já que o negativo tem o positivo como seu negativo, se tornando um positivo enquanto para-si, e o positivo se torna um negativo enquanto um ser-para-o-outro, ambos são uma contradição posta, suprasumir do outro e de si mesmo, reflexão sobre si e sobre o outro. A afirmação “toda determinação é uma negação” caracteriza bem o primeiro nível de engendramento da identidade a partir de oposições.<sup>144</sup> Se a identidade é, como diz Hegel várias vezes, “o outro do outro” é porque a produção de

---

<sup>141</sup> GADAMER, H.-G. **La idea de la logica de Hegel**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel - Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Op. cit., p. 85-86.

<sup>142</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 234.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 236, adendo.

<sup>144</sup> “Esta proposição é de infinita importância”. Cf. Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 146-147.

determinações é a ação estrutural dependente da dialética, que é assim pensamento da relação.

O método, identificado aqui à interioridade que se move, é relação de si a si. O método hegeliano extrai sua determinação do relacionar intrínseco ao conteúdo. Este é o ponto crucial da filosofia de Hegel, onde “atua” em verdade seu futuro idealismo monista<sup>145</sup> ou absoluto, sendo considerado como filosofia que atingiu um reconhecimento da realidade dual enquanto que fundamentalmente relacional.

Assim o método de Hegel não determina as etapas que levam à construção do sistema, ele exprime o próprio sistema, não é o método da filosofia especulativa, mas a própria filosofia especulativa.<sup>146</sup> Esse processo, busca de uma grande síntese, Hegel indicou pelo verbo *Aufheben* e o substantivo *die Aufhebung* – traduzidos por Meneses, respectivamente, por “suprassumir” e “suprassunção”.<sup>147</sup> Em uma nota na **Lógica**, de suma importância para a compreensão do estilo dialético que Hegel se propõe seguir,

---

<sup>145</sup> Basicamente se usa o termo *monismo* para se referir aos filósofos que só admitem uma substância, mas, segundo informação de Mora, durante um tempo foi comum chamar "monistas" aos que seguiam as doutrinas de Hegel, pois podiam ser considerados assim todos aqueles que identificassem a realidade com algum Absoluto que se manifesta, seja como sujeito e objeto, seja como matéria e espírito. Nessa perspectiva as relações têm que ser internas à realidade considerada, ou seja, constituir esta realidade como tal. Deste modo nenhuma "realidade" é independente, senão que está relacionada ou integrada com o Todo. Qualquer enunciado sobre qualquer coisa é impossível (ou parcial) a menos que se refira ao Todo. Daí que neste tipo de monismo somente possa se falar de verdade como um todo, segundo havia proposto Hegel. Como toda proposição, tomada isoladamente, é parcial e falsa, a verdade como tal é unicamente o desenvolver do Todo mesmo sob a forma de uma proposição acerca de si mesmo. Cf. MONISMO. In: MORA, J. F. **Dicionário de filosofia – Tomo II**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 227-228.

<sup>146</sup> Como bem é expresso nas palavras de Garaudy: “A dialética não é, por conseguinte, somente a reprodução, no pensamento, do ritmo de desdobramento da totalidade orgânica, ela é este desenvolvimento mesmo. Não é a reprodução; é a produção.” GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel**. Op. cit., p. 181.

<sup>147</sup> Assim o tradutor se justifica na **Enciclopédia**: “usamos *suprassumir* para *aufheben* [...] O prefixo ‘supra’ não nos pareceu despropósito, já que toda gente diz supracitado, suprasensível, etc. Suprassumir é melhor que ‘sobressumir’, não porque ‘sobre’ tem ressonância de ‘em cima’, e supra a de ‘acima’, mas porque a ambigüidade sumir/suprassumir fica muito bem para este ‘desaparecer conservante’ que é o *aufheben*.” HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 9-10. O que já é consequência da proposta de Gauthier, assumida pelos tradutores franceses da **Lógica**: “Propomos a tradução ‘suprassumir’, ‘suprassunção’ para *aufheben* e *Aufhebung*. A derivação etimológica apóia-se no modelo assumir, assunção. A semântica da palavra corresponde ao antônimo de ‘subsunção’ que se encontra em Kant. A suprassunção define portanto uma operação contrária àquela da subsunção, que consiste em colocar a parte dentro da totalidade ou sob ela; a suprassunção, a *Aufhebung*, designa o processo de totalização da parte.” GAUTHIER, Y. **Logique hégélienne et formalisation**. In: **Dialogue — Revue Canadienne de Philosophie**, setembro 1967, pág. 15, nota 5; *apud* JARCZIK, G.; LABARRIERE, P. J. “Présentation” à G. W. F. Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **Science de la Logique - La Doctrine de l'Essence**. Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. XXVIII.

temos a explicação do *aufheben*, que representa o próprio desenvolvimento conceitual da **Lógica**, que no avançar do processo supera e conserva cada momento desenvolvido. A explicação dada por Hegel na Doutrina do Ser sobre o *Aufheben*, considera o fato de que essa palavra tem, na língua alemã, diferentes significados (cessar, por um fim, eliminar conservar, manter), o que Hegel considera uma alegria para o pensamento especulativo<sup>148</sup>, pois ela recobra as diferentes etapas já percorridas pelo processo dialético. Hegel trata de esclarecer que o *Aufheben* se distingue do nada, ou seja, não representa a eliminação, ou o esvaziar total de algo, mas o ultrapassar conservante: “significa tanto a idéia de conservar, *manter*, como, ao mesmo tempo, a de cessar, *por fim*”. Assim, “o que se tem eliminado é por sua vez conservado, que tem perdido só sua imediatez, porém que não por isso se encontra anulado”.<sup>149</sup> A filosofia especulativa de Hegel, ao trazer essa idéia de conservação, concede que a grade de conceitos contidos na **Lógica** seja tida como uma série de momentos do desenvolver do real. O que Cirne-Lima expõe de forma clara:

Hegel utiliza aqui a palavra *Auf-heben*. *Aufheben* possui um triplo sentido. *Aufheben* significa, primeiro, dissolver, desfazer, anular [...], *Aufheben* significa, segundo, guardar [...], *Aufheben* significa, terceiro, pegar e pôr em lugar mais alto, colocar em cima [...] Os três sentidos de *Aufheben* – superar, guardar e pôr em nível mais alto – ocorrem na formação da síntese. O primeiro sentido: a oposição dos pólos é superada e anulada. Na síntese, os pólos não mais se excluem; o caráter excludente que existia entre tese e antítese é dissolvido e desaparece. O segundo sentido: apesar da dissolução havida, os pólos foram conservados e guardados em tudo aquilo que tinham de positivo. O terceiro sentido: na unidade da síntese chega-se a um plano mais alto, houve aí uma ascensão a um nível superior.<sup>150</sup>

Por um lado se coloca um fim ao processo infinito de determinação imediata da coisa por meio de seu outro. Por outro lado, representa a última etapa do processo dialético, que é um retorno ao ser, ou ao em si das coisas. Assim o *aufheben* já implica em si uma significação negativa, exprimindo o resultado desse trabalho do negativo. Essa característica própria do método hegeliano, que recobre uma série de momentos e é a idéia de que o processo dialético se conclui conservando e realizando a unidade do que parecia,

<sup>148</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 138-139.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>150</sup> CIRNE-LIMA, C. R. V. **Dialética para principiantes**. Op. cit., p. 125.

inicialmente, totalmente oposto, é o que melhor especifica a inovação metódica de Hegel.<sup>151</sup>

É interessante encontrarmos no prefácio à **Fenomenologia do Espírito** o parecer de Hegel sobre o modelo triádico<sup>152</sup>, provindo de Kant e assumido por Fichte, que muitos autores de Histórias da Filosofia têm como próprio de Hegel<sup>153</sup>, mas que ele mesmo não emprega em nenhum lugar essa terminologia para designar sua própria dialética, logo, a forma tese-antítese-síntese não deve ser vista sem reservas impostas pelo próprio Hegel. Para ele, tal forma triádica é ainda carente-de-conceito e morta, um esquema sem vida, um verdadeiro fantasma, igualando-se ao formalismo já tão criticado anteriormente, pois o método científico não pode ser reduzido a uma mera tabela. Assim, a estrutura do processo dialético hegeliano, dita por muitos manuais “triádica”, poderia ser tida, com aval do próprio Hegel, como constituída por quatro fases.<sup>154</sup> O que é exposto por Hegel na passagem:

**Se** (grifo nosso) em geral se quiser contar [...] o termo que é contado como terceiro pode também ser contado como quarto, e a forma abstrata pode considerar-se, em lugar de uma forma *tripla*, como uma forma *quádrupla*. O negativo, ou seja, a *diferença*, se encontra desse modo contado como uma duplicidade. – O terceiro, ou seja, o quarto, é em geral a unidade do primeiro e do segundo momento, do imediato e do mediado. – Que seja esta *unidade*, como também que toda a forma do método seja uma triplicidade, é por certo apenas o lado superficial, extrínseco da maneira de conhecer.<sup>155</sup>

Pois podemos reconhecer como momentos do processo um primeiro (em-si, imediato, universal), um segundo (ser-aí, particular e primeiro negativo), um terceiro (ser-para-si, negação absoluta ou negação da negação), e, por fim, um

---

<sup>151</sup> Essa unidade marca uma autodeterminação do conceito, partindo do universal ao particular num movimento de enriquecimento, como afirma Brunelli: “A originalidade de Hegel está em mostrar que o singular é o universal realizado, e a negação dialética é criadora: a negação do universal produz o particular. A dupla negação é conservação dialética do universal enriquecido pelo particular e singular, portanto a divisão é a força do conceito.” BRUNELLI, M. R. M. **Método dialético em Platão e Hegel**. In: BRITO, E. F.; CHANG, L. H. (org.). **Filosofia e método**. Op. cit., p. 63-87, p. 82.

<sup>152</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito – parte I**. Op. cit., p. 48.

<sup>153</sup> A atribuição desse modelo à filosofia de Hegel é obra, sobretudo, de um de seus discípulos, Karl Lwdwig Michelet (1801-1893).

<sup>154</sup> Porém, não é o número de fases que importa, mas a continuidade que marca a essência dessa dialética, como bem expõe Labarrière: “É ilusão, por conseguinte, querer apreender o movimento dialético a partir desta impossível fixação dos momentos que ele percorre; ele não é nem um, nem dois, nem três, nem quatro, e ele é tudo isto ao mesmo tempo: só resta a maleabilidade de um esquema apto a tomar a forma da transitividade essencial do real.” LABARRIÈRE, J. P. **La dialectique hégélienne**. In: JARCZIK, G; LABARRIÈRE, J. P. **Hegeliana**. Paris: PUF, 1986, p. 96.

<sup>155</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 574.

quarto (ser-em-si-para-si, um singular).<sup>156</sup> Isso se dá porque o processo dialético supera a contradição posta por ele mesmo, pois não se pode permanecer na contradição, se devendo buscar sua solução. Note-se que a contradição é o que não pode ser, ela não pode subsistir no sentido de se fixar, permanecer, sob o risco do discurso perder sua logicidade. Esses dois tipos de negatividade, bem diferentes um do outro, que se sucedem, podem ser determinados da seguinte forma: a primeira desempenha o papel de uma relação com um outro, um se deparar frente a um outro, gerando uma particularização, a segunda negação, diversamente, trabalha no sentido de uma afirmação de si, e já constitui um novo ciclo posto de uma nova contradição, e é aqui que podemos afirmar um terceiro momento que já pode ser identificado como um quarto. Esse dito quarto momento dialético é na verdade a unidade dos três momentos aludidos, ele é a verdadeira síntese.

A negatividade considerada constitui agora o ponto de ligação do movimento do conceito. É o ponto simples da referência negativa a si mesmo, a fonte mais íntima de toda atividade, de todo automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem todo verdadeiro em si mesmo, e por cujo meio ela somente é um verdadeiro: com efeito, somente sobre esta subjetividade se funda a eliminação da oposição entre conceito e realidade e unidade, que é a verdade.<sup>157</sup>

Assim, quando falamos sobre como se dá a negação em Hegel, devemos considerar dois níveis distintos de negação: a negação abstrata, ou negação simples, e a negação absoluta, ou negação da negação, que é já resultado especulativo de uma negação determinada. Essa primeira negação, negação simples, é definida pelo delimitar de uma determinidade que ocorre no desenvolver lógico, tendo sua identidade posta através de relações de oposição. Logo, o que temos nessa primeira negação é uma relação para com o outro, dada pelo reconhecimento da insuficiência que esse primeiro momento é enquanto isolado, pois sua determinação somente se dá ao considerar um diverso que lhe é oposto. Por exemplo, a saúde somente pode ter sentido em sua relação com a doença, e vice-versa, a doença somente tem sentido por se opor e relacionar à saúde.

Nesse sentido, a unidade determinada hegeliana, ou seja, o conceito de negação da negação, não é simples posição de uma afirmação, construção da

---

<sup>156</sup> Cf. TIMMERMANS, B. *Hegel*. Op. cit., p. 44-45.

<sup>157</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Logica – tomo II*. Op. cit., p. 573.

unidade a partir de uma lógica da adequação. Ela é reconhecimento da essência dos objetos como negação em si.<sup>158</sup>

Segundo Hegel, o processo de determinação do conceito, a ciência filosófica, é compreendido através da transição daquele momento inicial, um simples imediato, que se reconhece como um mediado relacionado com um outro, ou seja, que o universal, mesmo em sua imediaticidade, é um particular. Logo, esse outro, esse segundo que surgiu, é o negativo do primeiro, e deve ser considerado como o primeiro negativo, o qual já conceituamos acima. Esse momento de relação com um outro acaba por marcar o perecer desse primeiro, do imediato; mas, como foi demonstrado nesse capítulo, esse outro, momento de uma primeira negação, não pode ser considerado um negativo vazio, um simples nada que marcaria a impossibilidade da progressão proposta por Hegel, como se nós fôssemos levados a cair em uma aporia insolúvel, mas, na verdade, esse outro do primeiro, ou negativo do imediato, está determinado como o mediado porque contém em si a determinação do primeiro, logo também pode ser atribuído a ele um caráter positivo e determinado. Ocorre aqui a *Aufhebung*, pois o primeiro é conservado e mantido no outro, ainda que esse outro seja sua negação. Assim a dialética hegeliana busca a todo custo manter firme esse positivo em seu negativo, sob o risco de parar o processo de determinação caso isso não fosse realizado. Para Hegel,

se precisa ao mesmo tempo apenas a mais simples reflexão para convencer-se da absoluta verdade e necessidade desta exigência, e pelo que se refere aos exemplos a propósito de provas, toda a lógica consiste nisto.<sup>159</sup>

Salienta-se, então, que o segundo negativo, o negativo do negativo, consiste naquela superação da contradição, dita anteriormente como extremamente necessária, sendo ela “o momento mais íntimo, mais objetivo da vida e do espírito, por cujo meio este chega a ser um sujeito, uma pessoa, um livre.”<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Porém, Hegel já fazia idéia do preconceito para com essa noção de negatividade: “Esta noção de que a negação da negação é o positivo, aparece como algo trivial, algo que intelecto orgulhoso não precisa, portanto, prestar atenção, pese a que a coisa tenha sua exatidão. E tal noção não apenas possui esta exatidão, senão que tem a raiz da universalidade de tais determinações, extensão infinita e aplicação universal, de modo que haveria, por certo, que prestar-lhe atenção.” HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 133.

<sup>159</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – tomo II.** Op. cit., p. 571.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 573.



A dialética hegeliana engloba o momento do especulativo ou positivamente racional<sup>161</sup>, ou seja, o jogo das determinações que se eliminam e complementam reciprocamente, movimento de produção de conceitos que é identificado com o próprio Conceito. O desenvolvimento do conceito anuncia claramente a verdade da dialética. Por isso a dialética é tida por Hegel como procedimento superior do pensamento, e, ao mesmo tempo, a marcha e o ritmo das próprias coisas:

Chamamos dialética ao superior movimento racional, no qual tais termos, que aparecem absolutamente separados, transitam um ao outro por si mesmos, por meio do que eles são; e, assim, a <sup>162</sup>pressuposição [de seu estar separados] se suprassume.

E a natureza do princípio da filosofia se impõe para Hegel justamente por ser ele consciente de que não se pode aderir a nenhum método que seja exterior a seu conteúdo, se deve antes buscar um método capaz de unir forma e conteúdo, método esse que tem raiz dialética, e está inteiramente unido ao próprio desenvolver do conceito, ou seja, da Idéia Absoluta.

Portanto, no próximo capítulo apresentaremos como o conceito fundamental de ser se enriquece dialeticamente, a ponto de ser considerado o começo da ciência. Como é que o ser, essa categoria que é, simultaneamente, a mais abstrata e a mais real, a mais vazia e a mais compreensiva – essa categoria na qual o velho Parmênides se fechava, afirmando: o ser é, e nada mais podemos dizer –, se transforma no desenvolver mesmo do processo de determinação? Pelo que analisamos sobre o método, sabemos que é em virtude da contradição que esse conceito envolve que o sistema hegeliano vislumbra a possibilidade de alcançar seu instigante objetivo: o conhecer do absoluto, o que por si só já a torna essencial ao sistema hegeliano. Porém, Hegel ousa dizer que é a partir dele que toda e qualquer ciência deve iniciar, o ser é pressuposto irrenunciável da ciência, marcando assim a **Ciência da Lógica** como uma verdadeira “doutrina da ciência”. Para analisarmos tal característica da lógica hegeliana partimos do início da Doutrina do Ser, onde se põe a questão do começo da filosofia, a questão primordial à que Hegel buscou dar solução.

---

<sup>161</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 166-167.

<sup>162</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 136.

## 2º CAPÍTULO

### Qual deve ser o Começo da Ciência?

#### 2.1. A filosofia em busca de uma fundamentação última: *Hegel e o problema de um começo absoluto*

Hegel realmente se depara com o problema mais relevante do idealismo alemão, essa identificação do começo da reflexão metodológica da filosofia. A filosofia inicialmente, na perspectiva hegeliana, assume como reflexão o seu começo, ou seja, a tarefa de questionar seu próprio fundamento. Por isso a questão sobre o começo da filosofia somente faz sentido quando integrada no movimento mesmo do próprio filosofar, não podendo ser uma questão isolada – assim como foi a questão do próprio método hegeliano, não isolado do desenvolver do próprio conceito. Tal princípio, o ser puro, já deve ser antevisto na própria estruturação do discurso filosófico; o princípio da filosofia, segundo Hegel, já é o próprio movimento de autodeterminação do absoluto, e não uma propedêutica anterior ao desenvolver do sistema.

Assim expõe Hegel a questão central desse problema – a saber, como se faz o começo –, o que demonstra seu compromisso com os ideais já buscados por Fichte e Schelling sobre o começo, que tem que ser absoluto, não pressupondo nada, nem sendo mediado por nada ou ter um fundamento, pois deve ser ele mesmo o fundamento de si e de toda a ciência. Portanto, tem que ser absolutamente algo imediato, indeterminado e sem conteúdo, o que, segundo Hegel, somente poderia ser o puro ser.<sup>163</sup>

Porém, a proposta hegeliana recusa a intuição intelectual, que, como vimos, serve de base à Fichte e Schelling. Mas então, como resolve Hegel o problema da propedêutica? Hegel distingue duas perspectivas: na perspectiva absoluta o começo é indeterminado, imediato e simples. Mas em relação ao sistema, o começo tem de ser simultaneamente resultado. Esta é a perspectiva objetiva. Ela expõe o sistema como um círculo de círculos, pelo qual o começo retorna a si, e se tem a si próprio como resultado. Na perspectiva absoluta, o

---

<sup>163</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Logica – tomo I*. Op. cit., p. 90-91.

começo não pertence de todo ao sistema, mas é “ainda antes da ciência”.<sup>164</sup> Tal caráter do princípio é visto posteriormente nas **Lições de Filosofia do Direito**, onde Hegel diz que:

A Filosofia forma um círculo: ela tem primeiro um imediato, um não demonstrado, que não é resultado, já que, em princípio, ela tem de começar. Mas com que a Filosofia começa é imediatamente relativo, uma vez que ele tem de aparecer no outro extremo como resultado. Ela é uma seqüência, que não está suspensa no ar, não é algo que começa imediatamente, senão que ela existe se perfazendo em círculo.<sup>165</sup>

Na **Fenomenologia do Espírito**, Hegel apresentou este pensamento enquanto conhecimento autoconsciente ou saber puro, que aqui, na **Ciência da Lógica**, é um caminho pressuposto a qualquer um que queira enveredar pelo projeto da **Lógica**. Assim, a **Lógica** somente pode ser compreendida por quem parte desse pressuposto metodológico que é o saber puro, já que é pressuposto como possibilitador do projeto da mesma **Lógica**.<sup>166</sup> O puro saber, no qual o começo deve ser feito, tem de ser assegurado por um movimento objetivo, no caso a **Fenomenologia**. Mas como conciliar isso com um começo absoluto? Ora, a **Fenomenologia do Espírito** não é um pressuposto essencial à estrutura da **Ciência da Lógica**, sendo esta um projeto e uma obra autônoma. Saliente-se que a **Fenomenologia do Espírito** expõe “o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber”<sup>167</sup>, se tratando de mostrar, de fazer patentes, os conteúdos e o desenvolvimento da experiência da consciência. Poderíamos dizer que o método fenomenológico de Hegel consiste em re-considerar ou examinar os conteúdos da consciência, sua gestação e processo progressivo a partir de um começo, que Hegel situa na razão observante, até chegar a um

---

<sup>164</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 89.

<sup>165</sup> Idem. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no traçado fundamental - Introdução à Filosofia do Direito (§§1-33)**. Op. cit., p. 40. Sobre a idéia de círculo no método, Hegel salienta: “A causa da natureza do método, que se tem indicado, a ciência se apresenta como um círculo enroscado em si mesmo, em cujo começo, que é o fundamento simples, a mediação enrosca ao fim; deste modo este círculo é um *círculo de círculos*, pois cada membro particular, por ser animado pelo método, é a reflexão sobre si, que, enquanto torna ao começo, é ao mesmo tempo o começo de um novo membro.” Idem. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 581-582.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 89. Pois, como bem diz Lebrum: “o dialético, portanto, se encarrega de remar contra a corrente e de afastar seus ouvintes do uso comum da linguagem: ao deslocar os conceitos usuais, ao dissipar as pobres convicções que os induziam, ele conduzirá o interlocutor da incultura até o saber absoluto. Essa é a *paidéia* presente tanto na alegoria da Caverna quanto na *Fenomenologia*.” LEBRUM, G. **O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988, p. 12.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 35.

fim, o saber absoluto.<sup>168</sup> Ela poria de manifesto o caminho que tem percorrido a consciência para chegar ao momento em que se encontra, o caminho que tem de percorrer todo indivíduo se é que quer chegar a este ponto último: o saber absoluto ou o espírito que se sabe como espírito.<sup>169</sup> Nessa perspectiva podemos afirmar que a **Lógica** pressupõe a **Fenomenologia**<sup>170</sup>; mas enquanto estrutura, ou seja, em um sentido genético, isso não pode ser afirmado, já que Hegel é bem explícito ao reconhecer a **Lógica** como a “ciência pura”, logo, sem pressupostos. Assim a **Lógica** é “a ciência pura, quer dizer, o saber puro na amplitude total de seu desenvolvimento”<sup>171</sup>, ou seja,

o saber puro, enquanto se tem fundido nesta unidade, tem eliminado toda relação com algum outro e com toda mediação; é o indistinto; por conseguinte este indistinto cessa de ser ele mesmo saber; só acaba presente a simples imediatez.<sup>172</sup>

Tal unidade alude também à união entre sujeito e objeto, que no saber puro se fundiram, impossibilitando qualquer tipo de relação nele. Sem relação não há determinação, já que algo só pode se distinguir frente à diferença. Sem alteridade resta a identidade, o que o torna indistinto e indeterminado.

Essa unidade entre conteúdo e forma se aplica à questão sobre o começo – a saber: se ele deve ser mediado ou imediato –, já que o que é mediado somente se dá como resultado da relação com outro, e o que é imediato deve ser sem precedentes e sem qualquer relação externa, tal problema é para Hegel uma questão primordial à filosofia. Por isso, Hegel diz, já com um tom de crítica as posições de Fichte e Schelling:

nada há no céu, na natureza, no espírito ou onde seja, que não contenha ao mesmo tempo a imediatez e a mediação, assim que estas duas determinações se apresentam como unidas e inseparáveis.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>.

<sup>169</sup> Pois para Hegel esse saber de si como espírito significa que o Espírito “deve ser para si como objeto, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si. Somente para nós ele é-para-si, enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é essa dose, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí.” HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito - parte I**. Op. cit., p. 33-34.

<sup>170</sup> Perspectiva assumida por Garaudy: “A Fenomenologia do espírito, que pode assim ser considerada como uma preparação pedagógica à compreensão do idealismo absoluto que estará ao princípio da Lógica”. GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel**. Op. cit., p. 291.

<sup>171</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., 65.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 88. Sobre a relevância desta característica do começo sobre o método, diz Hegel: “Agora bem, posto que esta determinação é a próxima verdade do começo indeterminado, o

Nessa perspectiva, Hegel justifica ter o ser como o começo por tê-lo como algo completamente indeterminado e imediato. Sustenta então que se um homem tenta pensar a noção de um ser puro (que é a mais abrangente e abstrata categoria de todas), ele encontra que ela é apenas o vazio, isto é, o nada, ou, como diz Utz, um pensamento tão somente, pois quando pensamos no ser e buscamos realizar sua idéia no pensar fazemos exatamente o que o pensar puro faz no início de seu desenvolver, pensamos um pensamento sem qualquer conteúdo ou determinação específica, pensamos nada, efetivamos um pensar vazio, ou seja, somos uma verdadeira *tabula rasa*.<sup>174</sup> Assim, o método hegeliano nos propõe o ser como começo, ainda que o ser puro não possua nenhum pressuposto que o justifique satisfatoriamente como começo<sup>175</sup>, ressalva o fato de que este ser puro caracteriza minimamente o universo e tudo o que ele inclui (afirmando tão somente que **x** é), sendo este ser imediato de caráter provisório.<sup>176</sup> É óbvio que tal posicionamento não está isento de críticas, filósofos como Kierkegaard e Feuerbach – e inclusive o próprio Schelling – se opuseram a essa tentativa hegeliana. Dirá Kierkegaard, “o começo só pode ser realizado se a reflexão for interrompida, e a reflexão só pode ser interrompida através de alguma outra coisa, e essa outra coisa é algo totalmente diferente do lógico, pois é uma decisão”<sup>177</sup>, o que demonstraria a

---

acusar como algo incompleto, assim como acusa o método mesmo, que, partindo daquele, era só formal. Isto pode agora se expressar como a exigência já determinada de que o começo – pelo fato de ser, frente a determinação do resultado, ele mesmo um determinado –, não deve ser considerado como um imediato, senão como um mediado e deduzido.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 577.

<sup>174</sup> Cf. UTZ, K. **O método dialético de Hegel**. Op. cit., p. 169.

<sup>175</sup> Pois embora Hegel faça essa proposta com a intenção de buscar uma justificação que não se apóie em uma *intuição intelectual* – uma apreensão direta de certas afirmações verdadeiras somente por meio de uma inquirição abstrata, como o fez Schelling –, não pode se salvar de ser alvo da mesma crítica: não seria o ser puro hegeliano uma intuição intelectual? Até certo ponto sim, se pode interpretar dessa forma, mas o que Hegel propõe é que este *ser*, que pode ser tido como um primeiro dado imediato do pensar, não se basta e, como se demonstrará, *somente é em seu desenvolver*, logo não podemos, segundo essa perspectiva, partir de um dado imediato, mas temos que nos propor a discursividade dialética das categorias. Sobre a intuição intelectual, cf. VIEIRA, L. A. **Liberdade, dialética e intuição intelectual**. In: BRITO, E. F.; CHANG, L. H. (org.). **Filosofia e método**. Op. cit., p. 19-62, p. 19-20.

<sup>176</sup> Assim Chagas expõe esse caráter do ser: “O ser primeiro da Lógica, pensado como possibilidade ou unidade de todos os entes, é um afirmativo, um positivo, mas como dissolução e negação de toda determinação, ele é, simultaneamente, um negativo, como que um nada, o nada mesmo”. <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>.

<sup>177</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Abschliessend unwissenschaftliche nachschrift zu den philosophischen Brocken**. In: **Gesammelte Werke**. 2ªed. Gütersloh: Ed. E. Hirsch / H. Gerdes, 1991, vol. 13, p. 106 apud LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. Op. cit., p. 50.

impossibilidade da apreensão de uma imediaticidade, o que lembra o limite proposto pela filosofia crítica de Kant. Tal decisão pelo ser como começo põe outros problemas como foi percebido por Feuerbach, o que podemos ver em Chagas:

Em oposição a Hegel, Feuerbach pergunta em seu escrito *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Para a Crítica da Filosofia Hegeliana - 1839): deve o princípio do filosofar, como Hegel o concebe, ser o conceito abstrato do ser? “Por que eu não devo começar com ser mesmo, isto é, com o ser real? Ou por que não com a razão, já que o ser, na medida em que ele foi pensado, tal como ele é objeto na ‘Logik’, me remete imediatamente à razão?” (Feuerbach, Ludwig. **Zur Kritik der Hegelschen Philosophie**, GW 9. Berlin, 1970. p. 23-24) Ou melhor: se Hegel começa com o espírito absoluto (com a razão, o saber absoluto), ele não inicia já com um pressuposto?<sup>178</sup>

Porém, tal fato tenta ser justificado, na ótica Hegel, porque não começamos com a natureza, nem com o espírito, mas com o próprio absoluto, ou seja, com o próprio pensamento pensando o pensamento, pois, se a Lógica visa ser a representação de Deus antes da criação do mundo, ela realmente não poderia ser fundamentada com nada evoluído no tempo e no espaço<sup>179</sup>, por isso o começo é também absoluto. O leitor da Ciência da Lógica notará que, para não cair no regresso ao infinito<sup>180</sup>, que não explica o movimento

---

<sup>178</sup> <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>. O que é ratificado noutro texto: “O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da idéia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real. O infinito não pode pensar-se sem o finito. Podes tu pensar, definir a qualidade, sem pensar numa qualidade determinada? Por conseguinte o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real; a qualidade real precede a qualidade pensada.” FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p. 24-25.

<sup>179</sup> Diz Utz: “aos que não confiam no início lógico de Hegel e suspeitam que o filósofo lhe tenha imputado, de algum modo ilegítimo, a exigência de avançar, talvez possamos responder nos seguintes termos: a exigência de estabelecer um começo, i. é, a exigência de que haja algo primacial, imediato, não é apenas uma exigência subjetiva, resultante da constituição discursiva de nosso pensar. Ela já resulta do princípio *omnis determinatio est negatio*, nomeadamente quando a negação é compreendida não somente como mediação em geral, mas como mediação necessariamente assimétrica. A própria negação e com isso a determinação exigem, elas mesmas, o imediato”. UTZ, K. **O método dialético de Hegel**. Op. cit., p. 172.

<sup>180</sup> Uma das principais críticas contemporâneas à busca de um princípio de fundamentação absoluta é o chamado Trilema de Münchhausen, assumido por H. Albert, do qual nos fala Luft: “Todavia, na busca dessa ansiada idéia, cairíamos reféns de um impasse com três opções, um trilema já desvendado pelos antigos cétricos: para sustentar o suposto caráter indubitável de nossa idéia mais básica, precisaríamos ou recorrer a uma nova idéia, que, para ser provada, exigiria a postulação de ainda outra, e assim por diante, em um processo sem fim de justificação, ou apelaríamos a uma afirmação cuja razão de ser seria dada pela própria idéia-fundamento, ou, por fim, decretaríamos a indubitabilidade dessa idéia sem razões para tanto. Ou seja, cairíamos ou um regresso sem fim na argumentação, ou em má circularidade, ou ainda em uma postura dogmática.” LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. Op. cit., p. 18.

interno do primeiro-último, Hegel inicia com a auto-exposição do próprio absoluto. Absoluto esse que é essa verdade que se configura como objetividade idêntica ao conceito, que somente é na unidade do imediato e do mediato, do subjetivo e do objetivo, efetivo resultante de si mesmo<sup>181</sup>, ou seja, do absoluto que traz em si mesmo o negativo. Logo, a Idéia Absoluta, resultado da Lógica, já está presente em todo processo, pois o processo inclui em si as oposições, os dualismo e as contradições, a Idéia não está além do processo, em um mundo das idéias, ela se faz presente dentro do próprio processo, e forma com ele uma unidade, já que para Hegel o real somente pode ser na medida em que tem a Idéia em si e a expressa<sup>182</sup>: “A idéia é o princípio de qualquer realidade no sentido que qualquer realidade é necessariamente conforme com a idéia.”<sup>183</sup> Dessa forma, o processo parte do absoluto enquanto em si, indeterminado em seu começo, mas que, ao se negar em suas determinações, ruma à efetivação da Idéia Absoluta, sua determinação. Porém, se note que tal assertiva, de que o absoluto já se encontra no começo da Lógica, somente pode ser constatada ao fim do processo, pois Hegel em nenhum momento quer dizer que ao se começar pelo ser já se pressupõe que esse visa à Idéia Absoluta, tudo se dá por meio do processo dialético. Do contrário, Hegel estaria à mercê de mais críticas quanto à fragilidade de sua discursividade: seria óbvio que chegaríamos ao absoluto, se partíssemos já de sua pressuposição como fim necessário do sistema, o que não é a proposta de Hegel. Dessa forma, elaborar uma exposição do absoluto – o que já foi salientado no prefácio à **Fenomenologia do Espírito** como o mais fundamental e, portanto, o mais difícil<sup>184</sup> –, significa começar pelo ser puro, vazio, indeterminado, na lógica do ser, e mostrar como as determinações do sistema constituem sua explicitação.

---

<sup>181</sup> “O efetivo é reconhecido como tal pelo fato de se colocar acima do *contingente*, daquilo que, apesar de expressar *possibilidade* de existência, pode *não ser*. O *efetivo* é algo que se coloca para além do real. Entre aquilo que é suprasumido (*aufgehoben*) e o ser-aí (*Dasein*) do objeto, sua existência, coloca-se a condição para a efetividade, que é *resultado*. Do ponto de vista hegeliano, o real em si mesmo, não é necessariamente racional. Somente a realidade *tornada sintética*, suprasumida, é que se põe como o efetivo verdadeiro.” RANIERE, J. **Sobre Hegel – algumas notas acerca de método e teleologia**. In: *Revista Margem Esquerda: Ensaios Marxistas*. Campinas, n. 1, Mai. 2003, p. 125-148, p. 127-128.

<sup>182</sup> Pois afirma Hegel: “Se algo tem verdade, o tem por meio da idéia, ou seja, *algo tem verdade somente enquanto é idéia*”. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 471.

<sup>183</sup> NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 12.

<sup>184</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito - parte I**. Op. cit., p. 23.

A simples imediatez é considerada por Hegel como sendo o ser puro, pois é este que melhor expressa essa indeterminação, e que, assim como o saber puro, não significa nada mais que o ser em geral, totalmente abstrato e “sem outras determinações nem complementos”.<sup>185</sup>

Por isso, o ser puro “é o que começa”<sup>186</sup>, o início absoluto ou puramente abstrato, que foi mediado pela pura abstração do saber puro e é imediato em si mesmo, não pressupondo nada. Ele é, para Hegel, o simples começo, e se é começo deve necessariamente ser também tido como fundamento da ciência. O ser puro então é imediato, indeterminado, indistinto, sem relação e sem conteúdo, porém traz em sua própria estrutura o impulso necessário ao desenvolver do sistema, a já mencionada “contradição por insuficiência”: “Como, entretanto, o método é a forma objetiva, imanente, o momento imediato do começo tem que ser nele mesmo o defeituoso, e tem que possuir o dom do impulso para seguir adiante.”<sup>187</sup>

A lógica hegeliana propõe um avançar que, na verdade, “é um retroceder ao fundamento, ao originário e verdadeiro, do qual depende o princípio com que se começou e pelo qual na realidade é produzido”.<sup>188</sup> Como dito acima, com todas as reservas observadas, o sistema já pressupõe o absoluto nesse começo, pois nesse desenvolver, nesse avançar, o que ocorre realmente é um aprofundar, um retroceder ao mais fundamental, que é justamente o absoluto.

Há uma circularidade no sistema onde a seqüência de argumentos leva ao que realmente importa, a ciência na qual “o Primeiro se torna também o Último, e o Último se torna também o Primeiro”.<sup>189</sup> É o avançar como

---

<sup>185</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 90.

<sup>186</sup> Cf. Ibidem.

<sup>187</sup> Idem. **Ciência de la Logica – tomo II.** Op. cit., p. 565. Sobre esse impulso que o primeiro princípio da lógica, o ser, traz em si como conseqüência de sua ligação ao método, esclarece Aquino: “Desde o ponto de vista da forma absoluta, o método articula-se através destes elementos: começo, avançamento e desenvolvimento e a unidade entre imediatez e mediação. Antes de tudo é preciso observar que o começo da forma absoluta se acha no elemento do pensamento, assim não se trata nem de um começo assumido, nem de um começo representado. Na perspectiva do método absoluto, este começo é algo simples e universal. Mas o universal agora não é mais abstrato e, sim, carrega em si a totalidade concreta que resultou ser a idéia. O começo é um universal objetivo que, porém, não foi posto. A totalidade ainda não é para si.” AQUINO, M. F. de. **O conceito de religião em Hegel.** São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 77-78.

<sup>188</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 92.

<sup>189</sup> Ibidem. Ou, como continua Hegel: “o avançar desde o que constitui o começo, deve ser considerado só como uma determinação ulterior do mesmo começo, de modo que aquele com que se começa continua como fundamento de tudo o que segue, e do qual não desaparece [...] o começo da filosofia é o fundamento presente e perdurável em todos os sucessivos



suprassumir de cada momento, ou seja, mesmo ultrapassando não abandona como algo inútil, mas reconhece como constituinte seu. Assim o começo, como todos os momentos ulteriores ao último momento ao qual se chegou, estão presentes nas demais etapas desse processo.<sup>190</sup>

Diz-se que o absoluto é o visado justamente por isso: a **Lógica** desde seu começo já traz em si o Idéia Absoluta, resultado que já se faz presente no começo, fazendo com que a ciência da lógica seja um processo de retorno ao começo, porém nesse retorno aquilo que se tinha como um indeterminado e vazio se apresentará então como o mais concreto e real.<sup>191</sup> Com isso não se pretende contradizer a assumida afirmação de que o absoluto produz a si mesmo, na medida em que os conceitos vão sendo determinados pelo método dialético. Ao falarmos que o absoluto, enquanto idéia absoluta, já está no início do processo, o falamos porque já percorremos o trajeto inteiro que é a **Lógica** enquanto obra, pois, na verdade, somente temos acesso à idéia ao final do longo processo de tematização dos conceitos no decorrer da **Ciência da Lógica**, e desse argumento não queremos sair. Mas entendemos que Hegel, ao escrever a **Lógica**, realmente já vislumbrava seu resultado, o absoluto, o processo dialético já estava realizado, por isso a **Lógica** é uma descrição possível desse processo, visto pelo filósofo em sua totalidade. Mas é óbvio que enquanto próprio ocorrer do processo, o absoluto deve ser conhecido como a própria autoprodução de si, ou seja, ele é deslumbrado na medida em que os conceitos vão sendo determinados. O pôr de tal questão em nosso trabalho se baseia tão-somente na distinção entre a **Lógica** enquanto ciência e a **Lógica** enquanto obra escrita de Hegel, pois reconhecemos que nela ocorre uma autoprodução e não uma simples teleologia sistemática.

Diremos, então, com Chagas, que:

Hegel inclui igualmente com o começo o fim, pois sua filosofia, como expressão completa da liberdade do espírito, é, a rigor, um sistema, que não se apóia sobre a contemplação sensível, mas sobre o pensar que se pensa a si mesmo, por isso aquilo,

---

desenvolvimentos; o que permanece imanente de modo absoluto em suas determinações ulteriores.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 92-93.

<sup>190</sup> Cf. Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 175-179.

<sup>191</sup> “Se parte do indeterminado para conduzir ao determinado e assim conseqüentemente este aparece como o resultado do processo dialético, Hegel declara expressa e repetidamente que isso é uma pura aparência e que o pretenso resultado é verdadeiramente o princípio”. NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 11.

que é primeiro, é também último para si mesmo, e assim volta o fim para o começo.<sup>192</sup>

Quanto ao ser puro, Hegel salienta que ele é a unidade à qual torna o saber puro, ou seja, constitui o conteúdo mesmo desse saber. Esse é o aspecto pelo qual este ser puro, este imediato absoluto, resulta igualmente um mediato absoluto, sua relação a esse saber puro. Porém, como princípio da ciência, deve ser tomado essencialmente só em sua unilateralidade, na qual é pura imediatez, justamente porque neste caso é começo. Se não fora ele esta indeterminação pura, se fosse determinado, seria tomado como mediato, como já ulteriormente elaborado; pois um determinado contém outra coisa, além de um primeiro, portanto, pertence à natureza do começo mesmo que este seja o ser, e nada mais.<sup>193</sup>

Como toda determinação pressupõe relação e conteúdo, o que gera um algo, o começo, o ser puro, deve necessariamente ser indeterminado. E se traz em si alguma determinação, é ela negativa.<sup>194</sup>

Assim, o começo em Hegel recebe o sentido de uma verdadeira gênese lógica, pois a partir dele todo o sistema deve ser constituído. Porém, para Hegel todo começo possui uma natureza dialética, pois é ele tanto um imediato, um pressuposto, um marco zero de onde se parte, quanto é um mediato, pois apenas no fim é que o começo é verdadeiro e efetivo.

A questão do começo converte-se deste modo no lugar sistemático do reconhecimento e da justificação do projeto hegeliano de uma filosofia que quer para si o estatuto, não de amor ao saber, mas de saber efetivo.<sup>195</sup>

Do ser não se pode dizer outra coisa senão que é. Mas um ser assim indeterminado “transita” no seu oposto, no conceito de nada. A separação do ser e do nada é, portanto, apenas aparente: na realidade esses são os dois momentos, ainda opostos, de uma única realidade – o que escapa a Parmênides, o qual enrijece intelectualmente a sua oposição. Esta síntese,

---

<sup>192</sup> <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>

<sup>193</sup> Cf. NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 93-94. Nas palavras de Hegel: “Portanto o começo não tem, pelo método, nenhuma outra determinação que a de ser o simples e universal; está é precisamente a determinação pela qual o começo é defeituoso. A universalidade é o conceito puro, simples, e o método como consciência dele, sabe que a universalidade é somente um momento, e que o conceito, nela, não está todavia determinado em si e por si.” HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 565.

<sup>194</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 94.

<sup>195</sup> Idem. **Prefácios**. Op. cit., p. 10.

como bem havia dito Heráclito, é o devir: “confluência dinamicamente dialética do ser e do nada, expressão legítima da vida, que não se deixa cristalizar, e que somente é se negando a cada momento”.<sup>196</sup> Esse desenvolver sistemático que Hegel propõe na **Lógica**, não possui outro objetivo senão a de uma

exigência de mostrar o ser, [que] (acréscimo nosso) tem um sentido interno ulterior, onde não apenas se encontra essa determinação abstrata, senão que se entende com ela a exigência de realização do conceito em geral, que não se encontra no começo mesmo, senão que é o fim e a tarefa de todo ulterior desenvolvimento do conhecer.<sup>197</sup>

Assim o princípio da **Lógica** é o ser, que desemboca na essência e culmina no conceito. Se o ser é nada, então ele é algo e, portanto, tem uma certa determinação. O desenvolvimento da lógica hegeliana não alcança algo exterior ou desconhecido no princípio, pois o princípio já é o fim. Não se pode ignorar o fim, pois, já quando principia o pensamento especulativo, todos os momentos estão dados: resta descrevê-los e explicá-los. Que queremos dizer? Na verdade, devemos compreender que a **Ciência da Lógica**, enquanto obra, tenta realizar uma descrição do processo basilar do real. Mas, nos cabe, antes de nos aventurarmos na filosofia do real, apreendê-lo em suas origens. É assim que, ao final da **Lógica**, ao alcançar o conceito, se volta ao ser. O que resulta é um movimento circular sem início nem fim, ou no qual o fim é o começo. O movimento do pensamento revela o real, revelado pela dialética, que corresponde ao próprio modo de manifestação do ser.

O ser, enquanto conteúdo da **Lógica**, enquanto exposto conceitualmente, é dialético; o movimento do ser é o mesmo do pensamento. Por isso Hegel, partindo do ser, da imediaticidade, chega ao conceito. Pois o conceito já estava pressuposto no ser e, por sua vez, pressupõe o ser: o ser é um momento do conceito, porém o ser contém em si o conceito. Através da dialética é possível partir de um imediato indeterminado e alcançar o mediato determinado. A suprassunção de um conceito pela utilização de sua negação resulta em um conceito enriquecido, pois ele é o resultado de um processo e contém em si todo esse processo.

---

<sup>196</sup> SOUZA, R. T. de. **Hegel e o infinito – alguns aspectos da questão**. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 2, jun. 2005, p. 155-174, p. 159.

<sup>197</sup> HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la Logica – tomo II**. Op. cit., p. 564.

Portanto, o ser na sua forma imediata como indeterminado ou, posteriormente, como determinado em si se revela como parte da essência entendida como reflexão. A reflexão, que poderia ser pensada, no início, como exterior ao ser, se torna, pelo método dialético, determinante do ser: contém o ser em si.

O ser, do qual fala Hegel, é uma esfera da lógica, que parece estar antes de toda a lógica consciente e, por isso, parece se desenvolver independente de todo conhecimento e todo pensamento, motivo esse que nos justifica, como o fizemos acima, desconsiderar a **Fenomenologia** como pressuposto da **Lógica**. A reflexão opera a divisão e a oposição entre contrários que se relacionam. A superação e, ao mesmo tempo, a conservação do momento reflexivo são operadas com o ingresso da razão no absoluto.

O movimento circular da **Lógica** impede a progressão do pensamento *ad infinitum*. O conceito é infinito como verdade absoluta, porém, não é inalcançável: o todo e a verdade fazem parte do pensamento filosófico que reflete sobre si mesmo e, por isso, é chamado de especulativo. O pensamento do absoluto, ou do todo existente, só é alcançado pela razão em sua liberdade.

## **2.2. Sobre o Começo Triádico da Lógica Hegeliana: o Ser, o Nada, o Devir.**

Uma observação que podemos fazer sobre este tão famoso passo primeiro da **Lógica** de Hegel é que nele se utilizam conceitos lógicos não deduzidos nem explicados previamente, conceitos como igualdade, movimento, imediatividade e mediação, identidade e diferença etc., que são pressupostos por nós a partir do momento que decidimos pensar, o que nos faz compreender bem a crítica de Kierkegaard<sup>198</sup>. Não poderia ser de outro modo, pois, quando falamos e analisamos, utilizamos conceitos, e nem um discurso sobre o começo poderia fugir dessa necessidade. É claro, tais conceitos são justificados no decorrer da obra, porém, isso demonstra que não cabe começar por algo simples tão somente, por um pensamento sem determinação, como aparenta pretender o fazer Hegel aqui. Disso se segue que há uma diferença

---

<sup>198</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Abschliessend unwissenschaftliche nachschrift zu den philosophischen Brocken**. In: **Gesammelte Werke**. 2ªed. Gütersloh: Ed. E, Hirsch / H. Gerdes, 1991, vol. 13, p. 106. apud. LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. Op. cit., p. 50.

entre os conceitos operativos do pensar e sua tematização, sendo revelador que seja, desde sempre, preciso usar as determinações da reflexão, quando se tem que emitir um enunciado. Pois não se pode formular uma proposição sem que, com isso, entrem já em jogo as categorias da identidade e da diferença. Mas, como salientamos, Hegel não começa sua **Lógica** com as categorias da identidade e da diferença, já que, ainda que houvesse querido desenvolver, já desde o princípio, estas categorias da reflexão, teria que pressupor já a este respeito tanto a identidade quanto a diferença. Todo aquele que formula proposições utiliza palavras distintas e entende por cada uma isso ou aquilo, considerando ambas as categorias, identidade e diferença, como já aí implicadas.

A intenção sistemática de Hegel, por consequência, lhe prescreve outra forma de construção. Em sua proposta de deduzir a recíproca conexão de todas as categorias, adota um critério que lhe vem dado pela determinação enquanto tal. Todas as categorias são, certamente, determinações do conteúdo do saber, isto é, do conceito. Posto que o conteúdo deve avançar na pluralidade de sua determinação, de forma a obter a verdade do conceito, a ciência tem de começar com aquilo no qual haja o mínimo de determinação. Tal é o critério para a construção da lógica: partir do mais geral, isto é, do minimamente determinado, no qual, por assim dizer, o que há de conceber não é quase nada, para progredir constantemente para o pleno conteúdo do conceituar e avançar assim à totalidade do conteúdo do pensar.<sup>199</sup>

Por isso, podemos pressupor que Hegel não seja tão ingênuo, a ponto de ser surpreendido por tal situação, ele sabe disso, sabe que não há nada simples, que o ser com que se começa pressupõe a abstração de todo determinado, de todas as mediações, e sabe que é isso que o iguala ao nada, pois

A exigência de um começo é uma exigência ilusória quando pretende um início absoluto, o primeiro imediato que não seria ele mesmo mediação. No entanto, o saber absoluto parte do ser, mas este ser é ao mesmo tempo implicitamente o saber do ser, é a mediação que se apresenta como a passagem do ser ao nada e do nada ao ser, a determinação de um pelo outro.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Cf. GADAMER, H.-G. **La idea de la logica de Hegel**. In: GADAMER, H.-G. **La dialéctica Hegel – Cinco ensayos hermenéuticos**. Op. cit., p. 85-86.

<sup>200</sup> HYPOLITE, J. **Logique et existence – Essai sur la logique de Hegel**. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 85.

Logo, é um passo necessário, que confirma a tese hegeliana que em absolutamente nada se pode prescindir de ser e nada, da mediação e imediaticidade. Porém, na busca de constatar possíveis soluções que Hegel propõe à questões semelhantes, nos propomos analisar as notas de Hegel a esse começo triádico, nas quais busca responder e esclarecer essas dúvidas levantadas contra seu projeto de uma ciência da lógica, que realmente assumiria a posição de uma doutrina da ciência.

Hegel acrescenta em nota que o nada trata “da negação abstrata, imediata, o nada puro por si, a negação carente de relação”.<sup>201</sup> Ser e nada são a mesma coisa, Hegel conclui tal assertiva, embora tenha a certeza de que ambos são diferença absoluta um do outro. Porém, são inseparados e inseparáveis, como bem afirma Wahl,

Por conseguinte, não se trata de opor, por exemplo, o ser, que seria o geral, e a determinação, que seria o particular. A determinação, ou seja, o Não-ser, a particularidade, ainda não se destacou do ser. Aliás, nunca será completamente destacada. Porque o que está no fundamento de toda esta dialética, é a unidade do nada com o ser, e todas as determinações produzem-se a partir de esta unidade primeira do ser e do não-ser. E nós reafirmamos que há uma unidade imediata dos dois, de modo que não há diferenciação entre os dois.<sup>202</sup>

Tal unidade é tida por Hegel como a própria realidade, que antes de tudo é dialética, pois a verdadeira realidade se constitui não só de ser e nem só de nada, mas sim de um transpassar de um transpassado ao outro, da passagem constante do ser no nada e do nada no ser. O ser se transforma no nada ao mesmo tempo que o nada se transforma em ser, de forma que pensar em um deles já é pensar no outro, pois este “cair no outro” é algo tão incessante que não há forma de tê-los separadamente, a isso Hegel chama o devir: o constante nascer-morrer, que faz com que tanto o ser como o nada desapareçam e reapareçam um no outro. Assim, “o devir implica que o nada não permaneça como nada, senão que transite a seu outro, ao ser”<sup>203</sup> e vice-versa. Mas dessa dialética surge uma negação da negação, que se torna uma

---

<sup>201</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 108-109.

<sup>202</sup> WAHL, J. **Commentaires de la Logique de Hegel.** Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1959, p. 9.

<sup>203</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 109.

afirmação, ou seja, um positivo, que aqui na **Lógica** será anunciado como ser, nesse caso, o ser-aí<sup>204</sup> que surge do devir.

A realidade é dialética justamente porque “*em nenhum lugar, nem no céu nem na terra, há algo que não contenha em si ambos, o ser e o nada.*”<sup>205</sup> Assim, ser e nada têm um papel fundante, eles são o verdadeiro princípio da filosofia, nesse caso, de qualquer coisa, ambos explicitam o começo da ciência:

Posto que esta unidade de ser e nada está agora, de uma vez por todas, colocada na base como verdade primeira e constitui o elemento de tudo o que se segue, são exemplos de esta unidade, ademais do devir mesmo, de todas as ulteriores determinações lógicas: o ser-aí ou existência (*Dasein*), a qualidade e em geral todos os conceitos da filosofia.<sup>206</sup>

A defesa hegeliana da proposição de que ser e nada são o mesmo é, ao mesmo tempo, uma crítica àquela outra posição que pensa surgir daí um ser-aí e um nada determinado, o que neste momento é algo inviável, já que na Doutrina do Ser não há qualquer tipo de determinação, e se no decorrer do texto usamos o termo determinação para conceitos próprios da Doutrina do Ser o fizemos para evidenciar o processo de determinação que age na Lógica, ou seja, a dialética, mas daí não se pode deduzir que há algum conceito determinado nesse momento. Logo, não se pressupõe um ser ou um nada determinados, nem se chegará, nesse momento, a tais determinações, pois se está no âmbito do ser que está em relação ou mediação consigo mesmo, e

Um ser determinado, finito, é um ser tal que se refere a outro; é um conteúdo que está em uma relação de necessidade com outro conteúdo, com o mundo inteiro [...] as abstrações do ser e do nada deixam ambas de ser abstrações quando adquirem um conteúdo determinado.<sup>207</sup>

Por isso qualquer determinação somente se dará na Doutrina da Essência, onde o ser realmente aparece, se manifesta, se pondo como relação.

Passemos então a considerar a natureza do começo dialético da ciência, configurado na tríade ser-nada-devir, que, para Hegel, é uma verdade especulativa. Segundo o filósofo, a dificuldade sentida por alguns de seus opositores para compreender sua proposta de como deve começar a ciência,

---

<sup>204</sup> O ser-aí aqui exposto é referente ao *Dasein*, que recebe como outras traduções existência e ser determinado. Embora saibamos que Hegel não dá um sentido unívoco ao termo, elegemos a tradução ser-aí em nosso texto, por ser mais utilizado na tradução da lógica com que trabalhamos.

<sup>205</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 110.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>207</sup> Ibidem, p. 112-113.

se deve ao fato de que esses se baseiam em proposições tidas na forma de juízos, que não são aptas para expressar verdades especulativas<sup>208</sup>, pois os juízos se referem a identidades ou diferenças, “uma relação de identidade entre sujeito e predicado”<sup>209</sup>. O especulativo é dialético, trazendo à tona proposições que apresentam paradoxos e extravagâncias para quem não está familiarizado com tal método.<sup>210</sup> O especulativo não pode ser tido unilateralmente, pondo uma proposição como sendo mais verdadeira, ou com um maior valor de verdade que a outra, pois assim se elimina a dialética, que só ocorre pelo reconhecimento do valor das proposições.

Assim, embora se tenha criado uma identidade entre ser e nada por sua vacuidade, não se desprezou o fato de ambos terem estatutos próprios que os diferenciam um do outro, dessa forma Hegel apresenta uma premissa importantíssima ao devir, pois “no devir os dois se encontram como distintos; o devir existe só enquanto eles são distintos”.<sup>211</sup> E é este caráter de oposição, que conserva os valores de ser e nada, que faz da dialética o motor do processo.

Vê-se aqui uma mediação, ou forma como ocorre a mediação, já que nesse momento não ocorre nenhum tipo de determinação, relação, ou mediação de fato, já que o ser está em relação tão-somente consigo. A dialética do ser e do nada tem como resultado aquilo que Hegel chamará de ser-aí (*Dasein*): “Para o ser que é mediado, vamos conservar a expressão ser-

---

<sup>208</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 117-118.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>210</sup> Por isso, Hegel alerta: “A injustiça mais comum contra o pensamento especulativo, consiste em torná-lo unilateral, isto é, em salientar apenas uma das proposições em que pode resolver-se. Então não pode negar-se que esta proposição se encontre afirmada; *tanto quanto é exata a afirmação, outro tanto é falsa*, porque quando se toma uma proposição da esfera especulativa, deveria pelo menos ser tida em conta e declarada igual e juntamente a outra.” Ibidem.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 120. Hegel diz: “Desta maneira o resultado total e verdadeiro, que se chegou aqui, é o *devir*, que não é puramente a unilateral ou abstrata unidade do ser e do nada, senão que consiste no movimento seguinte: o puro ser é imediato e simples, portanto, é igualmente o puro nada, e a diferença entre eles *existe*, porém ao mesmo tempo *se elimina* e *não existe*. O resultado afirma, pois, também a diferença entre o ser e o nada, porém uma diferença apenas *entendida*.”

Se *entende* que o ser é antes, absolutamente, outro que o nada, e nenhuma coisa é mais clara que sua diferença absoluta, e nenhuma parece mais fácil de declarar. Porém, é igualmente fácil convencer-se de que isto é impossível e que tal diferença é *inexpressável*. *Os que querem obstinar-se na diferença entre o ser e o nada podem ser convidados a declarar em que consiste*. Se o ser e o nada tivessem alguma determinação, por cujo meio se diferenciariam, então, como se recordou, seriam um determinado ser e um determinado nada, não o puro ser e o puro nada tal como são, todavia, aqui. Sua diferença, portanto, é completamente vazia e cada um dos dois é da mesma maneira o indeterminado; a diferença, portanto, não subsiste neles mesmos, senão só em um terceiro, no *entender*.” Ibidem, p. 119.



aí”<sup>212</sup>. O *Dasein* pode ser tido como o ser-aí, ou como o transitar incessante do ser no nada e do nada no ser, ou seja, o devir tido como resultado é o ser-aí.

A mediação, a relação, é o elemento necessário para o surgimento da realidade, pois não basta a ela só o puro em-si do ser ou do nada. Hegel exemplifica assim tal exigência da relação: tomando a luz e as trevas, vemos que uma não pode subsistir sem a outra, pois é inconcebível que na pura luz, sem qualquer sombra, algo possa ser visto, da mesma forma que na pura treva nada veríamos, para algo ser visto se precisa de luz e treva. Qualquer um tomado somente em si mesmo representa nada mais que o vazio, assim como são ser e nada.

Transitar é a mesma coisa que devir; só que naqueles dois momentos, desde os quais se efetua o trânsito mútuo, são representados mais como repousando um fora do outro, e o transitar se representa como efetuando-se *entre* eles. Agora, onde e como se quer que se fale do ser ou do nada, tem que estar presente este terceiro; pois aqueles não subsistem por si, senão que existem somente no devir, neste terceiro.<sup>213</sup>

Como já fora mencionado, Hegel, ao falar do ser e do nada, que estão um fora do outro, está se referindo à teoria de Parmênides, na qual se está no repouso entre um e outro, ou seja, algo é ou não é. O devir se caracteriza em Hegel como o constante transitar entre um e outro, sendo o transitar aquilo que ele tem como um “terceiro”, cuja ação gera a identidade do ser e do nada, que “caem” um no outro incessantemente, se mantendo, assim, uma unidade que mantém a diferença entre ser e nada.

Em suas notas a esse momento da **Lógica**, Hegel irá criticar a posição de filósofos – como os eleatas e Espinosa<sup>214</sup> – que conceberam o ser-substância de maneira que desse não se pode sair o negativo ou o finito, se apresenta também a crítica à posição Jacob Boehme, que defende que não se pode passar do ser puro ao mundo, ao concreto, ao determinado, negando assim a síntese, pois ele não vê como aquilo que é em si inerte, o ser puro, possa oscilar e ganhar movimento por si mesmo para se desdobrar no mundo, no diverso.<sup>215</sup> Hegel mostra que tal posição (a de Parmênides e Espinosa) e tal crítica (Jacob), em se tratando de sua **Lógica**, não têm sentido, pois não se

---

<sup>212</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 119.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 109-110.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 121-134.

trata de um indeterminado que seja anterior ao determinado, ou de um universal que seja anterior ao particular, como se do simples nada algo viesse a existir ou ser, já que assim realmente se necessitaria de uma relação extrínseca (como na filosofia de Espinosa). Hegel pondera que em sua **Lógica** há uma relação intrínseca em seu começo. A máxima que o devir está em tudo não permite que se pergunte onde está e qual é o fundamento originário do mundo. Como Hegel, em sua dialética, imprime uma circularidade no todo da realidade não cabe perguntar com que começa o mundo, pois assim se pressuporia uma causa originária, o que não é o caso.

Isso porque há uma imediaticidade no ser e no nada<sup>216</sup>, uma falta ou vacuidade, motivo pelo qual transitam um para o outro, ou seja, um cai no outro de forma imediata, pois não possui sentido algum na unilateralidade, sendo somente na transição ou passagem.<sup>217</sup> Para fundamentar tal coisa, Hegel afirma ser a não consideração desse caráter intrínseco à realidade, que é a dialética do ser e do nada como começo, uma verdadeira contradição performativa. Para Hegel, isso é uma verdadeira violação do princípio de não-contradição(!):

Em qualquer expressão ou rodeio do entendimento que se introduza: quando se resiste contra a unidade do ser e do nada e apela ao que se apresenta, de maneira imediata, não encontrará, precisamente nesta experiência, nada mais que o ser-aí, o ser com um limite, ou uma negação, isto é, aquela unidade que recusa.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Ainda sobre a relação ser e nada: “Pode, todavia, observar-se, acerca da determinação constituída pelo transitar do ser e do nada um no outro, que este transitar tem que entender-se igualmente sem outra determinação reflexiva ulterior. É imediata e inteiramente abstrata, a causa da abstração dos momentos que, todavia, transitam, vale dizer, porque nestes momentos não se encontra, todavia, *posta* no ser, pese que na realidade o ser é essencialmente o nada e vice-versa. Não há que conceder, portanto, que se apliquem aqui mediações ulteriormente determinadas e que o ser e o nada se tomem em alguma relação particular. Aquele transitar não é, todavia, nenhuma relação. Não se pode admitir portanto que se diga: o nada é o *fundamento* do ser, ou bem, o ser é o *fundamento* do nada, o nada é causa do ser, etc., ou bem, que se possa transitar no nada só *com a condição* de que algo exista, ou inversamente transitar ao ser só com a condição [da existência] do não-ser.” HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica – tomo I**. Op. cit., p. 133.

<sup>217</sup> Como afirma Hegel: “Na pura reflexão do começo, tal como se a efetua nesta lógica com o ser enquanto tal, o trânsito está, todavia, oculto. Dado que o ser está posto só como imediato, o nada irrompe nele só de modo imediato. [...] neste [ser-aí] está posto o que contém e engendra a contradição, entre aquelas abstrações e, portanto, seu transitar.” Ibidem, p. 128.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 131. Tal afirmação gera certa surpresa aos críticos do sistema hegeliano que não consideram racional sua lógica dialética justamente por contradizer, segundo tais críticos, o citado princípio, e os surpreenderá mais ainda a enfática colocação de Noel: “Em seu sentido, o método hegeliano é evidentemente uma aplicação contínua do princípio de contradição.” NOËL, G. **La Logique de Hegel**. op. cit., p. 15.

Quanto ao nada Hegel salienta que ele não tem essência por si mesmo, pois, para Hegel, “o nada é apenas a ausência do ser, e assim as trevas são apenas a ausência da luz”.<sup>219</sup> Note-se que da mesma forma é o ser puro. No exemplo dado, o olho só vê o que está entre a treva e luz, pois algo para ser visto deve estar nessa relação de luz e sombra. Mostra-se assim a necessária relação de algo negativo com o positivo posto, tendo por modelo a relação ser-nada. Mas, salienta que, ao se passar para as coisas determinadas (frio-calor; luz-treva; etc.), não se trata mais de um nada em geral, mas daquilo que Hegel chama negações determinadas.

O princípio dialético aparece como algo inegável ao se contemplar o mundo, a assertiva de que é só pela relação, pelo trabalho do negativo, onde ser e nada estão em tudo, que algo vem a ser e se mantém, pode ser tida como uma “verdade filosófica”, se nos é permitido dizer isso, por isso Hegel critica veementemente aos que vêm nisso “algo trivial” e sem importância, ou seja, aqueles que tendem a manter separados o sujeito e o objeto, pensando unilateralmente.

Ambos ser e nada são para Hegel, enquanto momentos em si, meras abstrações, e através de sua dialética não se põe nenhuma existência ainda. Por isso Hegel rechaça a idéia do nada como começo:

Nada pode ter um começo, tanto se existe como se não existe; pois se existe não inicia primeiramente; porém, se não existe, tampouco inicia. – Se o mundo ou algo qualquer tivesse que haver começado, teria então que haver iniciado no nada, porém no nada não há um começo – ou melhor, o nada não é um começo –; pois o começo inclui em si um ser, porém o nada não inclui nenhum ser. O nada é apenas o nada. Em um fundamento, em uma causa, etc. (se se determina assim o nada) se encontra contida uma afirmação, um ser. – Pelo mesmo motivo não pode sequer cessar de existir algo. Pois então deveria o ser conter o nada, porém o ser é apenas ser, e não o contrário de si mesmo.<sup>220</sup>

A crítica hegeliana recai sobre todos aqueles que não concebem a relação dialética na qual não há separação entre ser e nada, ser e nada são inseparáveis. Hegel salienta que por mais que se tente separá-los sempre se explicita mais a dialética dessa relação: “a representação deixa valer um começar e um cessar de existir como determinações igualmente verdadeiras, e, com isto, já admite de fato a inseparabilidade do ser e do nada”, pois, “não

---

<sup>219</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 132.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 134.

se dá absolutamente nada que não seja uma situação intermediária entre o ser e o nada”.<sup>221</sup>

Esse processo será por nós agora exposto, de maneira bem resumida, por meio de uma apresentação da Doutrina do Ser, principalmente do momento da Qualidade, no qual se dá esse desenvolvimento da categoria básica do ser puro, culminando em uma tomada de consciência de que esse ser em si não se basta, é insuficiente, nos possibilitando compreender as conseqüências de se partir desse princípio autofundante, e apreender esse ritmo dialético proposto pelo sistema hegeliano.

---

<sup>221</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 134.

### 3º CAPÍTULO

#### A dialética do começo na Doutrina do Ser – O momento da Qualidade

Nessa parte de nossa dissertação, buscaremos analisar o desenvolvimento especulativo do ser, que Hegel apresenta em sua exposição da Doutrina do Ser, especificamente seu primeiro momento, a Qualidade.<sup>222</sup>

Todas as categorias que constituem o desenvolvimento do ser<sup>223</sup> se realizam por efeito do devir, aliás, se poderia dizer que toda a filosofia de Hegel é uma filosofia do processo ou do devir.<sup>224</sup> A primeira determinidade do ser como pensamento determinado por seu devir é a qualidade; nela, mediante o princípio dialético contido na contradição entre ser e nada, cada momento do desenvolvimento do ser se nega a si mesmo dentro de si mesmo. O movimento dialético conduz da qualidade à quantidade, e, logo após, à medida, que é a verdade da qualidade e da quantidade, unidade na qual toda mudança quantitativa indica simultaneamente uma mudança qualitativa. Assim, “a Doutrina do Ser liberta estas categorias, determina pelo método dialético seu significado exato e o seu encadeamento necessário”<sup>225</sup>, sendo uma verdadeira determinação progressiva do ser-em-si.

Buscaremos agora uma exposição dos principais momentos do desenvolvimento do ser na esfera da Qualidade na Doutrina do Ser, melhor forma de demonstrar o desenvolvimento imanente do ser, conseqüência da proposta hegeliana do começo absoluto. Assim nos atenhamos agora a esse primeiro momento do projeto arquitetônico de uma ciência da lógica.

---

<sup>222</sup> Esse é o momento da Lógica que fora mais revisado por Hegel, já que além das três edições da *Enciclopédia* (1817-1826/27-1830), a própria *Ciência da Lógica* sofreu uma revisão, a edição reformulada da Doutrina do Ser de 1832, da qual Inwood nos informa que “Em 1831, Hegel completou uma versão consideravelmente revista e ampliada da ‘Doutrina do Ser’, mas não teve tempo de rever o resto da CL. O Prefácio da segunda edição é datado de 7 de novembro de 1831, apenas uma semana antes de sua morte em 14 de novembro desse ano. Essa edição foi publicada em 1832 e de novo em 1834-1835 nas *Obras póstumas*.” INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 61.

<sup>223</sup> “Hegel assume o termo “ser” (Sein) em três diferentes extensões do significado: 1) como início do processo lógico (tese da primeira tríade), 2) como título do primeiro capítulo da categoria da *qualidade*, 3) como objeto de todo o primeiro livro da *Lógica*, que se divide em lógica do ser, da *essência*, e do *conceito*”, sendo este último nossa questão. ROVIGUI, S. V. **História da Filosofia Moderna – Da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 730.

<sup>224</sup> Cf. TIMMERMANS, B. **Hegel**. Op. cit., p. 21.

<sup>225</sup> NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 23.

### 3.1. A Qualidade: O ser-aí como resultado da dialética ser-nada-devir

Sendo a primeira determinação do ser, a qualidade pode ser expressa nos seguintes termos: é a determinidade enquanto tal, idêntica com o ser, de modo que uma coisa deixa de ser o que é, quando perde sua qualidade, ou seja, a determinidade, separada em si mesma, como determinidade essente, é qualidade, algo totalmente simples e imediato. Qualidade é ser algo, e o ser é o primeiro que se estuda, o absoluto imediato e universal, já o algo somente surge quando se limita ao ser mediante uma determinidade ou qualidade: a de ser azul e não de outra cor, a de ser uma casa e não outra coisa, a de ser presidente e não ter outro posto etc., quer dizer, mediante uma limitação qualitativa. Porém, se note que a proposta hegeliana de começar pela qualidade contrasta com a apresentação das categorias em Kant<sup>226</sup> que começava pela quantidade.<sup>227</sup>

Dessa forma, esse primeiro momento, o da qualidade, é constituído pelas subcategorias de ser-em-si, ser-aí e ser-para-si, sendo a qualidade a unidade desses três momentos, ela é o que determina o caráter de uma dada realidade como distinta radicalmente de uma outra. Assim, sigamos o percurso hegeliano, com a pretensão de nele apreender como se dá o desenvolvimento dialético-especulativo do conceito de ser nesse momento do processo.

---

<sup>226</sup> Cf. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Op. cit., p. 136-137. Hegel não só trabalha com o quadro de categorias descritas por Kant, como amplia esse quadro – em Hegel as categorias são mais de sessenta –, propondo que essas categorias são concebidas como dedutíveis umas das outras e reduzíveis umas as outras, graças ao método dialético.

<sup>227</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 102. Sobre a tábua das categorias de Kant diz Höffe: “Desde os começos do debate em torno de Kant, é criticada a tábua dos juízos como princípio de dedução metafísica. A tábua das categorias é considerada como não fundamentada realmente, segundo a objeção especulativa de Fichte e de Hegel, ou como dependente da situação histórica da lógica ou até da estrutura do idioma de Kant, ou ao menos do tipo lingüístico, o indo-germânico, ao qual pertence o alemão. Kant propõe de fato uma tábua de juízos que ele explica, mas não fundamenta detalhadamente, e extrai, em princípio, da lógica formal de sua época.” HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 89-90. O que é assim esclarecido por Hegel: “normalmente a determinação da quantidade é apresentada antes da qualidade, e isto – como na maioria dos casos – sem maior fundamento. Já foi mostrado que o começo se realiza com o ser enquanto tal, por conseguinte, com o ser qualitativo. A partir da comparação da qualidade com a quantidade se evidencia facilmente que aquela, segundo a natureza é a primeira. Pois a quantidade é a qualidade que já se tornou negativa; a grandeza é a determinidade que não é mais idêntica ao ser, mas [que é] já diferente dele, a qualidade tornada indiferente e superada. Ela engloba a mutabilidade do ser sem que a coisa mesma, o ser, do qual ela é determinação, seja mudada por ela; [isto] porque a determinidade qualitativa, por sua vez, é idêntica ao ser, [ou seja], não o ultrapassa, se encontra ainda no interior do mesmo, mas é seu caráter limitativo imediato. A Qualidade é, por isto, enquanto determinidade imediata, a primeira e com ela deve se dar o começo.”

No decorrer de nosso trabalho evidenciamos a dialética do começo, da qual derivou o conceito de ser-aí: do devir, na passagem ou transitar que há entre ser e nada, que estão numa relação de nascer/morrer constante, emerge um *Daseiendes*, ou seja, um algo que possui caráter determinado em virtude de um contraste com outros algos dotados de caráter diferente.<sup>228</sup> E é da oposição do algo com outros algos no ser-aí que se encontra a qualidade: “Hegel afirma então que a qualidade do ser (o que o determina, o define intrinsecamente) é a de não estar jamais fixo de uma vez por todas, mas sempre em devir, em passagem”.<sup>229</sup>

A qualidade, no ser-aí, 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 algo que sofre mediação de um outro. O algo não pode ser pensado sem sua relação a outro, se tornando então ser-para-outro. O algo passa a ser o essente-em-si e o ser-para-outro; o outro é como um tipo de extensão do ser-aí, do algo. Segundo Timmermans, o

ser-aí depende fundamentalmente dos contornos ou das limitações que o outro me determina do exterior. Hegel dá um nome bem preciso a essa forma particular de ser-aí percebida ou definida a partir do exterior: ele a chama ser-para-um-outro (*Sein-für-Anderes*).<sup>230</sup>

Por isso, algo, ao se afirmar, estabelece uma diferença, uma negação a outro, ainda que esta se dê numa relação interna. É justamente esse se colocar frente a outro que dá origem ao que Hegel denominou primariamente realidade.<sup>231</sup> A realidade é, é a verdade, mas a verdade essencialmente

---

<sup>228</sup> Cf. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, Op. cit., p. 128.

<sup>229</sup> TIMMERMANS, B. **Hegel**, Op. cit., p. 49.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>231</sup> “*Realität*, em Hegel, tem dois sentidos. O primeiro, correspondente ao habitual contraste com *ideal*, está associado a *Dasein* e próximo de ‘qualidade’, exceto que contrasta com ‘negação’, embora, como qualidade, envolva essencialmente negação. Nesse sentido, argumenta Hegel, podemos falar da realidade, ou realização de um plano ou intenção, do corpo como realidade da alma, do direito como realidade da liberdade, e do mudo como a realidade do conceito divino. (*Realität* está, nesse caso, próximo do ser-aí, do *Dasein*). No segundo sentido, *Realität* tem caráter de avaliação, como em ‘um filósofo real’; nesse caso, não é equivalente a *Dasein* e não contrasta com *ideal*; indica a ‘concordância do Algo, do *Daseiendes* com seu conceito’, e está próximo do que se entende por ‘efetividade’ (Enc. I, §91A)”. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, Op. cit., p. 129. *Wirklichkeit*: “A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior.” O que no glossário contido na edição de Ripalda da **Filosofia Real** é apontado como o termo que possui um sentido dinâmico e existente, frente a formalidade e abstração de *Realität*: “A qualidade, enquanto determinidade essente, em contraposição à negação – nela

racional; e a razão não é esquema ou dever ser<sup>232</sup>, ela é o que é real, o que é concretamente existente, por isso a realidade é a qualidade, mas enquanto determinidade essente, em contraposição à negação – que está nela contida, mas que é diferente dela; assim a realidade é qualidade, ser-aí –, portanto implica também o momento do negativo, e só por meio dele se determina. Pela realidade se conclui que a negação é também ser-aí, é algo, sendo uma forma do ser da qualidade, embora de início seja tida como um diferente dele, um ser-outro dele, marcando assim o caráter de ser-para-outro que o algo possui como sendo uma extensão sua.

A passagem a outro é, por conseguinte, efetivamente uma determinação intrínseca do algo; como o ser puro altera-se imediatamente em nada, o puro algo devém imediatamente o outro puro ou absoluto. A verdade está, por conseguinte, nem no algo, nem no outro, mas na passagem mesma: o algo é determinado essencialmente conforme o ser outro, outro absolutamente, conseqüentemente outro que ele.<sup>233</sup>

O algo então se configura como a fusão de ser e determinidade, ou seja, de ser e negação, se configura como outro de um outro, o ser que atrai e repele ao mesmo tempo. O algo é fronteira, é limite, é confim, e é somente em e por seu limite que o algo é o que é. Esse outro que o algo se defronta, como já aludido, é ainda seu próprio momento, pois ele é também um algo que reconhece noutro algo um seu outro. O algo traz em si um limite qualitativo que lhe confere finitude e mutabilidade, pois como a qualidade se dá no campo do finito, da natureza, e nunca no campo do espírito<sup>234</sup>, já é pressuposto que o algo está submetido à alteração, e é essa mutabilidade e finitude que o ser-aí traz em si que constitui seu conceito.

É no limite, que constitui para o algo sua própria qualidade ou determinidade, que surge o impulso ou dever de ir mais além e realizar a própria determinação sem limitação alguma. Porém, nesse intento de ir mais além da finitude se permanece no dever-ser, sempre se esbarra com o limite.

---

contida mas diferente dela (Enc. I, §91)”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Filosofia Real**. Tradução de J. Maria Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 441.

<sup>232</sup> O que vai de encontro a proposta hegeliana, já que “Hegel associa o dever ser às noções de Limite, Restrição e Finitude: uma restrição é essencialmente algo que deve ser superado e, inversamente, se algo deve ser o caso, isso implica uma restrição ou obstáculo que precisa ser superado. Assim, o dever ser é, para Hegel, não só um dever moral, mas é uma característica de qualquer regressão infinita”. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, Op. cit., p. 98.

<sup>233</sup> NOËL, G. **La Logique de Hegel**. Op. cit., p. 27.

<sup>234</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 186-187.



Por conseguinte, essa não pode ser a última palavra da realidade. Nem tampouco podemos pensar, segundo Hegel, que esse possa ser o limite do pensar, pois a razão e o pensar alcançam o universal e vão mais além de qualquer limite. O dever-ser é um intento falido de ir mais além do limite, porque torna a encontrar de novo sempre com o limite, dado que limite e dever-ser se implicam mutuamente.

O finito é uma contradição em si, sendo sua natureza o superar dialético dessa contradição. Para Hegel toda realidade finita tende a se converter numa infinitude, justamente porque o finito em si mesmo não é, e enquanto não-ser é redutível ao ser.<sup>235</sup> Sendo negação de si, ele anseia pela solução dessa contradição, pela negação dessa negação, e isso nos deve levar a um ser afirmativo, ao outro do finito, ao infinito. É esse se alterar constante do algo que o faz cair no que Hegel denominou de má ou negativa infinitude. O problema desse tipo de infinitude é que ela não mantém qualquer tipo de relação com a finitude; diferente do verdadeiro infinito que só é verdadeiro porque se relaciona com os finitos, e estes com ele. Tal erro, para Hegel, foi tido por filósofos como Espinosa e Leibniz, que negaram o finito para afirmar o infinito. O que Hegel propõe é o suprassumir do finito pelo infinito, mas a má infinitude exprime apenas o dever-ser do suprassumir do finito, quando, na verdade, o verdadeiro infinito consiste em um processo de estar junto de si mesmo por meio desse outro (o finito), em outras palavras, chegar a si mesmo por meio do finito.

Hegel critica a visão dualista, que tende a querer separar totalmente o finito do infinito, como se fossem dois pólos: um do lado de cá e aquém (finito) e outro do lado de lá e além (infinito), o que acaba por estabelecer duas coisas autônomas por si mesmas e que estabelecem limites uma a outra. Ora, isso gera um problema que descaracteriza a ambos, pois não se pode conceber um infinito particular que seja limitado por um outro particular, no caso o finito, que acaba tendo a mesma dignidade de consistência e autonomia que o infinito, isso é absurdo<sup>236</sup>, pois como afirma Oliveira,

---

<sup>235</sup> Cf. BORNHEIN, G. A. **Dialética – teoria e práxis: Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética**. 2ª ed. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983, p. 63.

<sup>236</sup> O que Hegel já exprimiu em um artigo publicado no Jornal Crítico de Filosofia, editado juntamente com Schelling, sob o título “**Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**”, onde escreve: “Essa contradição é justamente a que o senso comum sempre encontrará na filosofia; o senso comum põe o Absoluto exatamente no mesmo nível que o finito e estende ao

a relação entre as duas categorias [finito e infinito] não é simétrica, uma vez que o infinito abarca o finito, e para Hegel essa unidade de finito e infinito já é sempre pressuposta mesmo quando negada, o que faz com que a autonomia do finito seja ilusória.<sup>237</sup>

O finito não é em si e para si, pois ele é o transitório e não o absoluto; e o infinito não é algo finito, ou seja, que tenha um limite. A saída de Hegel para se pensar a finitude e a infinitude verdadeira é a de que a primeira seja momento da segunda, momento que nela foi suprassumido, não como algo que deve ser, mas como algo que se efetiva. O finito e seu outro, o infinito, são momentos de um processo: o infinito verdadeiro, que compreende em si a ambos, assim como o devir compreende em si ser e nada. Assim esses dois momentos, o finito e o infinito, nas palavras de Hegel, constituem um movimento de retorno a si por meio de sua própria negação, por meio da mediação que é a negação da negação:

O infinito tem o duplo sentido de ser *um* daqueles dois momentos – e assim ele é o mal-infinito –, e de ser o infinito no qual aqueles dois, ele próprio e seu outro, são apenas momentos. Como, portanto, o infinito está de fato presente, reside no fato dele ser o processo no qual ele se reduz a ser apenas uma de suas determinações frente ao finito, e, com isto, dele próprio ser apenas um dos finitos e suprassumir esta sua diferença em relação a si mesma até a afirmação de si e, ser através desta mediação como *infinito verdadeiro*... Este infinito enquanto ser-que-retornou-a-si, relação de si consigo mesmo, é ser, porém, não ser abstrato e carente de determinação, pois ele está posto como negando a negação, ele é com isto, também, ser-aí, pois ele contém a negação em geral, consequentemente a determinidade. Ele é e está aí presente, atual.<sup>238</sup>

Pois a razão especulativa compreende que finito e infinito são inseparáveis, que a finitude é em si mesma um ir mais além de si, o infinito lhe é imanente, incitada pela negatividade e a contradição de seu próprio ser, e que a verdade é esse processo, no qual ambos, o finito e o infinito, são momentos. O verdadeiro infinito é o infinito da razão, que não é como uma reta que prossegue sem fim, mas como um processo circular que encontra a si mesmo no outro, ou seja, o verdadeiro infinito traz as marcas do próprio

---

Absoluto as exigências formuladas para o finito.” HEGEL, G. W. F. **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**. Tradução (da tradução francesa de Jean-Marie Lardic) de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 51.

<sup>237</sup> OLIVEIRA, M. A. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. Op. cit., p. 218.

<sup>238</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Lógica – tomo I**. Op. cit., 189-190.

processo dialético. Hegel terá essa determinação como a verdadeira infinitude, pois algo, em seu passar para outro, só vem a se juntar consigo mesmo, e, assim como ocorre com a negação, a alteração somente se encontra no finito, pois é ele que é o outro; já o infinito se configura como o outro do outro, se restaurando como negação da negação, como afirmativo, ou seja, o ser que se restabeleceu a partir da limitação. Nas palavras de Lardic:

É preciso que a negação seja a do infinito por si mesmo, para que este último não seja reduzido a um outro que não ele, é preciso que a identidade seja a da identidade e da diferença.<sup>239</sup>

Esse infinito que tudo compreende é propriamente a categoria de realidade (*Realität*), já não como categoria do finito, senão da razão especulativa. Só nele alcança o finito sua realidade, pois tomado independentemente é meramente ideal. Esse conceito de verdadeiro infinito é o conceito básico, ou a condição de toda filosofia, já que, segundo Hegel, toda filosofia é essencialmente um idealismo.<sup>240</sup>

O verdadeiro infinito se apresenta primeiramente como ser-para-si ou uno, ou seja, o ser que define seus próprios limites e determina suas próprias propriedades. Ele é autodeterminado, o ser contido em si mesmo. É no ser-por-si-mesmo que a independência do ser é assegurada como totalmente justificada, pois ele é autosuficiente, o contido em si mesmo. Há aqui uma transição que marca o fechar de mais um dos ciclos dialéticos, um retorno ao ser, expresso assim por Hegel,

Enquanto superar da finitude, ou seja, da finitude enquanto tal e igualmente da infinitude apenas negativa e que apenas se lhe defronta, é este retorno dentro de si, relação consigo mesmo, ser. Dado que neste ser há negação, ele é *Dasein*; porém, dado que ela, além disso, é essencialmente negação da

---

<sup>239</sup> LARDIC, J.-M. **A contingência em Hegel**. In: HEGEL, G. W. F. **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**, Op. cit., p. 88.

<sup>240</sup> Na determinação de *idealidade*, Hegel expressa aquilo que funda a diferença entre o finito e o verdadeiro infinito, possibilitando-o: “a proposição de que o finito é ideal, constitui o idealismo”, que consiste basicamente em não reconhecer o finito como um verdadeiro existente. A idealidade é a negação que se encontra como a *verdade* do finito, ou seja, faz parte da natureza do finito o seu transitar para o infinito, já que este se encontra no *infinito verdadeiro*, quer dizer, como uma determinação, um conteúdo. Assim como o ser-aí foi caracterizado pelo momento da realidade, o ser-para-si será caracterizado pela idealidade, ainda que a razão especulativa não faça distinção entre real e ideal, tendo ambos como uma unidade, “A idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito de idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade, posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência da Logica – tomo I**. Op. cit., p. 197; Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas - a Ciência da Lógica**, Op. cit., p. 193-194.

negação que se relaciona consigo, ela é o *Dasein* que é denominado ser-para-si (*Fursichsein*).<sup>241</sup>

### 3.2. O Ser-para-si

É no ser-para-si que se expressa a realização plena de uma determinada realidade, realidade essa que tem alcançado uma característica própria em relação às demais coisas. Como escreve Hegel:

No ser-para-si a diferença entre o ser e a determinação ou negação se encontra posta e igualada; qualidade, ser outro, limite, tal como realidade, ser-em-si, dever ser, etc. – são as figurações imperfeitas da negação no ser, como aquelas onde se encontra, todavia, na base a diferença dos dois. Porém, enquanto na finitude a negação tem transitado à infinitude, na posta negação da negação, ela é a simples referência a si mesma e, portanto, é em si mesma a igualdade com o ser – o absoluto ser determinado.<sup>242</sup>

É justamente esta diferenciação de si para com outro que faz uma realidade qualitativamente distinta de outra. E uma determinada realidade só alcança a plenitude de si – o desenvolver pleno de suas determinações, sua máxima concretude ontológica – quando tem alcançado o estado de realidade para-si. É nesse momento que a coisa se constitui como uma, como uma coisa diferenciada e distinta, pois ser uma realidade própria, unitária, é o que qualifica uma realidade. Por isso, a determinação de qualidade é mais que uma expressão teórica da realidade, ela é um momento constitutivo desse ser: o momento pelo qual uma realidade é esta e não outra; é o ser-para-si dela internamente qualificado e especificado, pois, como diz Hegel, logo no início desse momento da Doutrina do Ser, “no ser-para-si está cumprido o ser qualitativo”.<sup>243</sup>

Hegel inicia este terceiro momento da qualidade expondo duas vertentes do ser-para-si: a de ser relação consigo, o que ainda lhe atribui uma imediatez, e a de ser relação do negativo para consigo, que é o essente-para-si ou o ser uno. O ser-para-si é o uno, ou seja, o uno no qual não há diferença, pois esta já foi superada, o uno excluiu de si o outro, a diferença. Sendo a consumação da categoria da qualidade, traz em si tanto o momento do ser puro quanto o momento do ser-aí, logo, ele é tanto o ser puro enquanto imediato, como o ser-

---

<sup>241</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I.** Op. cit., p. 192.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>243</sup> Ibidem.

aí quanto sua determinidade, porém sua determinidade não está mais na esfera do finito, mas do infinito, já que a alteração e a mudança, que configuram a diferenciação, foram suprassumidas no infinito, no próprio ser-para-si. Notemos que, ao dizer que o ser-para-si ainda é imediaticidade, Hegel nos alerta mais uma vez que ainda estamos no momento indeterminado do ser, no qual ainda não foi posta nenhuma determinação.

Nesta passagem de elaboração do conceito, Hegel fala da repulsão e da atração, do uno e do múltiplo, ou seja, da unidade de contrários responsável pelo desenvolvimento do ser-para-si. O uno é um essente-para-si que se exclui de si mesmo para se pôr no múltiplo. Pela repulsão o uno se mostra incompatível consigo mesmo numa relação negativa, em que se repele a si mesmo e se põe como muitos unos, ou seja, como múltiplo. Essa relação do negativo para consigo é a própria relação do uno para consigo mesmo, pois este uno ao se diferenciar de si, no objetivo de se afirmar como para-si, engendra em si uma repulsão. Porém, esse diferenciar do uno para consigo não põe um outro de si, como ocorre na relação ser e outro do ser-aí, mas sim vários unos igualmente essentes-para-si, possuidores da mesma condição: ser uno. Cada um desses unos tanto repele como é repelido.<sup>244</sup>

Porém, antes entendamos de onde vêm os muitos. O entendimento, segundo Hegel, tende a ter o uno como saído dos muitos, do múltiplo, mas, segundo o conceito, o que ocorre é o contrário. O uno surge como o pressuposto do múltiplo, pois faz parte do pensamento que é o uno se pôr a si mesmo como o muitos.<sup>245</sup> O uno é, também, essencialmente relação, mas é

---

<sup>244</sup> O que Hegel já havia notado como sendo o grande feito da dialética platônica, pois expõe uma questão primordial ao sistema hegeliano: como chegar a síntese dialética sem apreender a simultaneidade da identidade e da diferença, do ser e do não-ser, do finito e do infinito? No **Parmênides** essa questão está presente ao se analisar o uno e o múltiplo: “Cada um é Uno, mas também é Múltiplo; ele tem muitos membros, órgãos, propriedades [...] é Uno e também Múltiplo. Assim, simultaneamente diz-se de Sócrates que ele é Uno, igual a si mesmo, e também Outro, desigual para consigo. Aí se dá uma visão, uma expressão que se encontra na consciência comum. Ele é Uno, admite-se, mas, sob outra relação, é também um Múltiplo, e assim se deixam ambos os pensamentos caírem um fora do outro. Ora, o pensamento especulativo consiste em reunir os pensamentos; reuni-los, é isso o que importa. Essa reunião dos diferentes [Ser e Não-ser, Uno e Múltiplo] [efetuada] de tal maneira que simplesmente não haja passagem de um para outro, eis o que há de mais profundo e de verdadeiramente grande na filosofia platônica.” HEGEL, G. W. F. **Lectures on the History of Philosophy – Vol. I**. Op. cit., p. 67-68.

<sup>245</sup> “O uno é tanto princípio como origem, sentença fundamental e fundamento essencial. O múltiplo deriva do Uno, tanto no sentido da fundamentação como no da gênese.” OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da Fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. Op. cit., p. 60.

uma relação de si a si mesmo, é relação negativa que repele a si mesmo e não a um outro de si, sendo o uno o que repele, o que exclui. Portanto, é na repulsão que ocorre o momento do ser-para-si, no qual o uno é mais o se excluir de si mesmo e o se pôr como múltiplo, gerando uma repulsão recíproca entre os vários unos, ou, como Hegel diz, um excluir recíproco.<sup>246</sup> Mas não se entenda um excluir unilateral de um uno em relação a vários outros unos (externos a ele), como se estes constituíssem um diferente, todos são repelentes e repelidos, pois cada um dos muitos são eles mesmos um uno. Cada um dos muitos é o que é o outro, diferentemente do que ocorre no devir, que é transitar entre ser e nada, o uno se converte sempre em outro uno, ele é referencia a si mesmo. Cada um é uno ou, também, uno dos muitos, são uma só e a mesma coisa, exercendo um comportamento negativo entre si, relação de uns com os outros, ou seja, exercendo uma repulsão, que Hegel definirá como “o próprio sair-de-si do uno”.<sup>247</sup> Porém, porque são também unos aqueles com os quais o uno se relaciona nesse repelir, acaba ele se relacionando tão somente consigo mesmo, afirmando Hegel que a “repulsão do uno desde si mesmo é a explicação do que o uno é em si”.<sup>248</sup>

Gera-se assim uma relação, também recíproca, de atrair para si os muitos. Como cada um dos muitos dessa repulsão é um uno que atrai para si os muitos outros unos por sua equivalência, surge daí o segundo momento dessa ação do uno para consigo: a atração. A atração surge como negação dessa relação abstrata, o ser-para-si é o ser que se afirma como idêntico a si e diferente de todo outro, excluindo de si qualquer tipo de diferença, ou seja, excluindo o outro de si. Como uno, o ser-para-si mantém uma relação de repulsão-atração com o múltiplo. Ao se repelirem cada um dos muitos se afirma como uno, o que causa uma atração do uno consigo mesmo, já que cada um se afirma como uno em relação aos demais. Na verdade, é o próprio uno se relacionando consigo mesmo, a própria estrutura do ser-para-si, carente-de-diferença, ou nas palavras de Hegel, “o pôr da indistinção subsistente dos unos”.<sup>249</sup> Cada um dos muitos que formam o múltiplo é também um uno, logo o uno também é atração para com os muitos de si, cada uno é o que é também o

---

<sup>246</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 215.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 222.

seu outro, há um vínculo entre o múltiplo e o uno. Logo, por mais que o múltiplo surja da repulsão, ele traz em si o momento da atração, da unidade, da relação mútua e necessária, sendo que cada um é uno ou, também, uno dos muitos, logo, são uma só e mesma coisa, um uno único.<sup>250</sup>

A repulsão se configura como aquele trabalho do negativo, como diz Hegel, o comportar negativo dos muitos entre si, mas que não é nada sem a atração, logo o ser-para-si é, na verdade, repulsão-e-atração. Com essa identidade na diferença o ser-para-si, antes tido somente como o excluir do outro de si, se suprassume, atingindo o momento do ser-determinado-em-si-e-para-si, que é o passar da qualidade para a quantidade, pois o uno foi tratado como uno que traz em si uma pluralidade indiferente. É verdade que o ser-para-si teve como primeiro momento o uno, que antes era tido como qualitativo, mas, na dialética do ser-para-si, o uno se altera a si mesmo mais uma vez – não como ocorreu no algo, como uma alteração impotente e instável –, se nega como múltiplo, como ser relacionado consigo mesmo, repelindo o seu outro. Essa repulsão recíproca resulta numa nova má infinitude, na qual se multiplica a si mesmo, sendo cada termo um para-si; e a síntese do uno e do múltiplo culminou no momento da repulsão-e-atração, suprassumindo ao ser-para-si e, ao mesmo tempo, suprassumindo a qualidade na totalidade de seus momentos: a qualidade se torna o ser indiferente á determinidade, ela se torna quantidade. Passagem assim expressa por Röd:

No ser-para-si está contida a relação do uno com o múltiplo; isto não deve ser entendido no sentido da relação de uma coisa com muitas coisas; trata-se antes, de que o conceito do uno, em virtude de estar determinado pela negação da pluralidade, é um conceito relacional, a partir do qual se pode obter, por análise, o conceito de pluralidade, mais exatamente: de muitos unos. A relação do uno com os muitos unos é a quantidade.<sup>251</sup>

A seguir apresentamos a passagem da qualidade à quantidade, que é a segunda categoria lógica-ontológica constitutiva a que Hegel tem que remeter para dar conta da estrutura do ser. Trabalhar a passagem dessa à medida, e culminar mostrando o trânsito à essência, em nossa opinião, é necessário para dar por exposto o processo que o ser puro percorreu até chegar ao estágio no qual deixará essa esfera na qual era relação tão-somente a si, entrando na

---

<sup>250</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 221.

<sup>251</sup> RÖD, W. **Filosofia Dialética Moderna**. Tradução de Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da UnB, 1984, p. 186.

esfera própria da mediação, da reflexão e relação, na Doutrina da Essência, onde se determinará e rumará a completude na lógica subjetiva da Doutrina do Conceito.

### 3.3. Passagem à Quantidade

O ser-para-si contém em si a relação do uno com o múltiplo, o que não deve ser entendido no sentido da relação de uma coisa com muitas coisas, se trata antes do conceito do uno, que, em virtude de estar determinado pela negação da pluralidade, é um conceito relacional, a partir do qual se pode obter o próprio conceito de pluralidade, mais exatamente, de muitos unos. E essa relação do uno com os muitos unos é a quantidade. A quantidade é o superar do ser-para-si, ou seja, é o momento em que aquilo que uma coisa é, sua qualidade, é indiferente, sendo suprassumida por outro modo do ser absoluto. A qualidade, em geral, se converteu em quantidade através do ser-em-si-para-si, que, ao estar relacionado somente consigo, deixa de ser uma qualidade determinada e passa a ser um uno que, ao se repelir, gera outros unos ao lado de si mesmo. O uno que voltou a si, e que na sua passagem à multiplicidade dos unos, pensando se livrar de seu limite – sua alteridade –, irá assumir em si mesmo a sua condição de ser um entre muitos. A relação se dará, então, como repulsão e atração entre este uno e os outros unos. Por isso, a quantidade é “a aceitação pura e simples de uma pluralidade de unos mutuamente independentes e puramente numéricos”.<sup>252</sup>

Sendo a categoria de quantidade compreendida como uma necessária evolução da categoria do ser, pois marca uma característica determinada do ser, ela pode ser compreendida, de acordo com o sistema especulativo hegeliano, como um atributo do absoluto em uma de suas múltiplas fases de manifestação. Entretanto, se definíssemos o Absoluto meramente como quantidade, isso representaria, com certeza, uma concepção unilateral e excessivamente limitada do mesmo; mas se, ao contrário, omitíssemos tal

---

<sup>252</sup> LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Op. cit., p. 88.



determinação, a idéia do absoluto careceria de um elemento estrutural essencial.<sup>253</sup>

Notemos que a passagem do qualitativo ao quantitativo que está prestes a se realizar implica uma vez mais uma dupla negatividade: negatividade do ser-aí, uma vez que se busca distinguir um movimento de outro; negatividade do para-si, uma vez que se colocam em evidência determinações indiferentes à qualidade do ser, separadas dele.<sup>254</sup>

Para Hegel, a quantidade é uma negação dialética da qualidade, ou seja, a qualidade convertida em negativa, tendo como seus momentos: a quantidade pura, o quanto [quantidade determinada] e a infinitude quantitativa. De modo geral, Hegel diz que a quantidade nos fornece a representação da determinidade indiferente, a determinidade que não é mais uma com o ser, senão que é diferente dele. Ela implica a mutabilidade do ser, sem que a coisa mesma – o ser que é –, seja modificada por ela. Na qualidade uma coisa sempre permanece o que é, porém, no momento em que tal qualidade transita à quantidade, o ser que era idêntico ao ser da coisa passa a conter uma determinidade indiferente exterior. Pela quantidade uma coisa varia, pode ser mais ou menos; o ser pode variar pela determinidade da grandeza, ainda que a coisa mesma permaneça na sua determinidade própria, que é, antes de tudo, qualitativa.

A quantidade é então a determinidade que tem voltado a si mesmo indiferente ao ser, é o ser-para-si que é absolutamente idêntico com o ser-para-outro, a repulsão dos muitos unos, que imediatamente é também não-repulsão, ou seja, é atração e continuidade deles. Hegel, ao falar da quantidade, começa com a indiferença dessa em relação à qualidade. Pois se pôs um limite que é a indiferença do ser-para-si em si mesmo e de um algo frente a ele, constituindo a determinação quantitativa dele. Surge a idéia de quanto, que é ainda uma determinação indiferente, ou seja, que passa além de si mesma, sendo exterior a si, a qual, se negando a si mesma, cai no progresso infinito, pois se caracteriza como um ser-outro de um ser-outro. Tal quanto infinito é a determinação indiferente que já é suprassumida, e é nela que se dará a restauração da qualidade, pois essa sua característica de ser exterior a si

---

<sup>253</sup> Cf. HIBBEN, J. G. **Hegel's Logic – An Essay in Interpretation**. New York: Charles Scribner's Sons, 1902, Edição fac-similada, p. 106-107.

<sup>254</sup> TIMMERMANS, B. **Hegel**. Op. cit., p. 49-50.

marca a qualidade desse mesmo quanto. É a infinitude quantitativa, na qual surge a unidade formal de qualidade e quantidade, que, dialeticamente, faz o trânsito dessa unidade para a medida através de uma relação quantitativa.

### 3.4. A passagem à Medida e dessa à Essência

A Doutrina do Ser evolui numa necessidade interna, que reside num mandar-se-para-fora do próprio absoluto. É assim que – lembrando com Hegel a tarefa da filosofia de reduzir as coisas a pensamentos, e verdades a pensamentos determinados<sup>255</sup> – alcançamos nessa exposição a terceira e última determinação da Doutrina do Ser: a medida, que, no desenvolvimento de sua natureza imanente, se apresenta como constituída dos momentos da qualidade e da quantidade, pois o verdadeiro ser não é nenhum desses dois momentos puramente, mas qualidade quantificada ou quantidade qualificada.

Nesse momento que se abre, a qualidade e quantidade se encontram unificadas. No ser como tal a determinidade se encontrava em sua igualdade consigo mesma, em uma imediatez, que na quantidade foi suprassumida. Porém, no momento da quantidade o ser findou por voltar a si mesmo, ou seja, ainda que de forma indiferente, o ser tornou a ser simples igualdade consigo, tornou a ser qualitativo. Essa indiferença que ele agora traz em si, a exterioridade do quanto de se determinar não em si mesmo, mas em um outro, porém em um outro que é na verdade uma referência a si mesmo, é exterioridade suprassumida, pois tem em si mesmo a diferença de si, logo, o momento da medida, que agora surge, é constituído desse fato de ser quantidade, o ser exterioridade, e o de ser qualidade que tem voltado a si.

Na medida se encontram unificadas, abstratamente expressas, a qualidade e quantidade [...] O terceiro [a medida] é agora a exterioridade que se refere a si mesma; como referência a si é ao mesmo tempo exterioridade suprassumida e tem em si mesma a diferença de si – que como exterioridade é o momento *quantitativo*, e como a que voltou a tomar-se em si é o momento *qualitativo*.<sup>256</sup>

Temos uma visão completamente abstrata da quantidade quando a consideramos completamente separada de qualquer elemento qualitativo. Pois,

---

<sup>255</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 77.

<sup>256</sup> Idem. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 419.

na totalidade dos elementos que constituem algo, há diferenças quantitativas que equivalem a qualitativas, os elementos que são próprios do ser da coisa em questão. Podemos simplificar citando o exemplo de uma casa que, como vimos na quantidade, não altera sua qualidade ao ser maior ou menor, porém se imaginarmos uma casa de brinquedo, ela já perde elementos que lhe eram essenciais ao seu conceituar: aquilo que podia ser conceituado como “local de moradia de um ser humano”, agora, nessas dimensões, perdeu tal característica, assim como o simples afinar de um violão, que, ao distender as cordas, altera o som das mesmas. Ou seja, por causa de uma alteração quantitativa, algo se alterou qualitativamente, pois extrapolou o seu limite. Assim, não podemos ter nas coisas um quanto que progride ao infinito, algo que seja infinitamente pequeno ou infinitamente grande, pois para cada mudança quantitativa uma alteração qualitativa corresponderá. Como diz Hegel na **Lógica**, há

um ponto dessa variação do quantitativo, no qual a qualidade muda, e o quanto se mostra como especificante, de modo que a relação quantitativa variada se tem transformado em uma medida, e com isso em uma nova qualidade, um novo algo.<sup>257</sup>

Hegel define o que é a medida, na **Enciclopédia**, dessa forma: “A medida é o quanto qualitativo, antes de tudo como imediato; um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade”<sup>258</sup>; ela é essencialmente a proporção, a harmonia, a relação entre grandezas e a norma definidora de um ser. De fato, a categoria de medida subsume dentro de si ao momento da relação quantitativa, na qual aparece com maior nitidez o vínculo unitário entre o quantitativo e o qualitativo. Porém, cabe ressaltar, a medida não é só um quanto qualificado, nem tampouco é só a unidade imediata da qualidade e da quantidade, o mais próprio dela consiste em que expressa os limites quantitativos — em alterações — que uma realidade internamente qualificada pode suportar e seguir sendo a mesma realidade. Pois, para Hegel, tudo que existe tem uma medida. Toda existência possui uma certa grandeza, que pertence à natureza de um determinado algo, de modo que, caso esta medida se altere, não poderia este algo seguir sendo o que é, pois tal variação alteraria sua própria qualidade — todo aumentar ou diminuir, que na quantidade eram considerados como

---

<sup>257</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 471.

<sup>258</sup> Idem. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas - a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 214.

indiferentes, tem seu limite, cuja transgressão culmina na perda das qualidades essenciais da coisa, do algo. Diz Timermans: “Medir uma coisa é considerar que alguns de seus caracteres quantificáveis traduzem, exprimem, a natureza concreta dessa coisa”.<sup>259</sup> O quanto, agora como medida, é a determinação da coisa, seu limite, de forma que se tal determinação variasse excessivamente, desapareceria enquanto aquilo que é. Nas palavras do próprio Hegel:

*tudo o que existe tem uma medida. Toda existência possui uma grandeza, e esta grandeza pertence a natureza do algo mesmo; constitui sua natureza determinada e seu ser-dentro-de-si. Esse algo não é indiferente frente a essa grandeza, de modo que se esta for alterada, não poderia seguir sendo o que é, senão que a variação dela altera sua qualidade.*<sup>260</sup>

A medida é uma regra; uma regra que limita e que registra as mudanças quantitativas que uma qualidade determinada pode aceitar e seguir sendo essa mesma qualidade; uma regra que mede, que mensura, as possibilidades de mudança quantitativa de uma determinada estrutura qualitativa, que, ao ser ultrapassada, possibilitaria a outra qualidade radicalmente distinta, assim como a outra medida, a outra regra, que corresponderia a nova estrutura qualitativo-quantitativa instaurada. A medida se confronta com esse aumentar ou diminuir *ad infinitum*, que é descrito por Hegel como sendo o que-não-tem-medida, ou seja, o aumento ou diminuição gradual que desencadeia um processo de alterações do algo em outros algos indefinidamente. É a presença do mal infinito na determinidade da medida. Mas Hegel verá que, na verdade, o que-não-tem-medida é da mesma forma medida, pois sempre é restaurada nesse progresso infinito a medida, “saímos da falsa infinitude (unidade imediata do ser-qualidade) e da mera explosão dos uns na finitude (quantidade), e buscamos a efetivação do verdadeiro infinito da medida”.<sup>261</sup>

Apreendendo de forma geral o momento da medida – constituído pela quantidade específica, a medida real e o devir da essência – apresentamos o desfecho do desenvolvimento do conceito de ser na Doutrina do Ser, desfecho marcado pela insuficiência desse estágio e pela necessidade de sua passagem à Doutrina da Essência.

---

<sup>259</sup> TIMMERMANS, B. **Hegel**. Op. cit., p. 52.

<sup>260</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 428.

<sup>261</sup> LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Op. cit., p. 90.

E esse momento mensurante dá ao processo do ser seu momento de completeza, mas ao mesmo tempo nos faz notar que o ser não basta a si mesmo para se determinar, pois se aqui se chegou à conclusão que cada qualidade se reduz a relações entre as quantidades, isso somente põe a realidade do ser que, ao se diferenciar segundo relações quantificáveis, nada mais fez do que se manifestar como uma possibilidade indefinida. É o devir próprio do ser, seu movimento de autodeterminação que o leva a buscar fora de si o princípio de sua diferenciação, por isso o ser na medida passa à essência, que é simplesmente o ser visto em sua negatividade.

Hegel abre a Doutrina da Essência a tendo como “o conceito enquanto conceito posto”<sup>262</sup>, já que é nela que a *relação*, que implica um *outro*, se põe. A essência é pura *relatividade*, o que marca sua principal diferença para com a esfera do *ser*, pois enquanto essa apresenta o ser como uma *relação simples consigo mesmo*, a essência terá suas determinações somente na *relação*, na *mediação*. A transição do *ser* para a *essência* se dá porque na Doutrina do Ser nos deparamos com a complexa interação entre qualidades e quantidades na medida, e essas determinações e suas alterações são tão somente *imediatas*, no sentido de que não foram explicadas por uma subjacente e persistente *essência*, já que é a essência das coisas que deve ser conhecida. Pois, as coisas não devem ser deixadas em sua imediatez, e sim demonstradas como mediatizadas ou fundadas por um *outro*, e como todas as coisas tem essência, a realidade deve possuir algo permanente, algo que está para além do simples circular de uma qualidade a outra, ou do transitar de um qualitativo ao quantitativo e vice-versa, o que foi reconhecido ao fim da Doutrina do Ser. A essência é o que é assegurado, o que subsiste nas coisas.

Portanto, tal passagem à essência ocorre por se ter no ser uma falsa regressão infinita de variações de quantidade, sublinhadas por mudanças qualitativas, que dá lugar a uma transformação recíproca, verdadeiramente infinita, de qualidade e quantidade uma na outra, gerando um substrato que, como tal, não é nem qualitativo nem quantitativo, ou seja, tais características diversas e variáveis pressupõem uma posse por certo ente relativamente persistente, um substrato que deve ser exposto, o que Hegel tem como uma

---

<sup>262</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Op. cit., p. 222.

necessidade enquanto estrutura do próprio conceito. Pois ao findar a esfera do ser se reconheceu sua insuficiência, ela é apenas a indiferença absoluta, como diz Hegel:

O ser é a equivalência abstrata – para a qual se empregou a expressão indiferença, posto que se deve pensá-la por si como ser –, de onde não deve encontrar-se todavia nenhuma espécie de determinação... a indiferença, que pode chamar-se a indiferença absoluta, é a que se *media a si mesma consigo* para uma simples unidade *por meio da negação* de todas as determinidades do ser, da qualidade e quantidade e da unidade primeiramente imediata delas que é a medida.<sup>263</sup>

E essa passagem não pode, segundo Hegel, ser tida como imposta por uma reflexão externa, como se fosse um estratagema mental para resolver os problemas suscitados na doutrina do ser, é próprio do *conceito* passar a essência, por isso tal trânsito deve ocorrer ainda na esfera do ser, sendo um desenvolvimento do próprio ser. Dessa forma podemos dizer que a essência é *a verdade do ser*, já que ela é posta como o aparecer do ser, que está posto e suprassumido na essência, mas perfazendo agora um movimento de reflexão em si mesmo. Portanto a essência é, na verdade, o resultado dialético da esfera do ser, é sua verdade.

A verdade do ser é a essência. O ser é imediato. Posto que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em si e por si, ele não se detém no imediato e em suas determinações, mas o penetra, supondo que, por trás deste ser há algo mais que o próprio ser, e que este fundo constitui a verdade do ser.<sup>264</sup>

Assim a busca por uma essência que está para além do imediato deve superar o mero passar de uma qualidade à outra ou o mero progredir do qualitativo ao quantitativo, deve superar necessariamente a esfera da imediatez.

A essência surge então como o momento da reflexão, que deixa de ser extrínseca ao ser para assumir a negatividade como seu elemento interno e constituinte, no qual o ser encontra em si suas diferenças e começa um processo de auto-conhecimento, se compreendendo especulativamente como um complexo de diferenciações:

A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica – Tomo I.** Op. cit., p. 479.

<sup>264</sup> Idem. **Ciencia de la Lógica – Tomo II.** Op. cit., p. 9.

<sup>265</sup> Ibidem.

O ser que resultou da doutrina do ser não pode ser somente uma relação para consigo mesmo, uma mediação de si a si, ele deve estabelecer uma relação a *outro*, que se anteriormente fora tido como um *outro em geral*, do qual somente se sabia que era um *outro do algo*, o que fixa uma relação do ser consigo mesmo, pois aquele outro não passava de uma extensão do próprio ser, agora se tem o *algo posto e mediatizado*, sendo também constituinte da relação consigo do ser, que agora somente será por sua relação a esse *outro*. É a relação a outro o que determinará essa relação a si do ser.

Por isso afirma Hegel que *o ser não desvaneceu*, pois a essência é justamente o suprassumir do ser, é o passo dialético do sistema que ruma ao conceito. A essência é ainda o ser, relação simples a si, mas é também um mediato, e, embora seja tanto um imediato quanto um mediato, será tido na essência como mediação, *algo puramente negativo*, uma aparência, uma manifestação. Na essência o ser *aparece* em si mesmo, o ser regressa a si.

A essência é mais uma *definição do absoluto*, que o desvela em um grau mais complexo, é, diz Hegel, o momento em que o ser foi *para dentro de si*, marcando o retorno do ser a si como uma justificada mediação de si consigo mesmo. Sendo mediação, o ser tem a negatividade como algo que lhe é intrínseco, ela é “sua própria dialética”<sup>266</sup>, sua verdade. A essência *marca* através da *negatividade* o ser, ele agora é *mediação, reflexão*.

E no ser que foi *para-dentro-de-si*, aquela imediatez da relação consigo toma a forma de *identidade, da reflexão-sobre-si*. Mas ao tomar a categoria de identidade, Hegel alerta para o erro que o entendimento pode cair ao se deixar levar pela obstinação de apreender o que é finito e limitado (a coisa, o objeto, o essente) como “*algo idêntico consigo, que não se contradiz em si mesmo*”<sup>267</sup>, pois Hegel sabe bem que não pode haver identidade sem diferença, o que é justamente o que faz a doutrina do ser insuficiente, já que na imediatez do ser não há mediações<sup>268</sup>, ora isso não é viável a razão dialética, nessa a realidade é tida como uma contradição em si mesma, e não pode permanecer fixa em um lado da relação.

---

<sup>266</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica*. Op. cit., p. 223.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>268</sup> Cf. Ibidem, 193.

Hegel esclarece que embora a identidade pareça afetada somente pelas determinações do ser e separada da essência, o que lhe seria algo exterior, isso apenas aparenta ser assim, pois já foi afirmado que a essência é o ser-dentro-de-si, o essencial, ela é o que traz o negativo em si mesma, a mediação de uma relação a outro, que é o que lhe dá esse caráter de essencialidade, já que a identidade supracitada somente pode ocorrer na relação a uma diferença. Para o entendimento o ser tem dentro de si essa diferença como algo exterior, denominado negativamente como *inessencial*, separado e anulado na relação, mas como a essência só pode ser enquanto traz a negação nela mesma, ela tem em si esse *inessencial*, que acaba por se constituir como sua própria *aparência*, sua manifestação.

Assim, na essência, as determinações somente se dão na relação a outro: o *fundamento* só é no *fundado*, a *essência* na *aparência*, o *absoluto* no *relativo*. É na essência, na reflexão interna que há no ser, que as determinações vêm a ser. Portanto, ela é o ser visto em sua negatividade. Nela o processo especulativo se desenvolve nos momentos da 1) *reflexão em si mesma*, no qual encontramos os momentos da *identidade*, *diferença* e *fundamento* – síntese dos dois anteriores –, que logo após se desdobra, na *existência*, o aparecer da essência, e na *coisa*, que somente se dá por ter em si todas as condições necessárias do vir a existência; o 2) *fenômeno*, no qual se põe o *mundo do fenômeno*, o mundo como manifestação e não como mera aparência, além da identidade que há entre *conteúdo* e *forma* e a questão da *relação*; e, por fim, a 3) *efetividade*, onde se encontram as relações de *substancialidade* e de *causalidade*, culminando na *ação recíproca*, trânsito para a esfera do *Conceito*.

Expusemos assim, numa tentativa sintética, as três categorias fundamentais do ser, círculo conseqüente do primeiro círculo, a saber ser-nada-devir, começo da **Lógica** e da ciência enquanto tal, que se desenvolveu como nessas categorias que formam a doutrina do ser: a qualidade, a quantidade e a medida. São três categorias essenciais da estrutura lógica do real e da conceitualização teórica do mesmo. São, por isso, três momentos lógico-ontológicos da realidade, unitária e dinamicamente estruturados em ordem à processualidade do real, e juntos caracterizam o que Hegel chama de



Ser. Sendo sua relevância a estrutura da **Lógica** a de um fundamento irrenunciável, pois, como diz Andrade,

Para Hegel, em cada uma das categorias iniciais estão implícitas todas as que se lhe seguem: por isto, a partir da primeira, que é a do ser propriamente dito, podem ir-se extraindo sucessivamente todas as demais, até chegar à última, que é a Idéia Absoluta. Nesta, por sua vez, estão explícitas todas as categorias precedentes, inclusive a do ser. Assim, em quaisquer categorias do ser estão implícitas todas as categorias da essência e do conceito; em qualquer categorias do conceito estão implícitas todas as categorias do ser e da essência.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> ANDRADE, A. de. **As duas Faces do Tempo – Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética, I**. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria José Olympio Editora/EDUSP, 1971, p. 501.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar o percurso do pensamento absoluto, Hegel o constitui, como vimos, sob uma verdadeira metafísica que não visa um saber sobre o ser, mas antes em um *se saber* do ser, pois a forma em que este inicialmente se apresenta é a de uma pura posição abstraída de qualquer conteúdo ou determinação, mais exatamente: é a “imediaticidade indeterminada” – se trata, portanto, do mais geral dos conceitos: o ser puro.

A exigência de incondicionalidade da **Lógica** expôs a idéia de imediaticidade. Neste sentido, o termo imediaticidade surge como um verdadeiro instrumento para a fundamentação de um princípio primeiro-último, porém, como em Hegel nada há que já não esteja inserido num processo de mediação, tal princípio não pode ser uma intuição intelectual. Daí porque, na Doutrina do Conceito, Hegel fala no Verbo originário enquanto manifestação: é o verbo no infinitivo, a palavra em seu eterno acontecimento.<sup>270</sup>

Para Hegel, portanto, a exigência de um começo não é despropositada, mas é ilusória quando pretende ser possível distinguir um imediato originário sem que ele já fosse também um mediado. Kaufmann defende que, por isso, “a primeira antinomia de que se ocupa a **Lógica** não é a do ser e o nada, que constitui o tema do primeiro capítulo, senão a do imediato e o mediado”.<sup>271</sup> O ponto de partida com o ser puro pretende ser começo, mas, em sua tematização, está implícito o saber do ser, pressuposto no começo e posto no final. No início, Hegel se esforça em livrá-lo de toda determinação, da mediação que já está presente em sua origem. Ele quer pensá-lo como vazio de conteúdo, uma forma pura, um começo simples, para ver o que dele advém: de um ser livre de todo predicado, então, surge o nada. A resistência hegeliana em determinar um começo, portanto, é o que o conduz à oscilação entre um começo imediato e mediato. Ele sabe que o saber histórico não pode ser ignorado. Mas também sabe que o ser puro do começo exige uma certa purificação daquilo que se possa determinar como ser, ou seja, a exigência de imediaticidade própria ao começo. Na verdade, Hegel quer pensar o ser sem

---

<sup>270</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Logica – tomo I**. Op. cit., p. 560.

<sup>271</sup> KAUFMANN, W. **Hegel**. Tradução de Victor S. de Zavala. Madrid: Alianza, 1985, p. 195.

qualquer determinação, e que somente pode se determinar a partir de um processo dialético, que não lhe é exterior, mas, inerente a si próprio.

Diante disso, se entende a sua crítica do ser à Fichte e Schelling quanto à proposição de um fundamento absoluto à ciência, pois teriam querido começar a filosofia como se do nada tão somente se pudesse passar a algo. Por isso Hegel equipara ser e nada: o ser puro é indizível, somente passa a ser enquanto nada, o que já é o processo de determinação. É isso o que mostra a passagem do ser ao nada, a qual tampouco se pode chamar de passagem, porque o que Hegel quer mostrar é justamente que eles não são nem tão somente ser, nem tão-somente nada, mas já devir. O sentido daí apreendido é o resultado de um comportamento negativo com respeito à imediação, a partir do que a indeterminação só existe como oposição dialética ao determinado, sem este contraponto não haveria processualidade.

Em geral, toda esta questão do começo da **Lógica** vem mostrar que, em Hegel, nada pode ser afirmado definitivamente como puramente indeterminado. Mesmo quando se pretende afirmar pura e simplesmente “ser”, logo se é levado ao “nada”, depois, do “ser” e “nada” ao “devir”. Por isso não há começo em um princípio isolado, sendo a tentativa de absolutizar os conceitos algo vão. Ao ser dito, o absolutamente indeterminado perde logo este seu caráter. Mesmo o “nada” que, segundo Parmênides não pode ser dito nem predicado, Hegel o submete à expressão, o aborda como necessário e não como ausência de determinação: o “nada” também é, é “ser”. Por isso, também, não obstante o esforço do pensamento em livrar completamente a categoria ser de seus predicados e de sua determinação, ela já surge minimamente determinada. Do contrário, não haveria movimento, pois nada poderia surgir de um impensado e inexprimível absoluto, tampouco ser apreendido como totalidade em uma única e primeira determinação.

Nessa perspectiva, a consideração dessa obra fundamental de Hegel como sendo uma verdadeira doutrina da ciência está bem fundamentada a partir do próprio propósito hegeliano de estabelecer um fundamento absoluto à filosofia, pois como para Hegel a ciência nada mais é que a própria filosofia especulativa, a busca por um princípio absoluto a ela se configura como o começo da própria ciência em geral. Cabe ressaltar que a **Ciência da Lógica** de Hegel se apresenta ao leitor como um escrito sistemático e um verdadeiro

sistema ao mesmo tempo. Pois, compreendemos que o projeto hegeliano se configura em uma real *metaciência*, que quer explicar e fundamentar a possibilidade da verdade de toda e qualquer ciência. Sendo esta ciência da lógica, por sua vez, uma ciência da ciência, a ciência de toda ciência. Portanto, se trata, de um proposta *metafilosófica*, ou seja, de busca de fundamentos irrecusáveis, pois se Hegel não tivesse tido por alvo uma fundamentação última, por que teria então falado de um “começo da ciência” para o seu sistema? Como Hegel poderia ter procurado por este princípio e discorrido sobre ele sem ter pressuposto primeiro, ou seja, de forma imediata, *a priori*, a possibilidade de uma fundamentação última e completa de todo seu sistema a partir de um fundamento?

Nosso aporte em tais conclusões está firmado, como dissemos, no próprio Hegel, que nos forneceu elementos para pressupô-las em sua **Lógica**, e cremos não ser realmente isso algo insustentável, se considerado a leitura da própria **Lógica**. Pois todo aquele que se confronta com o texto hegeliano tem atrelada a sua compreensão uma sensação de que o que lhe foi disseminado fora nada mais que um número bem maior de perguntas, que saltam-lhe muito mais até do que as respostas que puderam ser elaboradas. Com o destaque da questão do ser como começo da ciência na **Lógica** hegeliana, se espera ter provocado novas inquietações ou encetado outras interpretações possíveis. Se não isso, ao menos ter recolocado a pergunta, seja pelo seu sistema seja pela posição nele ocupada e exercida pela busca de uma fundamentação última, como uma tarefa filosófica por excelência.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 5.1. Obras de Hegel

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica**. 2 vol. 6ª ed. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

\_\_\_\_\_. **Science de la logique - La doctrine de l'essence**. Tradução de Gwendoline Jarczick e P.-J. Labarrière. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica**. Tradução Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito – Parte I**. 2 vol. Tradução de Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Efen. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Prefácios**. Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1990.

\_\_\_\_\_. **Introdução a História da Filosofia**. Tradução de Joaquim Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Lectures on the History of Philosophy**. 3 vol. Tradução de E. S. Haldane. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTDA, 1892.

\_\_\_\_\_. **Preleções Sobre a História da Filosofia**. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. 5ª ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Fé e Saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução O. Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

\_\_\_\_\_. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no traçado fundamental - Introdução à Filosofia do Direito (§§1-33)**. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filosofia Real**. Tradução de J. Maria Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.

\_\_\_\_\_. **Propedêutica Filosófica**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia.** Tradução (da tradução francesa de Jean-Marie Lardic) de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

## 5.2. Obras sobre Hegel

AQUINO, M. F. **Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de Espírito em Hegel.** In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007.

\_\_\_\_\_. **O conceito de religião em Hegel.** São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ARANTES, P. E. **Hegel e a ordem do tempo.** 2ª ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Editora Hucitec/Editora Polis, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hegel, Frente e Verso - Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia.** In: *Revista Discurso*, São Paulo, n. 22, 1993. 153-165.

BAUM, M. **Die Entstehung der hegelschen Dialektik.** Bonn: Bouvier, 1986 apud LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana.** São Paulo: Editora Mandarin, 2001.

BRUNELLI, M. R. M. **Método dialético em Platão e Hegel.** In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método.** São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 63-87.

CHAGAS, E. F. **A Questão do Começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao Começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito.** In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Recife/PE, v. 2, n. 01, (2005). Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>. Acessado em 18 de Agosto de 2005.

\_\_\_\_\_.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007.

CIRNE-LIMA, C. R. V. **Contradição e dialética. Ensaio sobre a tremenda força da negação.** Porto Alegre: Editora (?), 1993 apud OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a fundamentação.** Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Lógica do Absoluto.** In: *Revista Síntese: Cultura e Filosofia*. v. 20, n. 63. outubro-dezembro 1993, p. 499-532.

\_\_\_\_\_. **Sobre a contradição.** Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

\_\_\_\_\_.; SOARES, A. C. K. **Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us – A Formalization.** In: *Revista Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, n. 6, ano 1, jan.-abr. 2005, p. 5-39.

FABIAN, E. P. **A relação entre método e política em Hegel a partir de A Sociedade Aberta e seus Inimigos de Karl Popper.** In: *Revista de Ciências Humanas*, Frederico Westphalen, v. 7, n. 8, Jun. 2006, p. 157-174.

GADAMER, H.-G. **La dialéctica Hegel – Cinco ensayos hermenéuticos.** 5ª ed. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel.** Paris : Presses Universitaires de France, 1970.

GAUTHIER, Y. **Logique hégélienne et formalisation.** In: *Dialogue — Revue Canadienne de Philosophie*, Toronto, set. 1967, p. 15, nota 5; *apud* JARCZIK, G.; LABARRIERE, P. J. "**Présentation**" à G.W.F. Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **Science de la logique - La doctrine de l'essence.** Paris: Aubier Montaigne, 1976, pág. XXVIII.

GOMES, N. G (org.). **Hegel – Um seminário na Universidade de Brasília.** Brasília: UNB, 1981.

HEIDEGGER, M. **Hegel e os gregos.** Tradução de Ernildo Stein. In: **Sartre - Heidegger.** São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os Pensadores, vol. XLV).

HIBBEN, J. G. **Hegel's Logic – An Essay in Interpretation.** New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Edição fac-similada.

HYPOLITE, J. **Logique et existence – Essai sur la logique de Hegel.** 3ª ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JARCZIK, G; LABARRIÈRE, J. P. **Hegelianism.** Paris: PUF, 1986.

KAUFMANN, W. **Hegel.** Tradução de Victor S. de Zavala. Madrid: Alianza, 1985.

KIERKEGAARD, S. A. **Abschliessend unwissenschaftliche nachschrift zu den philosophischen Brocken.** In: **Gesammelte Werke.** 2ªed. Gütersloh: Ed. E, Hirsch / H. Gerdes, 1991, vol. 13, p. 106. *apud* LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana.** São Paulo: Editora Mandarin, 2001.

LEBRUN, G. **A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano.** Tradução de Sílvia Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. **O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

LUFT, E. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana.** São Paulo: Editora Mandarin, 2001.

\_\_\_\_\_. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.** Porto Alegre: Edpucrs, 1995.

NICOLAU, M. F. A. **O movimento dialético na introdução ao sistema da ciência – O prefácio a Fenomenologia do Espírito.** In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007, 127-144.

NOËL, G. **La Logique de Hegel.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1933.

OLIVEIRA, M. A. de. **Hegel, síntese entre racionalidade moderna e antiga?** In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 39-63.

PLANT, R. **Hegel – Sobre religião e filosofia.** Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Unesp, 2000.

RANIERE, J. **Sobre Hegel – algumas notas acerca de método e teleologia.** In: *Revista Margem Esquerda: Ensaios Marxistas*, Campinas, n. 1, Mai. 2003, p. 125-148.

RÖD, W. **O Hegelianismo hoje – Um anacronismo?** In: GOMES, N. G. **Hegel – Um seminário na Universidade de Brasília.** Brasília: UNB, 1981, p. 9-20.

TIMMERMANS, B. **Hegel.** Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005 (Coleção Figuras do Saber; v.12).

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

WAHL, J. **Commentaires de la Logique de Hegel.** Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1959.

### **5.3. Demais obras**

AMERIKS, K. (Org.) **The Cambridge Companion to German Idealism.** New York: Cambridge University Press, 2000.

ANDRADE, A. de. **As duas Faces do Tempo – Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética, I.** Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria José Olympio Editora/EDUSP, 1971.



ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ASMUTH, C. **Começo e Forma da Filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel**. Tradução de Diogo Ferrer. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 13, 1998, p. 55-70.

BARNES, J. **Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERGE, D. **O Logos Heraclítico**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BLANC, M. F. **Estudos sobre o ser II**. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2001.

BORNHEIN, G. A. **Dialética – teoria e práxis – Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética**. 2ª ed. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CIRNE-LIMA, C. R. V. **Dialética para principiantes**. 3ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. (Coleção Idéias, v. 5)

\_\_\_\_\_.; ALMEIDA, C. (orgs.). **Nos é o absoluto**. Fortaleza/São Paulo: Edições UFC/ Edições Loyola, 2001.

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

FICHTE, J. G. **A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_.; SCHELLING, F. V. **Escritos Filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O Princípio da Doutrina da Ciência**. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. V. **Escritos Filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Doutrina da Ciência de 1804** apud ASMUTH, C. **Começo e Forma da Filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel**. Tradução de Diogo Ferrer. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 13, 1998, p. 55-70.

FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (Org.). **Filósofos do Século XIX – Uma introdução**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004 (Coleção História da Filosofia, v. 7).

FRANK, M. **Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Op. cit., p. 75-121.

GOLDSCHIMIDT, V. **Os diálogos de Platão – Estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUEROULT, M. **Lógica, arquiteturas e estruturas dos sistemas filosóficos**. Tradução de Pedro Jonas de Almeida. In: *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n.1, 2007, p. 235-246.

GUYER, P. **Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism**. In: AMERIKS, K. (Org.) **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 37-56.

HERÁCLITO DE ÉFESO. **Fragmentos**. In: PRÉ-SÓCRATICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. 5ª ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 51-63. (Coleção Os Pensadores).

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature – Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects**. In: **The Philosophical Works of David Hume – Vol. I**. Edinburgh: Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1825.

HYPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique – Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968) – Tome Premier**. Paris: Press Universitaires de France, 1971.

IBER, C. **O conceito de Eu em Fichte segundo os §§1-3 do Fundamento de toda Doutrina da Ciência de 1774/95**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 21-45.

\_\_\_\_\_.; STOLZENBERG, J.; FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

JANKE, W. **Johann Gottlieb Fichte – A determinação do ser humano de acordo com os princípios da ciência racional**. In: FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (Org.). **Filósofos do Século XIX – Uma introdução**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 47-70 (Coleção História da Filosofia, v. 7).

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LIMA VAZ, H. C. de. **Ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Método e dialética**. In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 9-17.

LUFT, E. **Problemas de método na filosofia de Fichte**. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, Jun. 2002, p. 223-235.

\_\_\_\_\_. **Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão**. In: *Revista Síntese Nova Fase: Ética e Justiça*, v. 23, nº. 75, Out.-dez. 1996, p. 455-502.

MOLINARO, A. **Léxico de Metafísica**. Tradução de Benoni Lemos, Patrícia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia – Tomo II**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993

\_\_\_\_\_. **A retomada da metafísica no idealismo alemão**. Prefácio a IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

PARMÊNIDES. **Sobre a Natureza (Fragmentos)**. Tradução de José Cavalcante e Sousa. In: PRÉ-SÓCRATICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. 5ª ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 79-83. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **República**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POPPER, K. **O que é dialética?** In: **O racionalismo crítico na política – coletânea de Ensaios**. Brasília: UnB, 1994.

PRÉ-SÓCRATICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. 5ª ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

RAWIDOWICZ, S. **Ludwig Feuerbachs Philosophie**. Berlin: Ursprung und Schicksal, 1964 apud CHAGAS, E. F. **A Questão do Começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao Começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito**. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, Recife/PE, v. 2, n. 01, (2005). Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev01e.htm>. Acessado em 18 de Agosto de 2005.

RÖD, W. **Filosofia Dialética Moderna**. Tradução de Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da UnB, 1984.

ROVIGUI, S. V. **História da Filosofia Moderna – Da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SALLIS, J. **Lógica Exorbitante: no limite da Metafísica da Contradição**. In: *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, v. 11, n. 22, 2º sem. 2004, p. 39-56

SCHELLING, F. J. W. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. V. **Escritos Filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Presentation of my system of philosophy (1801)**. Tradução inglesa de Michael G. Vater. In: **The Philosophical Forum**. Vol. XXXII, nº 4, inverno de 2001. p. 339-371.

\_\_\_\_\_. **Sämmlische Werke, v. 3** apud FRANK, M. **Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental**. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. **A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

SICHIROLLO, L. **Dialéctica**. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

SCHÜLER, D. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

SOUZA, R. T. de. **Hegel e o infinito – alguns aspectos da questão**. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, Jun. 2005, p. 155-174.

SPINELLI, M. **O desenvolvimento da dialética no interior da filosofia grega**. In: *Revista Hypnos*, São Paulo, n. 13, 2º sem. 2004, p. 69-83.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 13, apud. ROHDEN, L. **Verdade contra o método? – Sobre o método filosófico em Montaigne**,

**Descartes e Gadamer.** In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. (orgs.). **Nós e o absoluto.** Fortaleza/São Paulo: Edições UFC/ Edições Loyola, 2001.

TOMATIS, F. **O argumento ontológico – a existência de Deus de Anselmo a Schelling.** Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VIEIRA, L. A. **Liberdade, dialética e intuição intelectual.** In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método.** São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 19-62.

WAHL, J. **Introducción a la filosofía.** México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.

WATSON, J. **Schelling's transcendental idealism – A critical exposition.** Chicago: S. C. Griggs and Company, 1882.