



Editora Fundação Fênix

SER PARA SI:

Dialética entre Idealidade e Realidade



**Agemir Bavaresco
Jair Tauchen
João Salles Jung**
Orgs.

O evento VI LEITURAS DA LÓGICA DE HEGEL, ocorreu de 25 a 26 de maio de 2022. Continuamos a estudar a *Ciência da Lógica* de Hegel, a *Doutrina do Ser* no seu 3º capítulo: A. O ser para si; B. Uno e Múltiplo; C. Repulsão e atração; Observação. Os Grupos que participaram do evento foram os seguintes: Fortaleza (UFC), Goiânia (UFG), Marília (UNESP), Porto Alegre (PUCRS/UFRGS/UNISINOS), Recife (UNICAP), ABC paulista (UFABC) e Rio de Janeiro (UFRJ/UFF).

Agradecemos aos grupos de pesquisa que participaram do evento, bem como aos pesquisadores que escreveram os seus textos para esse livro. Desejamos uma instigante e relevante leitura!

Os Organizadores



Editora Fundação Fênix



Ser para si:
Dialética entre Idealidade e Realidade

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Agemir Bavaresco
Jair Tauchen
João Salles Jung
(Organizadores)

**Ser para si:
Dialética entre Idealidade e Realidade**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro – Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81, Programa CAPES/PROEX.



ESCOLA DE
HUMANIDADES



Série Filosofia – 105

Catálogo na Fonte

S481 Ser para si [recurso eletrônico] : dialética entre idealidade e realidade / Agemir Bavaresco, Jair Tauchen, João Salles Jung (Organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022. 201 p. (Série Filosofia ; 105)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-81110-94-9

DOI <https://doi.org/10.36592/9786581110949>

1. Filosofia. 2. Dialética. 3. Metafísica. 4. Idealismo. 5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. I. Bavaresco, Agemir (org.). II. Tauchen, Jair (org.). III. Jung, João Salles (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

Sumário

Apresentação

Ser para si: Dialética entre Idealidade e Realidade

Os Organizadores 9

1. Da imediatidade simples do uno à diversidade posta do ente. Uma leitura metodológico processual da relação entre uno e vazio

Adilson Felicio Feiler 15

2. Dialéticas do Ser para si: realidade x idealidade

Christian Iber; Agemir Bavaresco 29

3. Ser-para-si enquanto momento inicial da concreção da metafísica especulativa

Diego Manente Bueno de Araújo; Laura Gandra Laudares Fonseca 55

4. A contradição no ser para si

Gabriel Rodrigues da Silva 71

5. Hegel. Qual idealismo?

O idealismo absoluto entre a tradição filosófica e as críticas contemporâneas

Gustavo Nascimento de Souza

Kadú Firmino

Iuri Slavov

Pedro Farhat

Michela Bordignon 89

6. Sobre a possibilidade real do ser-para-si na sociedade de desempenho: atualizações marcuseanas de um tema hegeliano aplicado à teoria social

Kadú Leandro Firmino 125

7. Pondo a matéria abaixo: a desconstrução do método analítico da metafísica da ciência da natureza de Kant e demonstração da insuficiência do conceito de matéria dali deduzido, numa observação feita por Hegel na Lógica

Marco Antonio de Carvalho Bonetti 141

8. Da realidade à idealidade do Ser: um estudo sobre repulsão e atração na Dialética do uno e do múltiplo na Ciência da Lógica de Hegel

Marly Carvalho Soares

Francisco de Assis Sobrinho

Ana Karoliny da Costa165

9. "O Ser para si é o ser infinito": um exercício de leitura da sessão Ser para si como tal na Ciência da Lógica de Hegel

Washington dos Santos Oliveira

Edney Augusto Cordeiro Silva

Sabrina Paradizzo Senna

Márcia Zebina Araújo da Silva181

Apresentação

Ser para si: Dialética entre Idealidade e Realidade

O evento VI LEITURAS DA LÓGICA DE HEGEL, ocorreu de 25 a 26 de maio de 2022. Continuamos a estudar a *Ciência da Lógica* de Hegel, a *Doutrina do Ser* no seu 3º capítulo: A. O ser para si; B. Uno e Múltiplo; C. Repulsão e atração; Observação. Os Grupos que participaram do evento foram os seguintes: Fortaleza (UFC), Goiânia (UFG), Marília (UNESP), Porto Alegre (PUCRS/UFRGS/UNISINOS), Recife (UNICAP), ABC paulista (UFABC) e Rio de Janeiro (UFRJ/UFF). Apresentamos abaixo os capítulos que compõem esse e-book.

Adilson Felício Feiler em "Da imediatidade simples do uno à diversidade posta do ente. Uma leitura metodológico processual da relação entre uno e vazio", explicita que na sua relação com o vazio, o uno deixa de ser apenas uma simples imediatidade indeterminada para se tornar uma determinidade como ser aí. Desse modo, o uno e o vazio, em relação, trazem ambos para fora tudo o que até então possuíam enquanto unidade imediata. E, nessa exterioridade, se mostra a diversidade, como contraposição de diferenças que se colocam uma ao lado da outra. Por isso, aquela simplicidade do uno diante do vazio faz com que se depreenda a diversidade, que, por sua vez, põe o ente. Em que medida, desta transição do uno para o diverso é possível ainda apostar em uma unidade? Guardaria ela, ainda, aquela riqueza de unidade anterior a sua manifestação na exterioridade?

Christian Iber e Agemir Bavaresco em "Dialéticas do ser para si: Realidade X Idealidade" descrevem que o ser para si no final da 1ª seção da *Doutrina do Ser* de Hegel apresenta o movimento das categorias do ser para si como dialética da realidade e da idealidade, do uno e múltiplo e da repulsão e atração. O objetivo é explicitar como a qualidade alcança na categoria do ser para si o seu momento mais elevado que implica a sua superação para a quantidade. Ou seja, o que constitui a necessidade lógica da suprassunção da qualidade em quantidade? Em primeiro lugar, descrevemos a dialética do ser para si e do ser para uno e a dialética do uno e do múltiplo; depois, reconstruímos a dialética da repulsão e da atração sendo, de um lado, a crítica do conceito de matéria entendida como força a priori externa; e de

outro, a elaboração do conceito de matéria a partir de uma nova metodologia epistemológica que estrutura a ontologia hegeliana. Enfim, tratamos da transição do ser para si qualitativo para a ser quantitativo como estruturação da lógica no processo de avanço da determinação das categorias mais abrangentes da *Doutrina do Ser*. A dialética do ser para si situa-se na transição da qualidade para a quantidade como uma virada onto-epistêmica que aponta a importância da transformação da substância em subjetividade conceitual".

Diego Manente Bueno de Araújo e Laura Gandra Laudares Fonseca em "Ser-para-si enquanto momento inicial da concreção da metafísica especulativa" trabalham o conceito de *ser-para-si*, momento final do *Ser* na Lógica de Hegel, para demonstrar, ao final, como ele é o momento inicial da concreção da metafísica especulativa. Em outras palavras, pretende-se demonstrar que o *ser-para-si* já se apresenta como o Absoluto, objeto da Filosofia, porém em momento anterior à sua perfeição. Para isso, explica-se, que a Lógica em Hegel é Metafísica e Ontologia, ápice de seu sistema filosófico, cujo objetivo é a demonstração científica e rigorosa de seu objeto, coincidente com o da própria filosofia, qual seja, o Absoluto.

Gabriel Rodrigues da Silva em "A contradição no ser para si", apresenta o conceito de ser para si conforme desenvolvido por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) em sua obra *Ciência da Lógica*, mais precisamente na primeira seção do terceiro capítulo da *Doutrina do Ser*. Em primeiro lugar, expõe a relação entre o conceito de ser aí e o conceito de ser para si. Na sequência, apresenta os desdobramentos do ser para si em ser para uno e uno. Logo após, foca-se no conceito de contradição, que é mencionado por Hegel somente na última frase da seção. A intenção é investigar o papel desempenhado por essa estrutura lógica na seção indicada. Para isto, ele reconstrói a argumentação do filósofo e, auxiliado em uma bibliografia secundária, tanto clássica quanto contemporânea, contextualiza o debate filosófico em torno do conteúdo proposto, principalmente, no que concerne às referências aludidas pelo próprio Hegel.

Gustavo Nascimento de Souza, Kadú Firmino, Iuri Slavov, Pedro Farhat e Michela Bordignon em "Hegel. Qual idealismo? O idealismo absoluto entre a tradição filosófica e as críticas contemporâneas" afirmam que normalmente, a filosofia hegeliana é identificada com o rótulo de idealismo absoluto. Precisamente essa

caracterização tem levado muitos filósofos contemporâneos, que olham para algumas ideias da filosofia hegeliana como fonte de grande inspiração, a considerar o núcleo central da filosofia hegeliana, radicalmente idealista, como um tipo de concepção completamente ultrapassada no contexto da atual sensibilidade filosófica. Portanto, para entender o tipo específico de idealismo que podemos atribuir à filosofia hegeliana, temos que entender qual é o significado específico que a negação da finitude assume nesta proposta filosófica. Um lugar privilegiado para este tipo de análise é precisamente a passagem do ser aí para o ser-para-si, onde Hegel desdobra, do ponto de vista lógico, a negação da finitude, a sua passagem para a infinitude, e as implicações dessa passagem no começo da dialética do ser-para-si.

Kadú Leandro Firmino em "Sobre a possibilidade real do ser-para-si na sociedade do desempenho: atualizações marcuseanas de um tema hegeliano aplicado à teoria social" realiza um primeiro teste a hipótese de leitura segundo a qual uma análise da interpretação de Marcuse a respeito de Hegel pode vir a ajudar a compreender as principais propostas do teórico crítico em *Eros e civilização*. Nesse sentido, visa traçar um paralelo que parece haver entre a passagem do *ser aí* para o *ser para si*, da lógica hegeliana, e a passagem do *Logos de dominação* a um *Logos de gratificação*, identificada por Marcuse em sua leitura de Hegel. Para tanto, parte da análise feita por Marcuse de alguns trechos da *Ciência da lógica*, em *Razão e revolução*. A partir disso, procura explicar como Marcuse compreende a consolidação da razão como *Logos de dominação*, realizada por ele a partir de sua interpretação da *Fenomenologia do espírito*, a qual culmina em um possível *Logos de gratificação*, uma forma reconciliadora da razão. Assim, pode mostrar o paralelo que há entre a passagem do *ser aí* ao *ser para si* e a passagem das duas formas de *Logos* identificadas por Marcuse em seu texto. Ademais, busca avaliar em que medida este paralelo fundamenta a transformação do trabalho alienado em atividade lúdica, marcada pela estética, indicada por Marcuse mais adiante em *Eros e civilização*.

Marco Antonio de Carvalho Bonetti em "Pondo a matéria abaixo: a desconstrução do método analítico da metatífica da ciência da natureza de Kant e demonstração da insuficiência do conceito de matéria dali deduzido, numa

observação feita por Hegel na *Lógica*" afirma que Kant sentiu necessidade de escrever em 1786 os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* para esclarecer como seria possível o sujeito do conhecimento ligar os pensamentos da matemática à doutrina dos corpos físicos. Na visão de Kant, sem a metafísica, as categorias transcendentais não teriam aplicação na ciência natural porque não são elas que constituem as leis do entendimento para explicar o mundo, mas somente dão suporte a esses conceitos derivados. Portanto, ele achava preciso desenvolver a priori ainda esses conceitos derivados, o que é justamente o papel da metafísica. Sem eles, a matemática é puro formalismo abstrato e não pode ser aproveitada pela física.

Marly Carvalho Soares, Francisco de Assis Sobrinho e Ana Karoliny da Costa em "Da realidade à idealidade do ser: um estudo sobre repulsão e atração na dialética do uno e do múltiplo na *Ciência da Lógica* de Hegel" afirmam: A principal referência do uso da qualidade feito por Hegel em sua *Ciência da Lógica* é, precisamente, a inserção da diferença e da contradição como partes constitutivas do ser. Neste artigo trataremos da repulsão e atração do uno e do múltiplo na seção dedicada ao ser para si, na primeira parte da *Ciência da Lógica*. Nosso objetivo é expor argumentativamente como se dá a relação de repulsão e atração do uno e do múltiplo no interior do movimento dialético das categorias lógicas. Para esse propósito, tomaremos como parâmetro o método dialético-especulativo do autor que, por sua vez, parte sempre do mais abstrato e indeterminado em direção ao concreto e determinado. Consideramos que faz parte de todo e qualquer algo conter em seu interior sua própria negação e contradição, o que não é exceção na relação do uno com o múltiplo visto que, nesta ligação, a contradição entre uno e múltiplo, manifestada na repulsão e na atração, nos leva a transição da realidade à idealidade enquanto verdadeira realidade do ser e ao resultado de que repulsão e atração fazem parte do processo de determinação do ser que, do ponto vista da qualidade, alcança o seu nível máximo de determinação, resultando exatamente na passagem da categoria lógica da qualidade para a quantidade.

Washington dos Santos Oliveira, Edney Augusto Cordeiro Silva, Sabrina Paradizzo Senna e Márcia Zebina Araújo da Silva em "O Ser para si é o ser infinito": um exercício de leitura da sessão Ser para si como tal na *Ciência da Lógica* de Hegel"

têm como proposta descrever em que consiste o ser para si enquanto infinito, bem como sua relação com o ser aí a partir da discussão da sessão, "O Ser para si como tal", no âmbito da *Ciência da Lógica*. Iniciamos nossa abordagem explicitando o caminho lógico de Hegel, que perpassa o ser puro, o ser aí até o ser para si. Em seguida, concentramos nossos esforços para discutir a questão do ser para si como infinitude em seu imbricamento com o conceito de idealidade. Concluimos o artigo com uma indicação da crítica de Hegel acerca da insuficiência da abordagem da relação entre finito e infinito no idealismo moderno.

Agradecemos aos grupos de pesquisa que participaram do evento, bem como aos pesquisadores que escreveram os seus textos para esse livro. Desejamos uma instigante e relevante leitura!

Agemir Bavaresco, Jair Tauchen e João Salles Jung
(Orgs.).

1. Da imediatidade simples do uno à diversidade posta do ente. Uma leitura metodológico processual da relação entre uno e vazio



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-01>

Adilson Felício Feiler¹

Resumo

Na sua relação com o vazio, o uno deixa de ser apenas uma simples imediatidade indeterminada para se tornar uma determinidade como ser aí. Desse modo, o uno e o vazio, em relação, trazem ambos para fora tudo o que até então possuíam enquanto unidade imediata. E, nessa exterioridade, se mostra a diversidade, como contraposição de diferenças que se colocam uma ao lado da outra. Por isso, aquela simplicidade do uno diante do vazio faz com que se depreenda a diversidade, que, por sua vez, põe o ente. Em que medida, desta transição do uno para o diverso é possível ainda apostar em uma unidade? Guardaria ela, ainda, aquela riqueza de unidade anterior a sua manifestação na exterioridade?

Palavras-chave: Hegel; Uno, Vazio, Diversidade; Ente

Introdução

Enquanto o uno não for surpreendido com a presença de ser posto ao lado de uma outra realidade, este permanece apenas uma realidade imediata. Contudo, no momento em que é desafiado a ter ao seu lado um outro, um diferente de si, tanto o uno como o seu oposto são levados a trazerem para fora de si tudo o que até então, julgavam possuir enquanto unidade. E, é nesse momento que o diverso aparece, como resultado da contraposição entre o uno e seu oposto, o vazio. Desse modo, o diverso é parte do uno imediato, porém que somente se apresenta enquanto diverso no momento em que o uno sofre oposição de seu diferente. Dessa oposição demanda um movimento que vai perfazendo momentos de superação, fundamentais a favorecer o aparecimento das diferenças, base para a diversidade.

Desse modo, o ser do ente não se constitui uma mônada, autossuficiente, desvinculado de toda a gama de relações que se fazem necessárias para o

¹ Professor de Filosofia Contemporânea do PPG em Filosofia da Unisinos, afeiler@unisinos.br

estabelecimento da unidade. Estas unidades em redes que, em suas tensões, proporcionam a riqueza que sustenta o ser do ente. E, neste sentido, inclusive, que o uno, para atingir o estatuto de diversidade, necessita passar pelo vazio. O vazio se coloca como uma instância produtiva para o fortalecimento do ser do ente. Pode-se dizer, inclusive, que o uno é o próprio vazio enquanto negação consigo mesma. Assim, o vazio é resultado do negar do próprio uno. É um vazio que não pode se confundir com o próprio nada. Este último, por isso, é diverso do ente, e, também, diverso da imediatidade simples. O vazio não pode se confundir com o nada. Pois, do nada não há como derivar qualquer coisa que seja. Mas, antes, há no vazio uma imediatidade simples, elemento este que, em sua afirmatividade, possibilita a relação. Como relação entre diferenças, os elementos envolvidos tendem a criar redes que continuamente perfazem as sendas pelas quais o ser caminha, num processo tenso, aberto e propositivo.

Compreendido em sua determinação enquanto ser para si, o uno e o vazio são um ser aí. A determinação de cada um faz com que adquiram o estatuto de ser. E, para que haja determinação de cada um, se faz necessária a sua relação entre si, ou seja, o colocar-se um diante do outro. Pois, é deste colocar-se lado a lado que as diferenças se tornam manifestas e, assim cada um pode apresentar a riqueza que é, e que, como indeterminação, permanecia oculta. A riqueza determinativa de cada um se expressa à medida em que o seu diferente incita o outro a trazer para fora o que se é. Este o que se é somente é externalizado à medida que o que não se é lhe force a expressá-lo. Compreendido assim, entre uno e vazio, como dois lados em oposição, há diferença, há uma relação negativa. Ou seja, o uno puro e vazio relaciona como não sendo vazio, e assim também o vazio para com o vazio se relaciona com o uno como não sendo uno.

O ser, compreendido como momento de superação, rompe com a unidade entre uno e vazio para se exteriorizar como ser a si. Se constitui assim uma unidade simples de momentos que se superam. No entanto, esta unidade simples se efetiva apenas de um lado, o do ser aí, da qual se espera a derivação de algo. Ao passo que a outra determinação: a da negação se contrapõe ao ser aí do nada como vazio, pois do nada não há como se derivar nada. Mesmo assim, sem a negação, a determinação simples de um ser aí jamais seria possível. Pois, é pela negação que o ser se

expressa, que ele não é para aquilo o que ele é. Persiste uma unidade entre uno e vazio, necessária para que o ser aí se efetive.

O trabalho principia o seu percurso pelas sendas dialéticas da imediatidade do uno. Intitula-se "O uno simples imediato." Na sequência, aquele uno simples e imediato encontra o seu oposto, o vazio, e, com isso, ocorre a mediatidade e, conseqüente expressão do que é o uno. Intitula-se "O vazio externo mediato." Para, enfim, se apresentar um terceiro e último movimento, em que entre o uno e vazio se perfaça uma reflexividade, da qual demanda a diversidade, a expressão da riqueza da relação entre o uno e o vazio. Intitula-se "A diversidade reflexiva do uno e do vazio." Mediante este percurso, se pretende realizar uma análise metodológico processual que envolve a relação entre uno e vazio, tendo presente a realidade do uno enquanto totalidade posta.

1 O uno simples imediato²

Em sua imediatidade, o uno é a realidade mais simples que existe. Nada de diferente se colocou diante do uno para lhe oferecer oposição. Por isso, ele é simplesmente imediato: "Nele mesmo, o uno em geral é; esse seu ser não é nenhum ser aí, nenhuma determinidade como relação com outro, nenhuma constituição" (HEGEL, 2016, p. 171). Sua referencialidade se dá, única e exclusivamente, a si mesmo³, sem qualquer tipo de fissura, ou mesmo, questionamento a esta solidez imediata. Entendido enquanto imediatidade, o uno se apresenta como realidade auto suficiente, sem a necessidade de qualquer suporte externo que lhe ofereça sustentáculo. Como recorda Errol E. Harris "(...) o ser para si é simplesmente uno – não uno entre vários, mas uno que se diferencia de si mesmo e um certo número de momentos internos múltiplos" (HARRIS, 1987, p. 142). Com isso, sua referencialidade é ele mesmo, o uno genuíno em realidade simples e imediata.

² O emprego da terminologia "imediato", neste contexto, se justifica por referência à metodologia dialética que Hegel utiliza nos textos que compõem a sua obra madura. O imediato evoca o início, aquilo, mediante o qual não se mostra a nada determinado, mas aberto a acolher o todo que vai se mostrando no decorrer do desdobramento dialético.

³ Toda esta dimensão de auto referencialidade do uno é para mostrar que ele se apresenta como a realidade mais simples, sem qualquer necessidade de algo que o complemente, assim como sem nenhum tipo de elemento externo.

O uno mantém uma relação consigo mesmo, baseada na pura imediatidade. “Ele é indeterminado, contudo, não mais como ser; sua indeterminidade é a determinidade que é a relação consigo mesma” (HEGEL, 2016, p. 171). Nesta relação, nada de externo se interpõe, senão o simples relacionar-se de si para consigo mesmo. Portanto, consiste numa relação que apenas reconhece aquilo que previamente se identifica como sendo pertencente a si mesmo. Neste relacionar-se de si para consigo mesmo, entra em jogo as diferentes nuances de uma única e mesma realidade⁴, reconhecida enquanto única, enquanto não afetada pelas realidades não pertencentes ao uno. Entre os polos da relação que compõe o uno há um movimento de fortalecimento daquilo que se compreende enquanto unicidade, enquanto o mesmo que fortalece os seus vínculos internos, e na medida deste fortalecimento dos vínculos internos há uma sempre maior emancipação do uno, enquanto realidade dotada de autonomia e proporcionalidade autoreferencializada.

Na própria natureza do uno está presente a realidade de partes, mas que são consideradas enquanto partes de um uno e mesmo. Portanto, longe de serem consideradas como anexos, estas partes consistem em lados, faces de uma mesma moeda. Logo, estes lados são inseparáveis, pois se identificam em sua relação com o outro de si mesmo. E, nesta identidade relacional de si a si, se fortalecem enquanto única, simples e imediata. A parte somente tem sentido de parte em sua referência ao todo, ou seja, ao uno, diante do qual não pode pairar nenhuma sombra, que seja, de divisão⁵. “Estes momentos estão mutuamente adaptados e interdependentes, de tal sorte que, qualquer que seja aquele que se considere para ele mesmo ele se desenvolve como um ser para si” (HARRIS, 1987, p. 142). Por isso, mais uma vez, o sentido do relacionar-se das partes do uno liga-se ao reconhecimento da unidade do uno, sem o qual não tem sentido algum falar de uno⁶.

Na medida em que o uno for tematizado na sua natureza de uno, compreendendo todas as suas propriedades, à saber, a relação, a identidade e a

⁴ A metáfora do jogo é aqui apresentada para mostrar a dimensão do uno, como o de uma realidade única, mas que se mostra em múltiplas faces que se alternam, como seria o caso de uma moeda de dupla face.

⁵ Qualquer parte que seja deve estar referenciada à matriz, que é o todo. Pois desse uno, compreendido como o todo, é que se vislumbra a sua origem e sentido último.

⁶ Somente é possível falar em uno na medida em que se leva em consideração que a sua constituição se dá mediante uma multiplicidade que lhe compõe.

reciprocidade, tanto mais este poderá servir de base para o fortalecimento dialético do ser que conta continuamente com a participação efetiva das partes envolvidas. E, como recorda Carlos Roberto Velho Cirne Lima, sobre a reconstituição do ser: “Tudo aquilo que é, seja ele existente ou meramente possível, é um ser. Todas as coisas que existem são um ser” (CIRNE LIMA, 2017, p. 113).

Estas partes envolvidas constituem resultado de movimentos anteriores, que, envolvidos em um mega processo, carregam todo um lastro anterior em que nada se perde, mas se guarda e se eleva para servir de insumo para momentos posteriores. Com isso, se constata uma estratégia hegeliana de superação do dualismo, em que o uno, como unidade, com a negação interna, já esta posta, porém ainda não explicitada⁷. “Nessa imediatidade simples desapareceu a mediação do ser aí e da própria idealidade” (HEGEL, 2016, p. 171). E é graças a esta unidade posta internamente com a sua negação que a relação, que se expressa como movimento, se torna possível. Neste sentido, não se trata de uma relação entre uno e uno, e sim, entre o uno e a sua negação, portanto, o oposto de si. Ainda, é preciso dizer que, além de garantida e eliminação do dualismo, também se garante, com esta oposição posta entre uno e sua negação, elementos dogmáticos e doutrinários estabelecidos em realidades fixas e monolíticas⁸.

A chegada a este estágio dialético representa um ganho de determinação ontológica inverso, assim como também um ganho ôntico. Pois, os conceitos resultam em maior riqueza determinativa, as quais se servem de sustentáculo para estágios posteriores. Em seu estágio atual, o uno é incapaz de se alterar. A alterabilidade única possível é aquela que se dá nele mesmo. Como negação em seu próprio conceito, o uno tem a sua diferença que se dá a partir dele mesmo, como uno e a sua negação. Constitui o uno, como um ser dentro de si posto, como um momento de auto-determinação, e, nesta auto-referencialidade do uno consigo, ou seja, com sua negação, se expressa como vazio, como negatividade, que é nada senão relação,

⁷ De acordo com Hegel, tudo desde o início já se apresenta como realidade total. É o todo o que se apresenta desde o início da dialética, porém ainda sem as devidas explicitações, as quais serão dadas mediante o decorrer do desenvolvimento dialético.

⁸ Hegel visa superar o dualismo e, também, os dogmatismos que se colocam como realidades monolíticas fechadas e determinadas, diante das quais não se vislumbra nenhum tipo de diálogo e abertura que possam conduzir a mediações.

como uma instância crítica nele mesmo, que o provoca no sentido de o tornar produtivo, rico de determinações. O vazio surge assim como se fosse um nada, um nada que, na condição de posto com a sua negação, se expressa como tensão e movimento pulsante para o transbordamento de riquezas guardadas em momentos subsequentes⁹. Para a realização do todo, "(...) cada momento é distinto do outro e deve ser assim, de maneira que juntos possam constituir a unidade do sistema" (HARRIS, 1987, p. 142). O uno e o vazio, postos em sua imediatidade, representam a relação, base para o movimento, do qual demanda a diversidade. Portanto, entre uno e vazio há o diverso posto imediatamente, o qual anseia por se mediatizar¹⁰.

2 O vazio externo mediato¹¹

Como foi apresentado na seção anterior, o uno imediato já traz posto dentro de si mesmo a sua negação, que é o vazio. E, de acordo com André Doz, "Segundo esta imediatidade, o ser para si é mais precisamente o uno" (DOZ, 1987, p. 70). Embora este vazio seja a negação perante o uno, é como uno uma afirmação, pois o vazio se afirma como vazio. E é, pois, graças a afirmação de cada um enquanto realidade simples que é possível falar em relação mediante a qual se realiza entre uno e vazio. Esta relação põe a diversidade, que é a diferença¹², porém agora já não de maneira imediata, mas mediata, "(...) a diversidade deles está *posta*; contudo, o nada, como vazio, *fora* do uno que é, é diverso do ente." (HEGEL, 2016, p. 172). O uno, neste momento se exterioriza em seu oposto, o vazio, como contrário de si mesmo. E, nesta contradição ele se expressa enquanto negação de si enquanto uno, em seu oposto, como vazio. Com esta exterioridade do uno no vazio, o uno se mostra com

⁹ Não se trata aqui de um vazio puro e simples, mas um vazio que já traz dentro de si a sua própria negação. E, por essa razão, é um vazio que se mostra como tensão, movimento.

¹⁰ Este anseio por mediatizar diz respeito a dimensão de totalidade posta, já desde o início do processo e que se revela como uma parturiente, pronta a dar à luz.

¹¹ O emprego do termo "mediato" remete ao momento dialético hegeliano em que aquilo que se apresentava em sua imediatidade indeterminada, passa uma progressiva mediação e conseqüente determinidade.

¹² A diferença é um componente fundamental em toda a dialética hegeliana, ela é o seu próprio motor que a impulsiona sempre para frente.

uma gama maior de riquezas que até então eram imperceptíveis¹³. Neste momento, o uno é forçado a se abrir no outro de si, trazendo para fora o que, até então, permanecia imediato e oculto. Portanto, a mediação, a marca da negatividade, faz com que se ponha em marcha o motor da dialética com toda a sua força. Desse modo, "(...) o desenvolvimento é necessário por causa da negatividade, essencial ao ser para si, deve se fazer valer sob uma nova forma que é, ao menos até certo ponto, 'a verdade' da precedente" (DOZ, 1987, p. 70). É como se expulsasse de dentro de si do uno aquelas realidades ocultas. E, além disso, neste momento de mediatidade, o uno tem a oportunidade e se expressar enquanto riqueza, pois o uno agora diz de si o que ele é, enquanto mediato determinado. Por isso, a determinação se faz possível enquanto o outro de si mesmo, o seu oposto. A sua negação o impele a externar tudo aquilo que outrora estava indeterminado internamente.

O movimento de exterioridade força a tornar dizível o indizível, determinado o indeterminado e mediato o imediato. Por essa razão, aquele uno e vazio, postos imediatamente, se traduzem pelo movimento dialético da mediatidade, em uno e vazio postos mediatamente. Como unidade mediatizada entre uno e vazio, se adquire um novo ser aí, porém, mais rico em determinações, dadas pela premente necessidade de dizer de si o que se é. Este movimento de externidade do ser, que se diz de si o que se é proporciona uma capacidade imensa de fazer com que possa haver determinação do uno compreendido, até então, enquanto uno simples e imediato. A simplicidade e imediatidade do uno, neste momento, se transforma em mediatidade, o que faz com que a simplicidade se torne em complexidade. Pois, agora se fala em uno que se depara com o seu oposto. "O uno e o vazio têm a relação negativa consigo como seu terreno comum simples. Os momentos do ser para si saem dessa unidade, tornando-se externos a si" (HEGEL, 2016, p. 172). E, nessa oposição torna vivo e atuante o movimento de extrair de si o que não é, para assim, oferecer a imagem do que é. O poder prodigioso do "não" entra em ação para promover as mediações necessárias para que o uno permita trazer de dentro de si toda aquela bagagem, até então, oculta. É preciso, portanto, que uma negação ao que

¹³ Toda a riqueza do uno já está nele desde o início da dialética, ou seja, o todo está dado desde o começo, porém, como realidade imediata, e nesta imediatidade, sem a devida explicitação e determinação, o que faz com que esta riqueza seja imperceptível.

se apresenta imediatamente favoreça a externação de tudo o que lhe diz respeito, em termos de identidade. Pois, em seu movimento de imediatidade, o uno não possui oportunidade de se dizer. É como se ele vivesse numa espécie de "comodismo", em que nada se lhe apresentava oposição. Por isso, tudo o que dele se podia dizer, consistia em realidades situadas num plano mediato, e, portanto, intocável.

Neste momento, o uno passa a sofrer abalos em sua monoliticidade, e, por isso, o que se lhe opõe logo de imediato é o vazio, o seu oposto, uma espécie de algoz¹⁴. Mas um algoz necessário para a compleição do uno, compreendida em toda a sua riqueza de manifestações, como um processo. "A nova forma pode ser descrita como um processo pelo qual o uno repousa de si mesmo, e como este que o uno repele é ainda ele mesmo, e que este novo ele mesmo é necessário" (DOZ, 1987, p. 70). Trata-se, pois, de um momento que demanda, pelo abalo das bases monolíticas, muito sofrimento, no sentido de que aquela maneira imediata de compreensão do uno, já não dá mais conta daquilo que este agora se torna. Esta imediatidade que se vive no presente momento de mediatização, faz com que o mesmo uno acabe despertando para uma realidade diferente, desafiadora e, aparentemente, ameaçadora, pelo turbilhão macerante do vazio. O momento é marcado como o de um grande golpe que dinamita a monolicidade rochosa do uno.

E é justamente pelo dinamitar daquela realidade, aparentemente indisível do uno que toda a sua riqueza se tornará manifesta¹⁵. E, neste momento, o uno terá a oportunidade de expor o que há dentro dele, o que antes, em sua imedaticidade não era possível. Por mais contraditório que possa parecer, é neste momento de mediação que o sentido de unidade se tornará mais forte, pois as partes que o constituem se tornarão manifestas. E, nesta manifestação de partes, também a sua mútua relacionalidade, que é o sentido de unidade. Como partes que se relacionam, o uno tem, neste momento, a capacidade de melhor traduzir o sentido que carrega o dizer que se é uno; não isolado, não auto-suficiente, não fechado em si, mas relacionado, interdependente e aberto. As partes que compõem o uno não estão

¹⁴ Por mais que estes termos evoquem uma certa violência e agressividade, estão aí para mostrar que o movimento dialético de determinação se mostra como um romper de barreiras até então intocadas; como uma espécie de trauma que se inscreve no solo da pacificidade do até então imediato.

¹⁵ Este esfacelamento se caracteriza como uma espécie de rompimento da carcaça de um Cavalo de Tróia, dentro do qual pode sair um batalhão inteiro de soldados.

isoladas, mas intimamente relacionadas, o que implica no sentido de que cada uma mostra sua interdependência, ou seja, que cada parte exerce um papel fundamental no funcionamento do todo, e isto, em última análise, implica num sentido de abertura. Todo esse movimento, realizado no momento da mediação é dado graças ao vazio¹⁶.

Como oposto ao uno, o vazio não pode ser reduzido a um papel periférico, ou mesmo excludente. Pois, graças a ele, o uno foi capaz de fazer jus a seu sentido de unidade, mediante o seu desdobramento, trazendo a descoberto a infinita riqueza, outrora escondida dentro de si. Riqueza esta, marcada por partes em relação, contribuindo para o seu sentido de unidade. Estando relacionadas, estas partes que compõem a unidade, perfazem, também, um movimento importante na dialética, o movimento de reflexividade. Dominique Dubarle recorda que “A doutrina supostamente adquirida até o ponto em que conduz a explicitação faz então retornar sobre ela, em uma reflexão ulterior” (BUBARLE, 1972, p. 10). Contudo, esta reflexividade não se dá apenas entre as partes do uno, mas também entre o uno e o vazio, como opostos que, não apenas se atraem, mas que comungam de um ideal comum.

3 A diversidade reflexiva¹⁷ do uno e do vazio

Entre uno e vazio não pode haver indiferença, como se fossem duas realidades colocadas lado a lado, em que não exista nenhum tipo de implicações entre elas. Pelo contrário, delas deve demandar uma relacionalidade mútua, como um pacto, de modo que já não se trata de duas realidades, mas de uma única realidade reconciliada. Pois, como enfatiza Ludwig Landgrebe: “O uno se desprega no múltiplo, em opostos e segue sendo nestes, não obstante isso, o uno” (LANDGREBE, 1975 p. 85). Neste momento, cada polo, cada diferença se reflete, um no outro, de modo a criar empatia. E é nessa relação empática que já não faz mais sentido falar em uno e

¹⁶ O vazio, neste contexto, é condição fundamental para que o uno se expresse enquanto riqueza de determinações.

¹⁷ A reflexividade é aqui empregada como aquele momento de superação dialética, em que os momentos anteriores não se mostram como momentos separados, estanques, mas que estabeleçam um diálogo, uma reflexividade entre si.

vazio, mas uno-vazio em imbricação mútua¹⁸. Há uma interpenetração mútua do uno no vazio e do vazio no uno, como resultado desta mutualidade há a identidade de um terceiro: o diverso. É, pois, neste momento que faz sentido falar em diversidade¹⁹, como de uma realidade que já estava presente no início do processo, à saber, no momento da imediatidade, porém ainda sem identificação, sem saber-se dizer de si. Na passagem para a mediatidade, há uma provocação, pela tensão que se cria ao interno daquela realidade anteriormente vista como monolítica. Para, enfim, cada uma das partes em oposição buscarem se refletir. Neste processo de reflexividade, uno e vazio não se excluem, como realidades a parte, mas criam uma identificação com a outra parte, entram em diálogo, de modo que aquilo que outrora se chamava uno e vazio, passa a ser chamado de múltiplo. Nesta nova categoria estão presentes o uno e o vazio refletidos um no outro, como duas diferenças que decidem fazer as pazes e aprender uma da outra²⁰. E, nessa aprendizagem, nada é esquecido, mas superado e guardado, ou seja, se superam as oposições e se guardam as diferenças. Pois, é das diferenças, enquanto nobre *residuum*, se poderá continuar proporcionando combustível à sequência do movimento dialético que, de superação em superação, vai perfazendo o seu caminho.

Como realidade unida, reconciliada em torno a reflexividade, o uno e o vazio se estabelecem como diversos de um mesmo. Ou seja, embora ambos sejam uma única e mesma realidade, há em ambos o reconhecimento de sua diferença. Mas, não se trata de uma diferença que separa, cinde, mas que agrega, une, convida para o diálogo. Ora, é pelo diálogo que se promove o reconhecimento da identidade do outro, sem que este mesmo reconhecimento seja causa de divisão, exclusão ou mesmo opressão, mas sim de acolhida. Portanto, se trata de diferenças que, em sua dialogicidade, se abrem para o fortalecimento de laços que asseguram o todo. Em sua identidade de todo, a parte já não se sustenta enquanto parte isolada, mas como parte que carrega o todo refletido em seu interior.

Por essa razão, as diferenças, por sua vez, não permanecem enquanto diferenças ou melhor, como meras diferenças, mas como diferenças refletidas. E,

¹⁸ Entre uno e vazio há uma verdadeira interconexão, uma sinergia.

¹⁹ A diversidade faz referência ao tema da multiplicidade, fundamental nesta etapa do desdobramento dialético.

²⁰ Como duas partes que se reconciliam.

nesta condição, as diferenças se acolhem enquanto diferenças delas mesmas, rompendo assim com todo o tipo de divisão ou estranhamento que, porventura, pudesse compor o horizonte do todo. Neste movimento reconciliatório entre uno e vazio, passa a ter sentido falar em diversidade, não como diferenças colocadas simplesmente lado a lado, como se quisesse dizer: já que está aí fique aí, mas como diferenças que dialogam e se reconhecem²¹ enquanto diferenças de si mesmas, como se quisesse dizer: aqui está o diferente de mim mesmo, que o acolho e, com ele, vibro. Portanto, o movimento reconciliante, promovido pelo momento de reflexividade, acolhe jubilosamente o diferente, e, ainda mais, deseja ardentemente com este estabelecer uma comunhão relacional, um laço que compreenda e açambarque o todo reconciliado, que é o amor²². “O amor é, portanto, ‘ser’ uno no ser-separado” (LANDGREBE, 1975, p. 108). E neste sentido de totalidade, o múltiplo, o diverso, o plural se reconhece reflexiva e reconciliadamente.

A marca da pluralidade do todo, constituída pelo uno e pelo vazio, conta com o poder prodigioso do “não”. Mas é um “não” que, ao interno do todo, não é causa de divisão ou separação, mas sim, de garantia da identidade, tanto do uno, quanto do vazio. Neste sentido, as diferenças permanecem mesmo após o movimento de reflexividade, promovendo um elo em movimento de reconciliação. Por isso, o ser “(...) não é, pois, simplesmente um ser, senão um ser que em certo sentido se duplicou, que sabe de si e que um tal saber de si como algo particular sabe, sem embargo, de ser com o que unifica, todo o separado, em definitivo, um ser refletido” (LANDGREBE, 1975, p. 111). Contudo, já não são mais diferenças que poderiam oferecer o perigo de alguma ruptura ou separação. A reflexividade oferece substrato para a superação de oposições, e de tudo o que ameaça alguma forma de cisão. De modo a proporcionar o ser determinado, “(...) a determinação do ser entra em cena através da unidade simples dos momentos” (HEGEL, 2016, p. 172). Como unidade, o ser, em sua simplicidade, se apresenta em momentos que passam. E, a cada passagem, reforça a sua determinação. Por isso, já não se trata de um ser

²¹ O reconhecimento é fundamental na dinâmica das diferenças que perfazem a superação de momentos dialéticos. Pois, não basta manter uma posição de, simplesmente, tolerar a existência de algo diferente, mas é preciso mais, é preciso o reconhecer como diferente. Pois, é neste reconhecimento que se efetiva a reflexividade.

²² Para além de todo o sentimentalismo, o amor aqui se refere à dimensão de unidade.

indeterminado e imediato, mas que pela sua mediatidade foi capaz de se refletir como determinidade. Um movimento que conta com as diferenças do uno e do vazio não apenas colocadas lado a lado, como realidades isoladas e estanques, mas como realidades que saem de si mesmas para irem ao encontro de suas diferenças, e, neste encontro selar um reconhecimento das mesmas. Como diferenças reconhecidas do uno e do vazio, a unidade simples que resulta é a da determinidade, que, por sua vez, não se fecha a modo de mônada²³, mas que se abre como um momento de superação. Neste sentido, novos momentos sempre surgem, no intuito de se promover a sequência dialética. E, como momentos que se superam em unidades simples, o ser vai ganhando em determinação, como atributo importante no sentido de tornar manifesta a sua riqueza de ser. Desse modo, já não se fala de uma imediatidade simples do uno, mas de uma diversidade que torna o ente posto. E, nesta entificação posta, o uno e o vazio se refletem.

Considerações finais

Pelo excuro realizado foi possível observar que entre o uno e o vazio há uma diversidade posta, que se faz presente, tanto na própria realidade do uno simples indeterminado e imediato, como na realidade do vazio simples indeterminado e imediato. Por isso, o uno já carrega a marca do todo, de modo que este já se basta a si mesmo. No entanto, o uno se desdobra no uno dele mesmo, tornando manifesta a sua diversidade imanente. A marca da diversidade é devida graças às diferenças existentes em todas as realidades que compõe o todo, assim como a própria presença do poder prodigioso do "não", o responsável por mover dialeticamente tudo o que se constitui em cada momento. Razão pela qual, se caracterizam estes momentos de momentos de passagem. Ora, se na própria realidade do uno já se faz presente o vazio, então já não tem mais sentido em se falar de uno e vazio como realidades estanques, separadas, mas em constante processo de implicação mútua.

Esta presença do vazio no próprio uno já se encontra no próprio momento da imediatidade simples. Com isso, Hegel apresenta uma estratégia de superação do

²³ Hegel mesmo traz a noção de mônada, no sentido leibneiziano, como algo fechado e auto suficiente, para caracterizar que a unidade, pelo contrário, se mostra em sua relacionalidade e interconectividade.

dualismo, que constantemente aparece como uma aporia a ser solucionada. A própria realidade de uno, tem, no momento da mediatidade, a exteriorização ou desdobramento daquilo que, como imediatidade, não se mostrava. Pela cisão e luta, o uno se diferencia do vazio, contudo, sem que dessa diferenciação desdobrada ocorra divisões ou separações.

Logo, é no momento da reflexividade, que entre uno e vazio as diferenças passam a ser reconhecidas por todas as partes, a fim de se acentuar a consciência de totalidade. Consiste numa totalidade que se realiza pela manifestação e pelo reconhecimento das diferenças em movimento reflexivo, superando e guardando os momentos anteriormente percorridos, para, assim, crescer em graus de determinidade do ser do ente. O ser para si carrega a dialética do finito e do infinito, consistindo no momento da idealidade, que se converte em realidade como uno. É de dentro do uno que emerge a multiplicidade. O uno tem dentro dele mesmo o nada que é o vazio, isto é, a sua qualidade. Este vazio é o nada, que já tem a determinação de ser concreto, pois carrega todas as dialéticas anteriores. Este é, pois, o nada posto, e não o nada do início da lógica, o qual se apresenta indeterminado. O vazio é o nada que possui as suas determinações, que é a fonte do movimento de relação negativa do próprio uno, portanto, o motor da dialética. Compreendido dessa forma, o uno consiste numa imediatidade simples que carrega a diversidade posta do ente.

Bibliografia

CIRNE LIMA, Carlos Roberto Velho. *Dialética para principiantes*. Escritos Editora: Porto Alegre, 2017.

DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels*. Librairie Philosophique. J. Vrin: Paris, 1987.

DUBARLE, Dominique; DOZ, André. *Logique et Dialectique*. Librairie Lorusse: Paris, 1972.

HARRIS, Errol E. *Lire de la Logique de Hegel. Comentaire de la Logique de Hegel*. Editions L'Âge D'Honme: Lausanne, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica. A doutrina do ser*. Editora Vozes: Petrópolis, 2016.

LANDGREBE, Ludwig. *Fenomenologia y história*. Monte Ávila Editores C. A: Caracas, 1975.

2. Dialéticas do Ser para si: realidade x idealidade



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-02>

Christian Iber¹

Agemir Bavaresco²

Resumo

O ser para si no final da 1ª seção da *Doutrina do Ser* de Hegel apresenta o movimento das categorias do ser para si como dialética da realidade e da idealidade, do uno e múltiplo e da repulsão e atração. O objetivo é explicitar como a qualidade alcança na categoria do ser para si o seu momento mais elevado que implica a sua superação para a quantidade. Ou seja, o que constitui a necessidade lógica da suprassunção da qualidade em quantidade? Em primeiro lugar, descrevemos a dialética do ser para si e do ser para uno e a dialética do uno e do múltiplo; depois, reconstruímos a dialética da repulsão e da atração sendo, de um lado, a crítica do conceito de matéria entendida como força a priori externa; e de outro, a elaboração do conceito de matéria a partir de uma nova metodologia epistemológica que estrutura a ontologia hegeliana. Enfim, tratamos da transição do ser para si qualitativo para a ser quantitativo como estruturação da lógica no processo de avanço da determinação das categorias mais abrangentes da *Doutrina do Ser*. A dialética do ser para si situa-se na transição da qualidade para a quantidade como uma virada onto-epistêmica que aponta a importância da transformação da substância em subjetividade conceitual.

Palavras-Chave: Realidade-idealidade, uno-múltiplo; repulsão-atração; quantidade; matéria; ontologia; epistemologia.

Abstract

Being for itself at the end of the 1st section of Hegel's *Doctrine of Being* presents the movement of the categories of being for itself as dialectics of reality and ideality, of the one and the multiple and of repulsion and attraction. The objective is to explain how quality reaches its highest moment in the category of being, which implies its surpassing for quantity. In other words, what constitutes the logical necessity of the supposition of quality in quantity? First, we describe the dialectic of being for itself and being for the one and the dialectic of the one and the multiple; then, we reconstruct the dialectic of repulsion and attraction being, on the one hand, the critique of the concept of matter understood as an external a priori force; and on the other hand, the elaboration of the concept of matter from a new epistemological

¹ Docente particular no Instituto de Filosofia da Freie Universität Berlin; desde o semestre de inverno 2020/21, professor substituto de filosofia moderna e contemporânea na Faculdade de Filosofia de Albrecht-Ludwigs-Universität Freiburg. E-mail: <iber_bergstedt@yahoo.de>.

² Professor do PPG Filosofia PUCRS. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109> - E-mail: <abavaresco@pucrs.br>.

methodology that structures the Hegelian ontology. Finally, we deal with the transition from being to itself qualitative to being quantitative as a structuring of logic in the process of advancing the determination of the most comprehensive categories of the *Doctrine of Being*. The dialectic of being for itself is situated in the transition from quality to quantity as an onto-epistemic turn that points to the importance of transforming substance into conceptual subjectivity.

Keywords: Reality-ideality, one-multiple; repulsion-attraction; the amount; matter; ontology; epistemology.

Introdução

Hegel, em sua 1ª seção da Lógica do Ser, a Qualidade apresenta as categorias do Ser, do ser aí e do ser para si. A qualidade é a determinação fundamental do ser imediato em seus dois momentos dialéticos iniciais entre o ser e o nada. O limite e a negatividade são neste momento idênticos ao ser de algo, porém, na mudança de algo a identidade torna-se diferença. Então, o ser algo torna-se ser para outro, portanto, está fora ou no exterior da unidade imediata inicial. Essa relação entre algo e outro é uma contradição qualitativa que conduzirá o ser à finitude. Na infinitude o ser finito é suprassumido e alcança o ser para si.

A relação entre o conceito de objeto externo e os conceitos Ser aí e Ser para si, tal como são tratados na Lógica de Hegel, apresenta, inicialmente, um modelo para o processo de derivação de conceitos de que Hegel se vale no início da *Doutrina do Ser*. Depois, apresenta a derivação do conceito Ser para si a partir do conceito Ser aí, isto é, examina mais de perto, o modo como os conceitos Ser aí e Ser para si se relacionam com o conceito de objeto externo, mostrando como o primeiro mantém os objetos externos como externos a si, enquanto o segundo os internaliza em forma idealizada, por suprassunção. Finalmente, mostra que o ponto de vista do atomismo filosófico complementa esse processo de internalização, pois consiste essencialmente em projetar objetos idealizados sobre objetos exteriores, como modo de explicação (lógico-metafísica) da natureza destes últimos.

Considera-se, em termos gerais, como essa construção hegeliana do conceito de atomismo filosófico esclarece o modo como a ciência contemporânea se apropriou do processo explicativo atomístico, baseado na projeção de objetos idealizados ou modelos teóricos para a explicação dos objetos externos.

O ser para si, na relação com o outro que é o objeto externo, consegue supracumir a relação com o outro em sua autorrelacionalidade. Enquanto a consciência como tal está localizada no reino da finitude por causa de sua oposição ao objeto externo, a autoconsciência é o exemplo mais próximo da presença da infinitude. O ser para si pode, portanto, explicar a relação entre a autoconsciência e o infinito. O ser para si, como a autoconsciência é apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, ainda não representa o todo plenamente realizado, ou seja, como o conceito ou a ideia realizada. O ser para si suprassume a relação com o outro dentro si mesmo e, ao mesmo tempo, nega o outro nele mesmo. O ser para si é, portanto, em última análise, reduzido ao ser para si que é o uno. Esse é o destino do ser para si, pois ele representa a estrutura da infinitude apenas na finitude.

Hegel distingue assim um significado afirmativo e um polêmico e deficiente do ser para si. O ser para si é o ser infinito no finito. O ser para si é o ser infinito em aflição, na estreiteza do ser finito.

O ser para si (a autoconsciência) é apenas o princípio do idealismo subjetivo. O atomismo filosófico (uno e múltiplos) é uma consequência necessária do déficit do ser para si. Em geral, a lógica é o fundamento da natureza e do espírito. Em particular, vale para a lógica do ser para si: Ser para si é o fundamento lógico da autoconsciência (momento do espírito), o Uno e Múltiplos são o fundamento lógico dos átomos (princípios do materialismo filosófico natural antigo) e da mônada de Leibniz (princípio de um pluralismo idealista).

A lógica constitui o fundamento lógico tanto da consciência/autoconsciência como do atomismo físico-químico e do pluralismo idealista. A autoconsciência é baseada na estrutura lógica do ser para si, a consciência sobre a finitude do ser aí. A consciência já está contida, implicitamente, na autoconsciência e, inversamente, esta já está contida, implicitamente, na consciência, pois, sem autoconsciência não há consciência. A autoconsciência está associada ao ser para si, a consciência ao ser aí. Assim como a consciência e a autoconsciência são exemplos da estrutura lógica do ser para si, o atomismo e os átomos são exemplos da estrutura lógica do ser para si que é o uno.

A quantidade não é uma perda em relação à qualidade, como uma visão romântica vulgar poderia pensar, ou uma versão marxista romântica (Bloch,

Marcuse), mas um ganho em "igualdade consigo mesmo" na sua alteridade em quantificação. O infinito quantitativo é a forma mais sustentável do que o infinito qualitativo. A dissolução do finito no infinito, a fuga do finito para o além do infinito é a proposta dos românticos. O infinito como um "retorno da fuga", essa é a solução crítica de Hegel para o problema do infinito em oposição aos românticos.

Aqui, podemos identificar uma crítica às ciências naturais feita pelos marxistas (Ernst Bloch, Herbert Marcuse etc.). Eles queriam eliminar o quantitativo das ciências naturais, portanto, defendiam um reducionismo qualitativo. Eles não percebiam que as ciências naturais quantificam qualitativamente a natureza, e, com isso, aplicam relações de medida à natureza. A lei da natureza mostra que as diferenças qualitativas de seus momentos encontram sua determinidade na quantidade, devido à exterioridade da natureza. Os marxistas românticos defendiam uma ciência natural qualitativa e ignoravam os avanços da ciência natural no que diz respeito à apreensão do real.

As ciências naturais apreendem matematicamente a dimensão externa da natureza aplicando as leis na natureza. A experiência e a matemática são os elementos que constituem a ciência natural moderna. A ideia da matematização da natureza já tinha sido tematizada por Platão, porém, a intervenção experimental nos processos naturais dá-se nos tempos modernos. A experiência aplica artificialmente as leis nos objetos da natureza para torna-los conhecidos. Se a natureza tivesse sido deixada ao seu acaso, ou seja, sem experiências, então, a ciência natural moderna não teria sido possível. A contradição da ciência moderna é o uso feito pela tecnologia capitalista enquanto dominação como destruição da própria natureza e do meio ambiente. Nesse sentido, é preciso questionar se o *modus operandi* da aplicação da ciência moderna pela tecnologia capitalista ainda garante a sustentabilidade do planeta terra.

1 – Dialética do Ser para si e Ser para uno

Em qual contexto filosófico precisa ser compreendido o debate dialético entre o Ser para si e o Ser para o Uno? É o próprio Hegel quem nos fornece tal contexto na Observação que pode ser intitulada, "Linguagem ordinária, idealidade e idealismo na

história da filosofia" a partir da pergunta: "Que modelo de coisa é isso" (Hegel, 2016, p. 166), dito em outras palavras, qual é a identidade e finalidade de uma coisa? Nisto está subjacente a dialética entre o real e o ideal a partir de sua idealidade.

Hegel recorre a alguns modelos de idealismo na história da filosofia para critica-los, e mostrar a sua deficiência:

1º) Parmênides da escola eleática, propõe um idealismo monista em que apenas trata de um polo da relação: o ser. Aqui não se encontra dialética entre dois polos, ideal e real, mas apenas a idealidade do ser.

2º) Spinoza: Hegel une a filosofia antiga e a moderna ao analisar o modelo de Spinoza que tem na substância o foco de sua filosofia como um ser real, porém, abstrato, ou seja, sem movimento entre o real e o ideal. Então, a sua idealidade é uma unidade imóvel com os elementos que a compõem. Temos um Uno ideal na substância spinozista.

3º) Malebranche propõe um idealismo que tem Deus como o uno que contém nele os conteúdos de todas as ideias e verdades das coisas sob a forma de uma representação. Há um real e ideal no uno divino como idealidade de todo o real. O problema que esse modelo é apenas uma representação em nível religioso e não filosófico. O conteúdo é aproveitável, porém, a forma de apreendê-lo é deficiente.

4º) Leibniz elabora um idealismo incomunicável, pois as suas mônadas estão fechadas em si mesmas e apenas Deus pode ordena-las mecanicamente desde sempre. Então, a mônada tem o real e o ideal das coisas copiadas em si, porém, apenas na idealidade divina.

5º) Kant e Fichte são colocados juntos em seu idealismo do Eu como dualismo entre o real (objeto) e o ideal (sujeito) na idealidade da consciência. Trata-se de um idealismo do "eu" que apreende de modo separado o Uno da consciência.

A dialética do ser para si e ser para uno tem esses momentos:

a) Ser para uno: O ser para si é a idealidade de si mesmo. Ele é ser para si e ser para uno. Assim, o ser para si está num duplo papel: (i) ele é aquele que é para uno, isto é, para si mesmo e, ao mesmo tempo, (ii) ele é aquele para o qual o uno é novamente ele mesmo. Assim, o ser para si não é um ser que é em si, mas apenas para si mesmo.

O ser para si é pura auto-idealização sem um fundamento do ser; Toni Koch de Heidelberg compara o ser para si a um vírus que tem seu próprio DNA, mas sem um metabolismo próprio. Para seu metabolismo, ele deve utilizar outro organismo como hospedeiro, para o qual se comporta negativamente ³.

O ser para si não pode se estabelecer na realidade em sua idealidade. Sua divisão interna ideal em ser para si e ser para uno não pode ser mantida. Ele é uno apenas para si mesmo e seus dois momentos desabam na "*ausência de diferença*" (Hegel 2017, 170).

Em outras palavras, o ser para si tem a estrutura lógica da autoconsciência como puro autorrelacionalidade e tem apenas a si mesmo como seu conteúdo, no entanto, é sem conteúdo, porque não está aberto às coisas do mundo e não tem relação com o outro.

O ser para si é a forma lógica da "causa sui" leve e puramente ideal que é o Eu humano, que ainda não perpassa toda a realidade. Nisso, o ser para si difere do conceito ou da ideia. O conceito também é o ser para si, mas ele é a unidade da autorrelação e da relação com outro. A ideia é a unidade do conceito e da realidade. Com efeito, o ser para si é apenas a forma preliminar do conceito. ⁴

b) Uno: O ser para si é o organismo sem metabolismo, apenas virtual, uma "causa sui" apenas ideal, não substancial. Por outro lado, ele é pura idealização de si mesmo, puro pensamento de si mesmo, mas sem um fundamento do ser. Essa é a razão pela qual a divisão ideal do ser para si em dois momentos não se mantém, mas colapsa em "*ausência de diferença que é imediatidade ou ser*" (Hegel 2017, 170).

A nova imediatidade que emerge do colapso do ser para si é um ser, uma imediatidade que se fundamenta na negação. O "significado interior" (Hegel 2017, 170) do ser para si, a divisão ideal do ser para si, desapareceu. O que resta é a imediatidade fundada na negação, um ente para si: o uno. O negar é posto como determinação da nova imediatidade, isto é, tudo o que permanece da idealização do

³ Cf. Anton Friedrich Koch: Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität, In: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik. Hegel-Studien. Beiheft 67*. Michael Quante, Nadine Mooren (Org.). Hamburg: Meiner, 2018, pp. 43-144; aqui: p. 117c.

⁴ Contra as reflexões de Henrich pode-se dizer que o Eu que não alcança o conceito não avança na determinação do mesmo. In: *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2019.

ser para si é a negatividade. O ente para si não é o limite em relação a outro, mas o "limite inteiramente abstrato de si mesmo" (Hegel 2016, 170). O ser para si como ente para si ou uno deixa como ganho lógico nesta dedução especulativa apenas a demarcação abstrata, que é o pensamento do uno.

Antes de passar para a dialética do uno e do múltiplo no item B, Hegel faz uma observação metodológica sobre a dificuldade em apresentar o desenvolvimento do uno, descrevendo a proximidade e a diferença entre a lógica do ser para si e a lógica da reflexão. Henrich afirma isso sobre a dificuldade mencionada: "Mas a relação entre a forma explicativa lógica e a imediatidade dos momentos no *ser para si* reconstruído continua sendo uma das dificuldades mais consideráveis para a compreensão da lógica do ser"⁵. A dificuldade decorre do fato de que a imediatidade dos momentos da negação da forma explicativa lógica da negação autorrelacionante impede que a contradição realize sua dissolução.

Pode-se dizer: O ente para si ou uno é o ser para si na idealidade pontual e materializada. Como ente para si ou uno o ser para si está posto como ser aí do ser para si exteriorizado e diferenciado do seu conceito ideal. Existe uma contradição entre o conceito ideal e o ser aí material do ser para si, que se expressa como contradição dos momentos do conceito de uno, que se separam por causa da sua imediatidade.

Resumo: Na lógica do ser, a forma explicativa lógica da negatividade autorrelacionante está ligada à forma da imediatidade das categorias e ainda não pode se desprender dessa forma. Somente na lógica da essência é que ela se liberta da imediatidade lógica do ser e ganha tal mobilidade na qual a dissolução da contradição se torna concebível.

2 – Dialética do Uno e do Múltiplo

O ser para si contém nele o ser para uno numa dialética do ideal e real que na idealidade torna-se uno. Então, o uno é a exteriorização da infinitude afirmativa que como determinidade ou qualidade do ser entra num processo de negatividade que o

⁵ Dieter Henrich. Hegels Logik der Reflexion. Neue Version. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, Hamburg: Meiner, 1978, (pp. 203-324), nota p. 318.

conduz a uma nova determinação. O uno move-se como um modelo expansivo do ser a partir de seu núcleo irradiador de energia negativa que se desdobra em múltiplos unos.

O uno é o ser para si desidealizado, reificado: Como ser para si pontualizado o uno é 1. relação simples consigo mesmo, pura objetividade ou reificação indeterminada, e, no entanto, 2. relação do *negativo* consigo mesmo, determinar, e 3. relação do negativo *consigo mesmo*, autodeterminar. Na forma reificada, a autodeterminação do uno assume a figura da autoexclusão do uno. Porém, o uno se exclui de si mesmo como um outro, e ao mesmo tempo, inclui o outro nele mesmo.

O uno se relaciona consigo mesmo como um outro. Por isso, ele é alheio a si mesmo e se aliena a si mesmo. Esse é o conteúdo da autoexclusão do uno. O uno é a alienação de si mesmo que é, ao mesmo tempo, a inclusão dessa alienação, sem deixar que se perca a dialética da idealidade e realidade. O uno como a matéria tem a forma da imediatidade que se torna um núcleo que tem todos os momentos anteriores estruturais do ser no seu interior: ser, nada e devir; ser aí, finitude e infinitude enquanto, suprassumidos pela qualidade/determinidade/negatividade.

O uno tem a energia negativa nele mesmo e tem a autodeterminação que se diferencia e emana de si muitos entes que são esses pontos de matéria reificada ou coisificada. A grande mudança que se opera, primeiramente, é a descida do ser para si como idealidade para a realidade. Aqui, ocorre uma exteriorização do ser para si enquanto uno-idealidade para o uno-realidade. Então, temos a unidade posta do ser que fez todo o percurso categorial até o ser para si. Trata-se de uma unificação total que inclui a relação consigo e com o outro. Essa estrutura mostra os momentos estruturantes do pensamento que se autodetermina e se complexifica em si mesmo até alcançar o máximo de unidade no núcleo central do mínimo de realidade como uno no movimento de relação consigo e com o outro (múltiplo).

Temos no uno essa unidade total que mantém os momentos concentrados nele mesmo do percurso total do ser aí e tem seu fundamento na negação permanente que vai se autodeterminando nele mesmo e tornando-se outro. Essas várias esferas que estão presentes mostram a diferenciação interna da matéria, isto é, a unidade consigo e a diferença que se relacionam a partir da negatividade. A dinâmica desse movimento é a descida da idealidade para a realidade, ou seja, a

formação do uno como outro no seu próprio ser imanente. O que temos é, então, a matéria que se energizou ao longo do percurso do ser aí até o ser para si e condensou-se no uno que contém o outro dentro de si como uma multiplicidade de outros que se excluem mutuamente na tensão infinita da realidade.

O uno como uma condensação do desenvolvimento anterior da lógica do ser aí, a realização de todas as categorias do ser aí. O uno e o múltiplo rompem com a lógica do ser aí. A pontuação, a desidealização e a reificação do ser para si, que leva ao uno, nega as relações da lógica do ser aí: "Nele mesmo, o uno em geral é; esse seu ser não é nenhum ser aí, nenhuma determinidade como relação com outro, nenhuma constituição; ele é isto: ter negado esse círculo de categorias" (Hegel 2016, 171).

O uno é a entidade pontiaguda, frágil e impenetrável na qual a ontologia do ser aí está submersa: "Nessa imediatidade simples desapareceu a mediação do ser aí e da própria idealidade e, com isso, toda a diversidade e multiplicidade" (Hegel 2017, 171). O uno não é a realização da infinitude, mas a exteriorização da infinitude.

Hegel suprassume três ontologias: o eleatismo (ser), o "todi ti" (indivíduo) aristotélico, e o atomismo de Leucipo e Demócrito (ser par si). Ele crítica a ontologia leibniziana (mônadas) e a matéria kantiana. Hegel propõe o modelo ontológico do monismo articulado, ou da totalidade em movimento. Isso quer dizer que o uno e múltiplo são forças que se excluem e ao mesmo tempo se incluem. O ponto de partida de Hegel não é a multiplicidade, mas a unidade. É dela que é emanado todo o real.

O uno é o princípio do múltiplo, ou seja, o múltiplo não é o outro do uno, mas a sua repetição exterior: "A multiplicidade não aparece, com isso, como um *ser outro*, mas como uma determinação que é completamente exterior ao uno" (Hegel 2017, 175). O uno é múltiplos unos repetidos e exteriorizados (cf. Bc. Múltiplos unos. Repulsão).

A estrutura lógica do uno e do múltiplo não é um modelo para compreender a relação entre a unidade e a multiplicidade ontológica, mas o uno é o princípio da separação numérica do múltiplo. Por isso, o modelo biológico não encontra uma explicação plausível na dialética do uno e do múltiplo. A vida e o organismo superam o atomismo do uno e múltiplo, uma vez que o organismo é um todo unitário que não

resistiria ao modelo do uno e múltiplo e seria destruído nesta dialética ainda incipiente e exterior da matéria.

Pode-se dizer que o uno e o múltiplo são como uma cama de pregos voltada para cima, sobre a qual não é possível caminhar, ou seja, viver bem. Por isso, o atomismo é a fragmentação total do real, isto é, a morte da vida.

O uno e o múltiplo também não serve para explicar a idealidade e a realidade da trindade divina, isto é, Deus que é, ao mesmo tempo, Um e Três. O uno e o múltiplo são o puro oposto disto, pois, Deus não é uno, mas uma unidade que se diferencia em três formas sem perder seu caráter de unidade.

Portanto, de acordo com Hegel, o uno, o múltiplo e o atomismo têm validade apenas no nível da microfísica. Por isso, se o atomismo for aplicado para fundamentar a organização da sociedade e do Estado, então ele será objeto de críticas de Hegel. Nem a sociedade, nem o Estado podem ser explicados de forma atomística. Por isso, ele critica o modelo contratual como uma forma de fragmentação política⁶.

A lógica do ser para si serve-se de dois modelos para explicar sua estrutura: (i) o modelo lógico da autoconsciência como modelo da consciência fenomenológica do idealismo subjetivo (ser para si); (ii) o modelo do atomismo materialista e da multiplicidade idealista (uno e múltiplo). Hegel expõe as características básicas de uma ontologia de elementos microfísicos dos quais o mundo é composto. O uno e o múltiplo ainda são determinações qualitativas do ser, de tal forma que, elas são tão abstratas que já passam para determinações quantitativas do ser, isto é, como continuidade e discrição (seção Quantidade).

A passagem entre o uno e o múltiplo seria uma explicação do lógico-real, ou seja, seria o modelo normativo ontológico hegeliano? De acordo com nossa leitura, esse não é o modelo encontrado na dialética do uno e do múltiplo da lógica do ser. Se existe um modelo ontológico normativo em Hegel, é o do conceito e da realidade, ou do conceito e da objetividade na lógica do conceito. Por isso, todos os modelos ontológicos que não atingem essa norma estão sujeitos a críticas.

⁶ "A visão atomística, nos tempos modernos, tornou-se ainda mais importante no [campo] político que nos [campo] físico. Segundo essa visão, a vontade dos *Singulares*, como tal, é o princípio do Estado; o que atrai é a particularidade das necessidades, inclinações; e o universal, o próprio Estado, é a relação externa do contrado" (Enc. 1995, Comentário § 98, p. 196).

Nesse caso, o conceito (uno) e a realidade (múltiplo) estariam operando desde o começo do lógico (estruturas do pensamento) e da lógica (categorias) como um modelo normativo a ser implementado do ser em si (Ser), negado na relação (Essência) e livre na subjetividade para si (Conceito)? Sim, isso é a verdade no sentido de que o uno é uma prefiguração do conceito, o múltiplo uma prefiguração da realidade. Mas uno e múltiplo, ainda não realizam, plenamente, a norma do conceito e da realidade.

A lógica hegeliana serve para o avanço da reflexividade e a compreensão do método dialético para o diagnóstico do real. É isso que Marx acolhe de Hegel, embora, Marx critique o monismo de Hegel elaborado a partir de uma só ideia e defenda um pluralismo de subjetividade que inclui a intersubjetividade. Marx critica Hegel por subjetivar a substância num único sujeito, isto é, na subjetividade do conceito ou da ideia.

3 – Repulsão e Atração: a derivação da quantidade e a desconstrução do conceito de matéria como forças a priori externas

A dialética do ser para si apresenta a processo dialético do uno e múltiplo e a idealização desses momentos, ou seja, os múltiplos e o uno devem passar para uma idealização. "Com isso, o desenvolvimento do ser para si está plenamente realizado e chegou a seu resultado" (Hegel 2016, 184): A quantidade é o limite qualitativo, ou seja, o limite suprassumido e idealmente posto. Em sua unidade em movimento, o uno e o múltiplo passam para a continuidade e a discrição ou a descontinuidade na ser quantitativo.

Há um percurso dramático da dialética do uno e do múltiplo, da autoafirmação e autodestruição, do mal e da reconciliação, e assim por diante. A quantificação e a matematização da natureza é um momento essencial no nascimento das ciências naturais modernas.

A lógica dos múltiplos unos no item "C" é uma lógica da contradição, isto é, um desenvolvimento levado ao extremo da contradição dos múltiplos unos. Dela surge a unidade móvel de repulsão e atração e a transição à quantidade. A contradição da repulsão afirma o ser e o não ser dos unos, isto é, os unos se

decompõem no negar de seu negar recíproco. A negação da negação não é bem-sucedida, porque o uno fixa-se na negação da negação, ele não tem resultado positivo. Mas nisso eles são iguais: "O comportamento negativo dos unos uns em relação aos outros é, com isso, apenas um juntar-se consigo" (Hegel 2016, 178).

Hegel aqui recorre à lei leibniziana da identidade das coisas indistinguíveis: "Esse pôr-se em um uno dos múltiplos unos é a atração" (Hegel 2016, 179). A lei leibniziana da identidade das coisas indistinguíveis afirma: Se o mesmo vale para x como para y , então $x = y$. Segundo Leibniz, não pode haver duas bolas de bilhar qualitativamente idênticas. Leibniz desconsidera a diferença entre identidade qualitativa e numérica porque ele abstrai o tempo e o espaço como princípios de pura diversificação pré-conceitual: intuitiva. Como Hegel, ele se move no espaço e no tempo puramente lógico.

Hegel mostra que no espaço lógico a lei da identidade de Leibniz, tanto é válida quanto não é válida. De um lado, para Hegel a repulsão são duas coisas idênticas presentes em todas as propriedades essenciais e, no entanto, podem ser duas coisas numericamente distintas. A repulsão do uno torna possível a multiplicidade. O uno tem infinitas duplicatas indiferenciadas. Por outro lado, a atração são duas coisas idênticas presentes em todas as propriedades essenciais, então elas se contraem ou sempre se contraíram em uma única coisa. A metafísica da identidade permite ambos os pontos de vista, o ponto de vista da identidade do indistinguível (atração) e o ponto de vista da diferença do idêntico (" $a = a$ " são dois " a ") = repulsão.

Há uma "dedução da quantidade em quatro passos no item Cc: A relação da repulsão e da atração" (Iber, 2021, p. 1-3) em quatro passos: (1) Repulsão e atração são ambas inicialmente relações autossubsistentes do uno e múltiplo um com o outro. (2) Depois, a própria repulsão torna-se relação, e precisamente a relação negativa dos múltiplos. Os múltiplos são combinados uns com os outros pela repulsão, na medida em que eles não apenas estão relacionados consigo mesmo, mas se excluem uns aos outros. [...] este momento da relação é, com isso, a atração na própria repulsão" (Hegel, 2016, 182). (3) O pressupor recíproco de repulsão e atração é também um pressupor-se respectivo e o ir juntos consigo no outro. O ir em conjunto da repulsão e da atração é o devir, o processo do uno e múltiplo que desaba na quantidade. (4) O pressupor-se de ambas as relações acaba sendo mediada pela

outra (como no caso do finito e do infinito). Mostra-se "que cada uma contém em si a outra como momento" (Hegel, 2016, 183). O uno se dissolve na dialética realizada do uno e do múltiplo em um puro processo do devir. O resultado desse processo é "a determinidade que se tornou indiferente ao ser, um limite que não é limite algum" (Hegel, 2016, 193): a *quantidade*. A quantidade é o "ser no qual o uno e ser determinado em si está posto, ele mesmo, como suprassumido" (Hegel, 2016, 185).

Vamos recapitular e tirar mais conclusões: A igualdade alcançada entre o ser algo e o ser outro no ser para si é a realidade do ser uno. Ou seja, o uno que é a unidade de si mesmo não é mais imediato, mas através do não ser e do outro múltiplo estão em relação infinita consigo. O uno ampliou-se até a unidade; o ser outro tornou-se um limite que retornou à unidade, não é mais uma relação ao outro, mas um limite indiferente. A unidade imediata do qualitativo passou, portanto para sua unidade consigo através do outro. É uma unidade em que o ser outro é retomado em si e no qual a negatividade está aí posta de modo indiferente, a qualidade suprassumida, passou para a quantidade. Então, a transição da qualidade para a quantidade explica-se pela sua indiferença qualitativa, ou seja, sob o ponto de vista lógico o ser qualitativo realizou a dialética da realidade e da idealidade através das categorias do ser (1), do ser aí (2) e do ser para si (3).

A estrutura das categorias da metafísica antiga e moderna que tratavam da qualidade do ser foram transformadas no seu aspecto (i) metodológico, (ii) ontológico e (iii) epistemológico. A metodologia dialética entre idealidade e realidade introduziu a mediação em pontos centrais de cada capítulo: (1) o nada é o não ser desestabiliza a identidade fixa do ser; (2) a finitude é a negação do limite externo na barreira interna como um dever ser lógico empurra o ser finito para sua idealidade; e (3) a repulsão dos múltiplos unos impulsiona a dialética com o vazio como uma força negativa imanente ao ser uno para a culminância da relação entre as forças de repulsão e de atração que são elevadas ao máximo da mediação do ser qualitativo e se dissolvem na sua indiferença imediata: ser qualitativo pronto para realizar mais uma travessia de passagem pelo ser quantitativo.

As estruturas das categorias ontológicas emergem da dialética do (1) devir que dissolve todo o dualismo fixador do real e se torna realidade no ser aí; depois, o ser aí como algo carrega em si a matriz ontológica do ser e do nada enquanto

alteridade constitutiva de todo real finito; e então, o ser finito é negado na idealidade da infinitude afirmativa; (2) da dialética da repulsão e atração o ser uno estrutura-se como momentos relacionais da realidade da repulsão entre os múltiplos unos e momentos relacionais da idealidade da atração que une imanentemente a multiplicidade dos unos na totalidade do uno.

Hegel reconstrói as teorias das ciências modernas a partir das estruturas epistemológicas da teoria da matéria, realizando a dessubstancialização da matéria compreendida como substância inerte, que apenas se move pelo impacto de pressões e forças externas. A teoria qualitativa e quantitativa da matéria é advinda das matrizes teóricas das ciências modernas que elaboram a partir da experiência as leis sobre a materialidade como fundamentação das estruturas empíricas das coisas. Hegel realiza em sua lógica uma dupla apropriação das categorias da história da filosofia e das teorias modernas das ciências que se estruturam no seu texto da *Ciência da Lógica*. Hegel faz a tradução lógica das categorias das ciências modernas, por exemplo, a passagem da seção da Qualidade para a Quantidade estrutura-se na dialética do uno e múltiplo e da repulsão e da atração. Então, a matéria é a camada das ciências físicas que subjaz como um substrato que ao longo da lógica será dissolvido em sua substancialidade para tornar-se uma ontologia fluída e maleável para constituição de novos modelos de interpretação e apreensão do real.

Então, pode-se dizer que Hegel tem presente a realidade da matéria nessa travessia da qualidade para a quantidade em considerando que a matéria⁷ alcançou um tal grau de complexidade que pode ser identificada como algo quantitativo, isto é, a matéria fragmenta-se em partes, o todo fragmenta-se quantitativamente em plantas, estrelas, asteroides, e assim ao infinito. E Hegel traduz esse fato empírico da matéria nas categorias de quantidade pura – ver debate com Kant sobre indivisibilidade e divisibilidade infinita do tempo, espaço e matéria; depois, no quantum numérico - ver debate com Kant e uso das determinações do número para a expressão de conceitos filosóficos; enfim, a relação quantitativa potencializa a matéria em sua medida específica para manter a indiferença sem medida, como salto

⁷ "Fala-se de repulsão antes de tudo no estudo da matéria, e entende-se pelo termo precisamente que a matéria, enquanto é um Muitos, comporta-se em cada um desses muitos Unos como exclusiva em relação a todos os demais" (Hegel, Enc. 1995, § 97, Adendo, p. 195).

ontológico para a reflexão de negação da essência.

Na observação sobre a construção kantiana da matéria, Hegel trata da força centrípeta e centrífuga na explicação do movimento elíptico dos corpos celestes, isto é, do movimento elíptico dos planetas sobre um corpo central (p. 191). A explicação do movimento das órbitas planetárias por meio das forças centrífugas e centrífugas sofre de um defeito igual ao movimento da matéria por meio das forças repulsivas e atraentes.

Para Hegel o modelo de forças é inadequado para explicar coisas empíricas com estruturas dialéticas em oposição umas às outras. A crítica ao modelo de forças como é compreendido pelas teorias científicas e pela metafísica considera a matéria já dada e aplica as leis de atração e repulsão para explicá-la. Pode-se dizer que isso não funciona sobre o ponto de vista empírico, porque, as leis sempre são pressupostas e depois aplica-se mediante experiências de acerto-erro a falseabilidade da experiência.

O que há de defeituoso nessa explicação kantiana é que o conceito de força não nos permite pensar a passagem recíproca das forças concebidas como autossubsistentes. Quando uma força assume o controle, a outra força desaparece sem poder emergir novamente. A matéria, portanto, encontra uma explicação melhor em Hegel sob a categoria da quantidade pura como unidade de descrição e continuidade (cf. Quantidade pura Observação 1 Representação da quantidade pura, p. 198). Aqui temos a explicação da matéria por Leibniz com a qual Hegel concorda.

O que importa, de acordo com Hegel, é conceber as forças como determinações do pensar, caso contrário elas permanecem na penumbra de uma mera representação sensual. É precisamente essa tarefa que é empreendida pela ciência da Lógica. Trata-se de criticar a metafísica das forças através de sua transformação em determinações do pensar, cuja dialética dissolve a oposição fixa da representação do entendimento e a autossubsistência das forças, assim como dissolve a pressuposição do objeto (= matéria) a ser explicado a partir das forças que é um modelo explicativo insuficiente para Hegel.

Hegel reconhece na tentativa de explicação de Kant, o fato de não se limitar a tirar a natureza ou a matéria da experiência ou tomá-la como dada na percepção, mas no esforço de procurar explicá-la filosoficamente. Kant contribui, nesse sentido,

para dar início a mais nova filosofia da natureza que é a filosofia da natureza de Schelling, embora, segundo Hegel, seja, igualmente, defeituosa como os princípios metafísicos de Kant.

3.1 - Ontologia dialética hegeliana: nova metodologia epistemológica

Hegel dessubstancializa o conceito de força, tornando-a momento da construção da matéria. Trata-se de duas construções lógicas da matéria, sendo que uma permanece no dualismo exterior e a outra, avança para o conceito de identidade processual interior. Hegel propõe as condições lógicas de uma nova ontologia da matéria.

A nova ontologia hegeliana faz parte do programa do idealismo alemão, isto é, transformar a substância em subjetividade (ver o Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*). Nas passagens categoriais da Qualidade, Hegel opera uma desconstrução do ser substancialista entificado pela metafísica antiga e moderna. As diversas dialéticas colocadas em ação desde a tríade matricial ser-nada-devir, dissolvem o status da matéria enquanto substância como era entendida pela metafísica antiga e moderna. Hegel está dialogando ao mesmo tempo com a história da filosofia e com as matrizes científicas modernas. Por isso, o dado subjacente em todo o percurso da 1ª seção/Qualidade é a matéria enquanto substância como categoria lógica e categoria da ciência moderna elaborado pela física (cinética, dinâmica, mecânica).

Então, a nova ontologia da matéria tem como condição uma (i) epistemologia especulativa repulsão/atração pensada em sua relação dialética como uma crítica do modo de compreensão dualista kantiano; e uma (ii) metodologia crítica ao método de construção da matéria, isto é, o conceito de matéria na elaboração kantiana reproduz o modo habitual de representação tomado da experiência sensível como forças de repulsão e atração.

Kant pressupõe a matéria já dada, pré-constituída e colocada em movimento pelas forças que estão dissociadas e exteriores à matéria. Hegel elabora o conceito de matéria como unidade dialética do espaço e do tempo, do ser fora de si e da negatividade, isto é, da realidade e da idealidade. A desconstrução do conceito ontológico de matéria produz as condições de uma epistemologia em que as forças

são propriedades da própria matéria, porém, a categoria da força não será suficiente para explicar a matéria, como se verá na Lógica da Essência (3º capítulo: A relação essencial, item B. A relação de força e sua externalização).

Na Lógica, Hegel utiliza o conceito de matéria em vários significados: 1) No sentido de Kant como unidade da atração e da repulsão: "Como se sabe, Kant construiu a *matéria a partir da força repulsiva e atrativa [...]*" (Hegel 2016, 186); 2) De acordo com um dito de Leibniz como quantidade pura (Hegel 2016, 200); 3) A forma de utilização indicada no capítulo sobre a medida: A matéria como "unidade que continua, [...], na sua mudança das medidas dentro de si mesma" (Hegel 2016, 401); 4) A matéria em oposição à forma: "A matéria, o determinado enquanto indiferente, é o *passivo* frente à forma enquanto *ativo*" (Hegel 2017, 101); 5) No sentido das propriedades materiais das quais uma coisa consiste: "A coisa consiste de matérias autossustentadas, as quais são indiferentemente frente à sua relação dentro da coisa" (Hegel 2017, 149). Face a estes vários significados de matéria é preciso distinguir em sua lógica dois níveis de elaboração lexical: a) Quando ele faz uma apresentação crítica de posições filosóficas sobre a matéria e, b) quando ele desenvolve sua própria posição a respeito da matéria.

Hegel critica na seção Qualidade o conceito kantiano de matéria construído pelas determinações qualitativas de força atrativa e repulsiva. A partir da seção Quantidade, Hegel parece ter uma visão mais afirmativa da determinação da matéria na lógica do ser. Parece-nos que a matéria, no sentido de Hegel, é o substrato material indiferente subjacente a todas as determinações da lógica do ser (qualidade, quantidade e medida) que ele está desconstruindo para propor uma nova ontologia que supere o conceito de substância metafísico antigo e moderno. É bastante claro que a tematização da matéria na lógica da essência é uma referência a posições que Hegel apresenta de forma crítica e desconstrucionista, apenas, depois, ele irá explicitar sua teoria da matéria na efetividade como relação de substancialidade.

Considerando que a transição da qualidade para a quantidade acontece a partir da dialética do uno e do múltiplo, da repulsão e da atração coloca-se a questão do lugar que o conceito de matéria tem na lógica de Hegel, levando em conta que não se deve separar o desenvolvimento lógico das ciências empíricas, isto é, Hegel

mantém o diálogo com as ciências modernas no que diz respeito a teoria da construção da matéria que explicitaremos abaixo.

3.2 - O conceito de matéria em Hegel

De acordo com Hegel, a explicação de Kant da matéria pelas determinações qualitativas da força repulsiva e atrativa é defeituosa, porque, ele pressupõe a matéria a ser deduzida e, então usa as categorias qualitativas para deduzir a matéria. A explicação qualitativa da matéria é, portanto, falha. Uma explicação quantitativa da matéria como unidade da discrição e continuidade é mais apreciada por Hegel. Porém, ele critica também a determinação de Descartes da matéria como substância (*res extensa*) enquanto extensão quantitativa. Em última análise, a matéria é para Hegel o substrato de todas as categorias da lógica do ser, ou seja, o substrato indiferente de todas as categorias da lógica do ser.

Nossa hipótese é que o desenvolvimento na lógica do ser pode ser entendido como movimento da substancialidade à subjetividade, desde o 3º capítulo da 1ª seção, Qualidade, da Lógica do ser: Ser para si, quando Hegel afirma: “A autoconsciência, ao contrário, é o *ser para si* como *realizado* e posto. A autoconsciência é, assim, o exemplo mais próximo da presença da infinitude – de uma infinitude abstrata que, contudo, ao mesmo tempo, é determinação mais concreta totalmente diferente do que o ser para si em geral” (id. p. 164). Então, esse movimento de transformação da substância em subjetividade já está trabalhando na Lógica do Ser como pressuposto, e será posto na transição da Lógica da essência para a Lógica do conceito. Portanto, a desconstrução da substancialidade no contexto da lógica do ser é uma condição pressuposta para a nova ontologia da matéria hegeliana.

De fato, a matéria não é uma categoria do ser qualitativo. Assim, como na *Filosofia da Natureza* de Hegel, o espaço, o tempo e a matéria derivam do campo da quantidade, da mesma forma, na Lógica, a explicação correta da matéria começa apenas com a quantidade, que é completada na lógica da medida e na lógica do sem medida. Porém, a matéria já está pressuposta na Qualidade e posta na Quantidade.

Não há um abismo entre a lógica e as ciências empíricas; ao contrário, a preocupação de Hegel é desenvolver as categorias que as ciências particulares utilizam, mas não explicam, tais como o conceito de matéria. Hegel se preocupa em averiguar o que é a matéria conforme seu conceito.

Resumindo: Hegel se volta (1) contra a concepção dinâmica da matéria de Kant, segundo a qual à matéria são atribuídas as propriedades qualitativas da repulsão ou resistência e atração, mas também (2) contra a concepção da matéria de Descartes, segundo a qual a matéria é uma substância (*res extensa*) cuja única propriedade é a extensão quantitativa. Hegel atribui a concepção da matéria de Leibniz à quantidade pura, não ao quantum.

A própria posição de Hegel surge da visão, sustentada pela apresentação lógica e crítica das categorias da qualidade e quantidade, que procura superar a deficiência de ambas as direções. A matéria não deve ser entendida meramente como um processo de qualidades opostas, quer dizer, dinamicamente, nem meramente como substância indiferente (*res extensa*) no sentido da extensão quantitativa, mas como um substrato unitário e indiferente que está subjacente a todas as determinações do ser de uma forma indiferente e sem reflexão.

O termo "matéria" é, portanto, introduzido explicitamente – não apenas no contexto de uma observação – em conexão com o "sem medida" na lógica do ser. A matéria é considerada como aquela "unidade contínua" que é indiferentemente preservada na alternância das determinações qualitativas e quantitativas.

Com a transição do Ser para a Essência, o conceito de matéria é ressignificado em dois níveis estruturantes: 1º) Na dialética da reflexão do aparecimento, 2ª seção, A existência, item B. O consistir da coisa em matérias e a dissolução da coisa. Aqui, Hegel discute na Observação: "A porosidade das matérias"; 2º) Na dialética da relação da substancialidade, Hegel dissolve o substrato na interação da relacionalidade da reflexividade essencial. O conceito de matéria atravessa toda a lógica, no contexto de posições filosóficas a serem criticadas e incorporadas e traduzidas em novas categorias lógicas. 3º) Na Lógica do conceito a objetividade já alcançou a idealidade da matéria no objeto químico como objeto teleológico na "finalidade subjetiva" como executada. Portanto, em sua idealidade, a reflexão da essência e do conceito pressupõe substratos materiais para dissolve-los, isto é, a

idealidade transfigura a substancialidade material em uma subjetividade ideal. A matéria toma a forma do seu conceito em sua nova ontologia pela dialética na lógica do ser, na lógica da essência e do conceito: o conceito de matéria alcança sua plenitude na ideia absoluta.

4 – Movimento e estrutura: lógica do ser e lógica como um todo

O ser para si como a idealidade infinita e transparente de si mesmo (o pôr de si mesmo do Eu da autoconsciência) não foi capaz de se manter como uma categoria e colapsou no uno como realidade mais dura e limite abstrato de si mesmo. Essa perda do ser para si é seguida pela recuperação gradual do ser para si, que ocorre na dialética do uno e do múltiplo e na unidade da repulsão e da atração. Esse restabelecimento do ser para si repete o desenvolvimento do finito para o infinito de uma forma mais concreta e restabelece a idealidade. No final, o processo do uno contém o uno que está posto "por todos os lados como um suprassumido", como ideal (Hegel 2016, p. 184).

A unidade processual do infinito contém dentro de si o infinito e o finito enquanto suprassumidos, da mesma forma, a unidade da repulsão e da atração é um devir que desaba na "imediatez simples" (Hegel 2016, p. 184) do ser e adquire a determinação da quantidade.

Em sua idealidade o uno suprassumido é ainda limite, mas limite suprassumido. O uno ou o limite que se repele de si mesmo é o momento da discricção na quantidade. Na atração, a "rigidez absoluta do uno que repele se dissolveu nessa unidade, na qual [...] como unidade do ser fora de si é unidade consigo mesma" (Hegel 2016, p. 197), o momento da continuidade. Isso marca a transição para a lógica da quantidade. A repulsão e a atração estão presentes, novamente, na forma de dois momentos: discricção e continuidade.

No ser para si a qualidade está plenamente realizada, na medida em que ela passa para a quantidade. Trata-se, contudo, primeiramente da quantidade pura, ainda não da quantidade determinada ou limitada, do quantum. O quantum é então mais próximo ao número. O número tem "o uno como elemento" (Enc. I, § 100); ele é a unidade de um valor numérico determinado de unos.

Compara-se as duas transições principais da lógica uma com a outra, o fim da lógica da essência com a substância e a interação aparece como uma promessa encorajadora, que é alcançada pela lógica do conceito com a subjetividade do conceito. O fim da lógica do ser, pelo contrário, aparece como uma catástrofe da qual para o pensar só resta um salto de salvação para uma essência ainda escura.

A contradição no final da lógica do ser surge da seguinte maneira: O ser passou do estado da qualidade para o da quantidade. O motor desse movimento lógico é a contradição, que, como algo a ser evitado, não pode ter seu fim. A contradição da qualidade levou à quantidade no final da dialética do uno e do múltiplo. Mas a contradição se faz sentir cada vez mais também no progresso da lógica da quantidade.

Um novo salto ou transição agora se dá de volta ao estado da qualidade. Com isso, o ciclo da lógica do ser da qualidade para a quantidade e da quantidade de volta para a qualidade está quase plenamente realizado. Segue-se a lógica da medida, que começa com a unidade imediata da qualidade e da quantidade, depois discute a fundamentação quantitativa das qualidades, e finalmente culmina no passar contraditório uma na outra da qualidade e da quantidade, e vice-versa, na linha nodal das relações de medida, que por sua vez, passa para o sem medida. Com isso, o grande ciclo da lógica do ser da qualidade para a quantidade e de volta da quantidade para a qualidade, como ele se apresenta primeiramente à apresentação, na lógica da medida está desdobrado e "posto" também para o pensar apresentado do ser das categorias da medida (cf. Hegel 2016, p. 345).

Finalmente, emerge a contradição fundamental na qual a lógica do ser se contrai como um todo: a contradição da indiferença absoluta. O ser emerge como um substrato indiferente, no qual as qualidades e quantidades estão apenas mudando de estado. A indiferença absoluta é o substrato inconsistente de dois estados opostos inconsistentes, ou também, como Hegel diz, a relação inversa de seus dois fatores (Cf. Hegel 2016, 404).

Então, na indiferença absoluta o ser puro imediato retorna, que no início da lógica passou através do devir ao ser aí alterável e na dialética do algo e outro, ou seja, a contradição absoluta do ser como indiferença absoluta não pode mais ser remediada pelo devir, como no início da lógica. Uma conclusão sem contradições da

lógica do ser não está em perspectiva. Ao contrário, a apresentação tem diante de si a "contradição omnilateral" (Hegel 2016, p. 408) e a "indiferença absoluta" como "a última determinação do ser" (Hegel 2016, p. 412). Nesse abismo todas as determinações lógicas do ser (qualidade, quantidade, medida) se dissolveram como no *ápeiron* de Anaximandro.

A contradição da indiferença absoluta não deve ser remediada apenas pelo recurso ao devir e nem pelo recurso a outras categorias lógicas anteriores da lógica do ser (idealidade do ser para si, realidade do uno, quantidade, etc.). Na indiferença absoluta, o ser se mostra na totalidade como pura auto-negação e autodestruição. A lógica do ser sofreu, portanto, definitivamente um naufrágio. O progresso lógico exige um passo radical, o salto para uma outra esfera lógica: a esfera da essência.

Com a transição para a essência, o ser se mostra na totalidade como aparência, e precisamente no início como aparência absoluta ou reflexão. Na lógica da essência, a idealidade do ser é repetida de forma intensificada: a essência é ser suprassumido dentro de si, ser idealmente posto. Enquanto a aparência relativa é uma aparência enganosa que é penetrável, quer dizer, é permeável a uma aparência que aponta para o que é realmente o caso, quer dizer, para uma realidade verdadeira, isso não é mais o caso com aparência absoluta.

A aparência absoluta é dentro de si opaca, sem realidade. Nessa aparência absoluta, o pensar, por assim dizer, fica no seu próprio caminho e obstrui a possibilidade da transcendência a uma realidade que é em si. A janela do pensar para o ser real se torna um espelho no qual o pensar se reflete apenas a si mesmo. "A aparência é o mesmo que a *reflexão*, mas ela é a reflexão enquanto *imediata*, para a aparência que foi para dentro de si e que, com isto, tornou-se estranha à sua imediatidade, temos a palavra da língua estrangeira, a *reflexão*" (Hegel 2017, p. 42).

A reflexão se diferencia na reflexão ponente, exterior ou real e determinante. A primeira seção da lógica da essência trata da aparência absoluta determinada ou da reflexão e suas determinações: identidade, diferença, diversidade, oposição, contradição e fundamento. As determinações da reflexão são determinações do pensar que aparece para dentro de si e para dentro de outro real da reflexão determinante. A segunda seção discute então o aparecimento (existência, coisa, lei e relação essencial), a terceira seção a efetividade substancial (substância-acidente,

causalidade e interação). O ser real da substância não é imediatamente acessível, como parecia o ser na lógica do ser, mas apenas através dos esforços mediadores do pensar.

Trata-se de um longo percurso do pensar que pensa a si mesmo da reflexão na lógica da essência até que esse pensar da reflexão alcance o ser real, substancial, a partir do qual então, na transição para a lógica do conceito, ocorra o salto para a subjetividade do conceito. A idealidade autotransparente da subjetividade do conceito é o sucessor promissor da idealidade do ser para si da lógica do ser que é sem poder sobre o ser e da reflexão sem realidade da essência que somente pela auto-alienação chega ao ser substancial. A idealidade da subjetividade do conceito se mostrará ser poderosa sobre o ser da objetividade.

A subjetividade do conceito não é apenas a idealidade do ser para si e a reflexão sem realidade da essência, mas o ser em si e para si posto, o absoluto produzido pelo pensar e, com isso, a unidade da idealidade e da realidade. O ser em si e para si é um ser posto que é, ao mesmo tempo, totalmente para si e também completamente real. A lógica do conceito se divide, primeiro, na subjetividade: conceito, juízo e silogismo; segundo, na objetividade: mecanismo, quimismo e teleologia; e terceiro, na ideia como unidade do conceito e da objetividade: vida, conhecer e método, quer dizer, a retrospectiva do caminho da lógica, na qual todo o andamento da lógica está suprasumido.

Essa ideia absoluta então deixa sair livremente a si mesma na exterioridade do espaço e do tempo e assim traz à tona a natureza, da qual finalmente a ideia retorna a si mesma como espírito. Mas disso não se trata mais a lógica, mas a assim chamada filosofia real, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito.

Considerações finais

O ser para si concentra em si a totalidade das dialéticas da Qualidade já explicitadas, de modo especial, a dialética finito e infinito. Numa leitura estrutural o Ser determinado alcançou sua última determinação qualitativa no Ser para si, porém, essa unidade mantém sob o ponto vista metodológico dentro de si o pulsar inicial da negação determinada, isto é, a negação do algo como diferente do ser aí, e ao mesmo

tempo, a negação de seu conteúdo em si mesmo, como dupla negação. Então, o Ser para si carrega dentro de si uma oposição entre o seu ser real e seu ser ideal que precisa avançar em uma nova determinação de seu conteúdo como sua idealidade. Para isso, o Ser para si retorna a sua imediatidade para uma nova mediação entre seu ser real e seu ser ideal através das categorias de uno e do múltiplo que na história da filosofia encontra-se no embate dos atomistas e Platão, e que nas ciências modernas é tratado pela física em suas leis de repulsão e atração como forças opostas. O átomo modernamente compreendido consiste de nêutrons e elétrons, portanto, não é indivisível.

O conceito do ser para si tem o ser para uno imanente nele mesmo como exteriorizado de sua identidade enquanto um momento para o Uno. O ser para si exterioriza-se no sentido de diferenciação de sua identidade imediata como real e ideal tendendo para sua idealidade.

A contradição do conceito do ser aí e do ser para si é mantida pela metodologia imanente ao ser aí, como realidade e negação. Essa contradição indica um déficit da categoria do ser para si enquanto sua oposição entre o real e o ideal não alcança sua idealidade como ser Uno posto. O déficit da categoria do ser para si é sua falta em explicitar o real em sua idealidade como negação, pois, ao alcançar a sua imediatidade tende a fixar-se em sua unidade indiferenciada. Então, as dialéticas do ser aí que ele conserva em si tencionam sua imediatidade para passar novamente à lógica do ente enquanto multiplicidade.

O fundamento dessa transição é a negatividade como um desdobramento imanente no ser para si entre os polos opostos 1) entre identidade da identidade (1ª negação) e identidade da diferença (2ª negação), que se desdobra em negação da negação, ou negação determinada de seu próprio conteúdo; 2) entre ser para si e ser para uno como opostos em sua mediação; 3) entre sua unidade e multiplicidade de unos, de um lado, como unos inseparáveis e, de outro, como separáveis. A contradição dos polos opostos retorna a sua imediatidade que precisa retornar ao seu fundamento como negatividade autorrelacionante dos polos do uno e do múltiplo.

O ser para si é uma categoria que é a concentração do real e do ideal de todas as categorias da Qualidade na idealidade do ser para o Uno. O ser para si em sua

idealidade não é sustentável, porque ele precisa explicar o avanço categorial do Ser em sua dedução do Uno para o múltiplo, ou seja, como o ser para si pode explicar que o Eu se articula com os múltiplos Eus, como o Espírito se diferencia e se identifica com a Natureza, como Deus se relaciona imanentemente como divino e emana-se como criando a autorrelacionalidade com o mundo. Trata-se do ser para si sair de sua "zona de conforto" e aventurar-se em uma nova imersão no real e no ideal para alcançar sua idealidade como Quantidade qualitativa determinada.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. A Doutrina do Ser (1832)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. A Doutrina do Essência (1813)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. I. A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1985.

HEGEL, G. W. F. *Theorie Werkausgabe*. K. Michel, E. Moldenhauer (Orgs.), Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969-1971.

HENRICH, D. *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019.

HENRICH, Dieter. *Hegels Logik der Reflexion*. Neue Version. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, Hamburg: Meiner, 1978.

IBER, Christian; BAVARESCO, Agemir. *Comentários da lógica do Ser para si*. Seminário PPG Filosofia. Porto Alegre, semestre 2021/1. Material digital.

IBER, Christian. *Dedução da quantidade em quatro passos no item Cc: A relação da repulsão e da atração*. Seminário PPG Filosofia. Porto Alegre, semestre 2021/1. Materiais digitais.

ORSINI, Federico. *Comentários sobre o Terceiro capítulo: A. O ser para si; B. Uno e múltiplo; C. Repulsão e atração*. Seminário PPG Filosofia. Porto Alegre, semestre 2021/1. Materiais digitais.

KOCH, Anton Friedrich. Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität, in: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hegel-Studien. Beiheft 67. Michael Quante, Nadine Mooren (Org.). Hamburg: Meiner, 2018.

3. Ser-para-si enquanto momento inicial da concreção da metafísica especulativa



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-03>

*Diego Manente Bueno de Araújo*¹

*Laura Gandra Laudares Fonseca*²

RESUMO

O presente artigo pretende trabalhar a noção de *ser-para-si*, momento final do *Ser* na Lógica de Hegel, para demonstrar, ao final, como ele é o momento inicial da concreção da metafísica especulativa. Em outras palavras, pretende-se demonstrar que o *ser-para-si* já se apresenta como o Absoluto, objeto da Filosofia, porém em momento anterior à sua perfeição. Para isso, explica-se, que a Lógica em Hegel é Metafísica e Ontologia, ápice de seu sistema filosófico, cujo objetivo é a demonstração científica e rigorosa de seu objeto, coincidente com o da própria filosofia, qual seja, o Absoluto.

Palavras-chave: Hegel; Ciência da Lógica; Metafísica; Ontologia; ser-para-si

1 INTRODUÇÃO

Com o presente texto, intenta-se demonstrar que, na Lógica hegeliana, o *ser-para-si* é o momento inicial da concreção da metafísica especulativa. Vale dizer, que o *ser-para-si*, momento final da parte do *Ser* já contém a concreção da filosofia especulativa de Hegel, ainda que não revelada na sua forma mais perfeita e acabada.

É com a noção de *ser-para-si* que Hegel consegue, num primeiro momento, superar o vazio formalista Kantiano, já demonstrando que o Absoluto, objeto de estudo da Filosofia, precisa ser logicamente demonstrado. Hegel consegue, precisamente com o *ser-para-si*, num primeiro momento, demonstrar a possibilidade de se pensar o Absoluto, como objeto último da filosofia.

Para tanto, parte-se de uma interpretação que entende a Lógica hegeliana tanto como Metafísica quanto como Ontologia, demonstrando a necessidade que o Sistema filosófico tem de rigorosamente demonstrar o Absoluto. Se a religião representa o Absoluto, por meio de Deus, a tarefa da filosofia é prová-lo, demonstrá-

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: diego.manenti@yahoo.com.br

² Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: lauralaudares@gmail.com.

lo. Em outras palavras, o objeto da filosofia e da religião é o mesmo, o Absoluto ou Deus, mas o modo de tratá-lo é diverso. Precisamente por este motivo é que a Lógica ocupa papel central, decisivo e fundamental, no Sistema hegeliano.

2 METAFÍSICA EM HEGEL: LÓGICA

Como fundar a realidade pensável, ou seja, o mundo objetivo, no sujeito que pensa? (LIMA VAZ, 2014, p.141) Se Kant dá início ao *Idealismo alemão*, é Hegel quem o leva ao seu ponto de cumeada, atingindo resposta definitiva à aporia fundamental do movimento filosófico.

É o próprio Sistema, a Filosofia, no modo de entender de Hegel, a resposta para a pergunta que moveu o *Idealismo alemão* e que o caracterizou como corrente filosófica. Ponto mais alto deste Sistema, a Lógica, cuida de, com rigor científico, demonstrar o Absoluto.

Em Hegel, para além da validade formal do pensamento ou de suas condições de possibilidade, a Lógica preocupa-se com o verdadeiro, dá conta da realidade como um todo. O extrai não de uma esfera transcendente, mas da própria realidade que, racional que é, possui conexões lógicas captáveis. O sujeito que pensa se une ao objeto pensado num terceiro momento dialético ao longo da História, no qual o *pensamento pensa o próprio pensamento*. A Lógica funda uma Metafísica diferente de todas aquelas já produzidas no Ocidente, assumindo em seu bojo as produções intelectuais anteriores. A Metafísica é, para Hegel, transformada em Lógica do real, estrutura da racionalidade do real.

É como dizer que há uma inversão no problema da Metafísica Clássica, que sempre fundamentou a realidade pensável em algo fora dela. Hegel busca fundamentar a realidade pensável, contudo operando com aquilo que “Kant chamava *revolução copernicana*, isto é, o mesmo sujeito que está envolvido no processo de pensamento da realidade não tem que recorrer a um fundamento exterior a si mesmo; tem que fundamentar a realidade em si mesmo (...)” (*Idem*, p.141)

A filosofia de Hegel tem como uma de suas questões mais centrais recuperar a unidade daquilo que havia sido bipartido por Kant. A cisão Kantiana no campo da Lógica se manifesta na separação de forma e conteúdo. Se em Kant há condições de

possibilidade do pensamento, universal e *a priori*, fundamentados num sujeito que pensa, em Hegel forma é conteúdo e conteúdo é forma. Forma é o pensamento enquanto pensar e conteúdo é o pensamento enquanto pensado, em seus desdobramentos. Não há uma separação de coisa-em-si e fenômeno. Tudo o que é real é racional, portanto pensável. E o próprio real, enquanto racional, se fundamenta nas estruturas do pensar. A Lógica vai revelar estas conexões racionais do pensamento, ou seja do próprio real.

O dualismo *noumenon* e *fenômeno* se dissolve em uma unidade dialética enquanto o real é pensável em sua totalidade. A coisa-em-si se revela na Lógica enquanto identidade consigo mesma e contradição, suprassumida no momento da Ideia. É movimento e totalidade, cisão e reconciliação do pensar e do pensável. Nas palavras de Salgado:

O momento especulativo é então afirmativo; algo é, não na sua determinação finita, pois essa determinação é a sua negação como finita (a sua relação negativa de si mesma) na medida em que se determina pelo outro finito. O especulativo é o momento do absoluto enquanto superação da fixidez do finito. (SALGADO, 1996. p.191)

Hegel reconhece a insuficiência das respostas da Metafísica Clássica, nas quais o Absoluto era substância, não sujeito. A fundamentação da realidade pensável em algo transcendente não dava mais conta de resolver as questões filosóficas daquele tempo, parecia uma volta ao que Kant chamava de *menoridade*. Nas palavras de Hegel:

O que se chamou Metafísica antes desse espaço de tempo foi, por assim dizer, extirpado pela raiz e desapareceu da série das ciências.(...) Contudo, esta melhor sorte toca apenas o destino exterior, visto que sua figura e conteúdo permaneceram o mesmo legado por uma longa tradição, mas nela se diluíram e perderam ainda mais peso; o espírito novo que se abriu à ciência não menos que à efetividade nela ainda não se deixou sentir. Quando a forma substancial do espírito se transformou, é de ve por todas algo vão querer conservar as formas

da formação anterior, elas são como folhas murchas que são repelidas pelos novos brotos que já foram gerados em suas raízes. (HEGEL, 2017, p.25-26)

Com a imagem do *sancta sanctorum* o filósofo se referia à causa incausada, à busca pela coisa em si, ao Absoluto, que no seu Sistema seria a própria filosofia, ou mais especificamente, o revelar deste Absoluto na Lógica, de suas rigorosas conexões pensáveis e captáveis, como unidade da realidade em si mesma. A passagem revela como Hegel admitiu a insuficiência da Metafísica clássica, contudo não se contentou com a delimitação kantiana do pensamento, com a impossibilidade de acessar racionalmente a totalidade. Um povo de conhecimento acumulado, sábio, contudo sem o *santo dos santos*, sem a presença de Deus.

Era preciso reestabelecer a unidade, suprasumir as contradições e elaborar uma resposta que não retornasse à insuficiência anterior à crítica kantiana. Conforme Hyppolite:

A lógica transcendental é a semente da lógica especulativa de Hegel, que não mais reconhece os limites da coisa-em-si. A lógica do ser substitui a velha metafísica, que se constitui sob um mundo transcendente. Hegel não retorna ao dogmatismo anterior; ele expande a lógica transcendental para lógica especulativa. As categorias se tornam categorias do Absoluto. Vívida de sentido nesta lógica a coisa-em-si não está além do conhecimento; é o conhecimento em si mesmo. O Logos como vida especulativa substitui a metafísica dogmática. [Traduziu-se]³ (HYPPOLITE. 1997, p.58)

Superar a cisão forma e conteúdo, a *cisão das cisões* (SALGADO, p.69), é um imperativo do Sistema hegeliano, que dará resposta àquela aporia fundamental do *idealismo alemão* e trará de novo à vida a Metafísica, agora não mais como dogmática, mas como rigorosa ciência acerca do Absoluto. Vale dizer, reconciliar forma de pensar e conteúdo do pensamento significará identificar aquilo que é real

³Do original: "The transcendental logic is already the seed of Hegel's speculative logic, which no longer recognizes the limit of the thing-in-itself. This logic of being replaces the old metaphysics that opened out upon a transcendent world. Hegel does not return to the prior dogmatism; he extends transcendental logic into speculative logic. The category becomes the very categories of the Absolute. Lives as sense in this logic, being is not beyond knowledge; it is knowledge itself."

com o que é pensável, dando unidade tanto ao pensamento como à realidade. A resposta que na metafísica clássica repousava em Deus, agora encontra guarida na realidade mesma enquanto racional, captável, portanto, pelo pensamento. Hegel explica esta necessidade de suprasumir as cisões, se referindo à relação entre sujeito e objeto:

Essas concepções acerca da relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, de nossa consciência que aparece; mas estes preconceitos, transpostos para a razão, como se nela ocorresse a mesma relação, como se essa relação tivesse verdade em e para si, são erros dos quais a filosofia é a refutação através de todas as partes do universo espiritual e natural, ou melhor, porque elas impedem o acesso à filosofia, devem ser abandonados antes dela.. (HEGEL, p.47)

Mesmo antes da filosofia especulativa, Hegel reconhece que Kant, embora fundamentado nas faculdades do entendimento, já havia transformado a Metafísica em Lógica. Diz Hegel: "A filosofia crítica, certamente, já transformou a metafísica em lógica, mas, como foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por medo diante do objeto, deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo" (*Idem*, p.54).

O problema das essências já havia deixado de encontrar suas respostas no transcendente, mas sim nas condições de possibilidade do pensamento, fundado no *eu penso*. Contudo, por trabalhar com as faculdades do entendimento, a filosofia transcendental se limita à parte da realidade, mas não lida com a coisa em si. Fica na delimitação típica das ciências particulares, definindo separadamente o que as coisas são e o que não são. Falta elevar a identidade e a contradição ao plano da Razão, filosófico por excelência, para retomar a unidade.

A grande contribuição de Hegel está em demonstrar o Absoluto como reflexivo, que aparece em momentos distintos: um de identidade (na Lógica, a Doutrina do Ser); um de contradição (na Lógica, a Doutrina da Essência) e um terceiro de suprasunção de ambos, a Ideia. O Absoluto aparece como Ideia, identidade da identidade e da não identidade. O que é igual permanece em conjunto com o que lhe

é diferente, são momentos de aparição de uma mesma coisa, de uma totalidade. A Razão é o *locus* das contradições e é por isso que, diferentemente do entendimento, consegue dar conta da realidade toda, retomando sua unidade que fora cindida. Nas palavras de Hyppolite:

A distinção entre Logos e natureza como essência e existência não é mais a superposição de dois mundos, mas é o Absoluto como mediação, como contradição e identidade. (...) Assim, a lógica não é somente a lógica do ser imediato, mas também a lógica da essência, ou da reflexão do ser que aparece. E, por final, é a lógica do conceito, ou seja, da identidade do ser imediato e da sua reflexão. O Absoluto é mediação ou reflexão interna, identidade em si e para si em contradição. [Traduziu-se]⁴ (HYPPOLITE, p.61)

É na Lógica, ou *tout court* Filosofia, que Hegel vai demonstrar de maneira definitiva a possibilidade de fundamentar a realidade pensável no sujeito que pensa, dando-lhes a unidade dialética entre ser e pensar, entre pensamento e realidade pensável. Da Metafísica clássica, toma a possibilidade de pensar o ser como absoluto, e mais, de pensar as ideias como *causa sui*, retoma esta própria busca grega dos motivos e razões originárias, da ordem e da totalidade do *logos*. Da Crítica kantiana, Hegel assume a cisão deste pensamento, a partir das condições de pensabilidade ou das formas *a priori*, alicerçadas no sujeito pensante, não mais em algo externo. Nas palavras de Salgado:

Hegel quer recuperar a um só tempo o objetivo da metafísica clássica e o subjetivo de Descartes, o ser inefável (coisa em si) e o pensar de Kant. E, a partir do ser ilimitado ou indeterminado, mas cognoscível na forma do em-si, e do pensar limitado e determinado de Kant, ou a partir da cognoscibilidade finita oposta a incognoscibilidade do infinito, tanto do lado do ser como do pensar,

⁴ Do original: "The distinction of the Logos and of nature as essence and existence is not therefore the superposition of two worlds, but is the Absolute as mediation, as contradiction and identity. (...) Thus, the logic is not only the logic of immediate being, but still the logic of essence or of the reflection of being which appears (*videtur*). And finally it is the logic of the concept or of sense, that is, of the identity of immediate being and its reflection. The Absolute is mediation or internal reflection, identity of itself to itself i its contradiction." .

chegar ao saber infinito do ser infinito, ao absoluto". (SALGADO, p.55) ⁵

Como dito, alcança esse objetivo de forma mais acabada na Lógica⁶. Se Kant já havia transformado a Metafísica em Lógica, Hegel a eleva ao plano da Razão, suprassumindo as cisões e retomando o pensamento de totalidade da realidade. Por um lado, recupera a metafísica de sua *morte* na Modernidade. Por outro, a retira da mera formalidade a que foi relegada na filosofia crítica, devolvendo seu *sancta sanctorum*, pensar o Absoluto. É por esta razão que pode a Lógica ser chamada de "o grande estuário de toda tradição racionalista e metafísica do Ocidente".⁷ (LIMA VAZ, p.68)

3 O MOMENTO DO SER

A Lógica se inicia com o momento do ser, no qual o pensamento se coloca como objeto de si mesmo, de maneira imediata. O ser, em princípio, é pura indeterminação, igual e ao mesmo tempo diferente do nada. Ao se pensar que algo é pode-se erroneamente entender que este "é" é o oposto de um nada, de um vazio. Contudo, o ser em seu momento imediato é um total vazio de determinação. Nas palavras de Hegel, "o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser". (HEGEL , p.86)

O que Hegel nos ensina é que o ser enquanto pura imediatidade é vazio de conteúdo e não pode passar (*übergehen*) para nada, mas passa exatamente para o nada por ser ele uma abstração vazia e, portanto, com vazio (nada) identificável.

⁵ Este não parece ser mais o pensamento do autor, que identifica a Lógica hegeliana agora tão somente com a ontologia. Ver SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2022, pp. 120-125.

⁶ Interessante a concepção apresentada por Tassinari em texto no qual discute a possibilidade de uma interpretação totalizante da filosofia hegeliana, denominada de espiritual especulativa. Entende o autor que o Sistema torna-se perfeito e acabado na exposição enciclopédica, que deve ser lida à luz do Espírito Absoluto. Ver TASSINARI, Ricardo Pereira. *Sobre as interpretações da Filosofia hegeliana e suas superações na Ideia da Filosofia e no Espírito Absoluto: a interpretação espiritual especulativa*. in: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

⁷ Expressão de GwendolineJarczyk e Pierre-Jean Labarrière, citada por Lima Vaz em LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, 1ªed. pp. 68

Disto resulta o devir, ou “movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir; um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente”. (*Idem*, p.86)

O que resulta é o próprio movimento do pensar. Ensina Salgado que o começo lógico absoluto do pensar é possível uma vez que “o indeterminado só é pensável como tal se pensado com o determinado; o determinado só é pensável como tal se pensado com o indeterminado”. (SALGADO, p.112)

O momento do ser é já o momento do conceito, porém em sua imediatidade, (*Idem*, p.112) ou seja, ainda vazio de conteúdo. Não se trata, aqui, de uma separação entre sujeito e objeto, como ocorre no idealismo transcendental de Kant. Ao contrário, sujeito e objeto se fundem enquanto busca-se pelas determinações lógicas do pensamento como objeto de si mesmo. Hegel, por meio da sua Lógica, sobretudo, cumpre o objetivo do idealismo alemão, qual seja, fundamentar a realidade em si mesma, a partir do sujeito cognoscente, rompendo o dualismo existente entre este sujeito e o objeto do conhecimento. (LIMA VAZ, p.140-142)

É a dialética do devir, movimento do nada e do ser, que designará o conceito de ser-para-si. O resultado desse devir não é mais um nada vazio “mas o ser que se tornou tal (*das Gewordene*) pela supressão da absoluta intranquilidade do devir, a presença (*Dasein*)”. (SALGADO, p. 114)

O ser-aí, resultado da inquietude das possibilidades abertas pelo devir, torna-se presença, existência. Desta presença, ainda imediata, está uma certa concreção do ser-aí. Enquanto existente há algo nele de concreto, porém, ainda vazio de diferença, uma vez que o devir está nele suprassumido em um momento anterior: ele contém apenas algo e outro, seu ser e seu não ser. Nas palavras de Hegel

O ser-aí corresponde ao ser da esfera anterior; contudo o ser é o indeterminado, por causa disso, não surgem determinações no mesmo. Mas o ser-aí é um ser determinado, um concreto; nele emergem, portanto, desde logo, várias determinações, relações diferentes de seus momentos. (HEGEL, p. 114-115)

O momento do ser corresponde, no seu ponto de partida, à teoria de Kant, na Crítica da Razão Pura, da “multiplicidade qualitativamente determinada” [traduziu-

se]. (DILTHEY, 1956. p.212) Contudo, dele discorda, uma vez que a qualidade vale como originária e real, visto que tudo o que é pensado é real, em seus diferentes momentos. O momento do ser é o início do crescimento da demonstração do absoluto; já o é em seu início.

A partir da dialética do ser e do nada, entendida por Hegel como um impulso do pensar, ou seja, o que origina o próprio pensamento, é que surge o devir. De sua determinidade aparece o ser-para-si, momento final da doutrina do ser. É ele que se abre ao encontro com o diferente, possibilitando o movimento histórico que desembocará na essência.

Pode-se dizer, então, que o momento do ser na Ciência da Lógica é o que representa o primeiro passo de Hegel rumo à transformação da Lógica em ontologia e metafísica. O ser, ainda indeterminado, ao referir-se ao nada, abre caminho para o devir e acaba por determinar-se, mas ainda de maneira imediata. Como explica Hyppolite:

A oposição entre ser e nada, e sua primeira síntese concreta, o devir, constitui a base de toda a lógica. Contudo, os três termos são inseparáveis. pode-se dizer ainda que o ser se divide em ser e nada e mostra-se então com o devir, a lógica hegeliana não começa de dois termos estranhos que se combinam, mas da mediação. Explicitamente a lógica do ser conhece apenas a oposição do ser e do nada; implicitamente, como o que se segue revelará, esta oposição é aquela entre ser e pensar no ser, entre ser e a questão de ser. Ser é a sua própria questão em si mesmo. (HYPPOLITE, p. 171)⁸

⁸ Do original: "The opposition of being and nothingness, and then the first concrete synthesis, becoming, constitute the base of the whole logic. But the three terms are inseparable. We can still say that being divides itself into being and nothingness and shows itself then as becoming. Hegelian logic does not start from two alien terms that it would combine, but from mediation. Explicitly, the logic of being knows only the opposition of being and nothingness; implicitly, as what follows will reveal, this opposition is just as much that of being and the thought of being, and the question of being. Being is its own question to itself."

4 DO SER-EM-SI AO SER-PARA-SI: MOMENTO INICIAL QUE PERMITE PASSAGEM PARA A ESPECULAÇÃO

A relação de passagem do ser com o nada, que não é exatamente uma relação dialética, tem por resultado o devir. O ser, ao se deparar com a ideia de que em si não é nada, precisa de alguma maneira, ou melhor, por algo, se determinar. Este algo é a posição que resulta em um vir-a-ser, o devir, ou o ser-aí enquanto presença. O negar-se mútuo de ser e não ser tem como resultado o existir, o que se tornou (*Dasein*). (SALGADO, p.117)

Este *Dasein* se determina enquanto algo, finito, e, ao se deparar com o outro, infinito, resultará em uma determinação agora sim mediada e também infinita. Por isso, explica-nos Hegel:

O algo é a primeira negação da negação, como simples relação consigo que é. Ser-aí, vida, pensar, etc. se determina essencialmente para aquilo que é aí, o que vive, o pensante (o eu), etc. Essa determinação é de importância suprema, para não permanecer no ser-aí, na vida, no pensar, não permanecer também na divindade (em vez de Deus como universalidades. Algo vale à representação, por certo, como um real. (HEGEL, p.120)

Hegel entende que o ser-aí não pode, como faz o entendimento, fixar-se em si mesmo. A negação de si é parte integrante do ser-aí, que necessariamente se coloca em relação dialética com o seu oposto, vale dizer, tudo o que ele não é em sua determinação qualitativa. Neste caso, a diferença está posta, refletida, uma vez que há determinação do ser-aí, diversamente do que ocorria na relação entre ser e nada.

É neste momento que a lógica se mostra como "o pensar do infinito na finitude e vice-versa" (SALGADO, p.119) A chegada à determinação do algo é necessária por exigência da própria realidade, ora, se toda a realidade for pensável, a circularidade desse pensamento não pode cair em uma abstração vazia, ao contrário, precisa determinar-se enquanto a concreção da própria realidade mesma. De início, esta determinação é o algo, mas esse algo carece, necessariamente, de outro algo. Ou seja, o outro. Como nos explica Salgado:

Esse "exigir o outro" faz com que o algo se mostre como o mesmo na relação consigo e com carência na relação com o outro. Mas o outro não tem outra determinação senão a do algo. É o algo diante de outro algo. Daí a dialética do uno e do múltiplo, pela qual o mesmo e o outro não se remetem sucessivamente a um terceiro, mas encontram uma unidade no aliude; isto é, o mesmo, sendo carência do outro, tem o outro como seu negativo e vice-versa. (SALGADO, p.121)

A infinitude encontra seu conceito nessa ida e volta do pensar. Enquanto o algo finito, determinado, depara-se com o outro, extensivamente infinito, encontrará a determinação deste outro como a carência de si mesmo. Desta relação surgirá a concreção da infinitude, o absoluto, ou como Hegel, o ser-para-si. Esta infinitude não é imediata, mas mediatizada. Nas palavras de Hegel, "um finito é, no sentido mais intensivo do que o primeiro ser imediato; ele é um ser verdadeiro, a elevação a partir da barreira". (HEGEL, p.117)

A filosofia só pode entender o infinito como concreto, ou seja, como absoluto, enquanto o entende como negação da negação; retira, assim, o conceito da mera abstração demonstrando a possibilidade do alcance infinito do pensamento. Este infinito é a própria realidade enquanto tal, nas suas identidades e contradições, como pensamento. Como demonstra Hegel "a infinitude é sua determinação afirmativa, aquilo que ele é verdadeiramente em si". (*Idem*, p.117)

Vale notar que com esta ideia, Hegel cumpre a tarefa do idealismo, ele diz "a proposição que o finito é ideal constitui o idealismo" (*Idem*, p.160). A filosofia idealista é aquela que reconhece que a finitude não contém a verdade. O verdadeiro, ao contrário, surge da infinitude enquanto resultado da suprassunção do finito no infinito. Ou seja, a mera abstração da infinitude enquanto posição é superada pela concreção da passagem que traz para o infinito aquilo que é finito, deixando sem significado algum uma suposta oposição entre posturas idealistas e realistas. A ideia em Hegel contém toda a verdade.

É o momento do ser-para-si que traz, pela primeira vez, a aparição deste infinito concreto. O ser-para-si é o momento de superação de idealidade e realidade, e de concreção do próprio pensamento filosófico. Leciona Salgado:

Idealidade significa que o ser-aí, posto como realidade, tem sua verdade no ideal, na medida em que se mostra o seu conceito. Para Hegel, o ser-aí é o momento da realidade que no conjunto de sua filosofia aparece como natureza, e o ser-para-si, momento ideal, que aparece como espírito, verdade da natureza. (SALGADO, p.122)

O ser-para-si é um ser que sabe de si mesmo, já que passou pela mediação com o outro, encontrou o diferente. O ser-aí, como a natureza, somente é, aparece. Mas tem sua verdade revelada apenas enquanto suprassumido pelo espírito. Na estrutura do momento do ser na lógica, a verdade do real aparece no ser-para-si.

O momento do ser-para-si já contém toda a estrutura da lógica, porém o seu movimento inicial. Pode-se dizer que a primeira verdade do pensamento é "o devir não se determina como surgir e passar, da diferença indicada entre ser e nada, mas no pensar a determinação do devir como passar por fora do algo essa diferença" [traduziu-se]. (GADAMER, 1996, p.97) ⁹

Por conter em si toda a estrutura da lógica, o momento do ser-para-si, que certamente ainda carece da cisão mais radical (momento da essência), já traz em si a verdade do pensamento. A totalidade do real enquanto pensável, infinito concreto, traduz o cerne da concretude do idealismo especulativo. Lima Vaz o chama de "lei ontológica fundamental da liberdade: o ser-em-si e para-si como autoposição de si mesmo (*causa sui*)". (LIMA VAZ, p.69) A liberdade aparece de forma acabada apenas no terceiro momento da lógica, o conceito. Mas, no momento do ser-para-si, encontra-se já "embrionário", não no sentido de uma semente da liberdade, mas na noção de que já contém a liberdade, ainda que em um momento inicial.

A tarefa hegeliana de procurar a *causa sui*, de dar ao logos uma unidade concreta com a *physis*, e, assim, demonstrar o absoluto tem por início o momento do ser-para-si. É no ser para si que "a determinidade que é no ser-aí como tal é um outro e ser para outro está recurvada na unidade infinita do ser-para-si e o momento do ser-aí está presente no ser-para-si como ser para uno". (HEGEL, p.165)

⁹ Do original: "La prima verità del pensiero è effettivamente: il divenire non si determina come sorgere e passare dalla differenza indicata tra essere e nulla, quanto piuttosto nel pensare la determinazione del divenire come passare vien fuori in esso questa differenza". GADAMER, Hans Georg. *La Dialettica de Hegel*. Genova: Casa Editrice Mariette, 1996, 1ª ed, p. 97.

A determinação do ser-para-si é, no momento do ser, o que a ideia absoluta representa ao final da lógica. É a concretude da reunião do algo e do outro, portanto, do finito e do infinito no terceiro momento de reconciliação destes termos. Como qualquer estação do pensamento, o momento do ser-para-si também se abre para um novo movimento. Nos dizeres de Salgado:

O ser-para-si como a chegada da dialética do algo e do outro é o infinito verdadeiro; como partida para a medida é o uno idêntico consigo mesmo que, como ocorreu com o algo, se define pelo outro uno e assim pelo múltiplo. É o uno sem diferenças que exclui o outro de si; essa repulsão que exclui o outro é dialeticamente o que põe o outro como excluído ou como seu negativo, mas idêntico e, por isso, porque é posto como idêntico, plúrimo. (SALGADO, p.124)

O ser-para-si, como se viu, não se fecha em si mesmo, estanque, mas se abre a um novo movimento. Contudo, já contém em si a infinitude concreta, vale dizer, a verdade do ser. O ser-para-si é o momento inicial no qual Hegel consegue superar a formalidade e os dualismos da filosofia transcendental kantiana, dando-lhe conteúdo. Assim sendo, não só demonstra a possibilidade de uma metafísica, como a realiza, ao entender que o objeto do pensamento é o próprio pensamento enquanto absoluto ou totalidade do real. Nada existe enquanto fora do pensamento. A causa *sui* buscada pela metafísica é encontrada por Hegel na demonstração de uma lógica que não é mais forma de pensamento nem mesmo suas condições de possibilidade, mas o revelar-se do pensamento ele mesmo enquanto sujeito e objeto na história.

Hegel assim transforma a metafísica em lógica, como demonstra-nos Hyppolite:

A lógica especulativa ressignifica a metafísica dogmática - a metafísica que era um pensamento em um mundo absoluta da essência, na inteligibilidade do mundo -, mais que isso, a lógica especulativa constitui ela mesma na própria linguagem de ser. [Traduziu-se] (HYPPOLITE, p. 63)¹⁰

¹⁰ Do original: "Speculative logic therefore replaces dogmatic metaphysics- the metaphysics which was thinking an absolute world of essence, an intelligible world- insofar as speculative logic constitutes itself as the language of being."

O ser-para-si é, então, o momento inicial pelo qual Hegel dá contornos metafísicos à lógica, trazendo, assim, de maneira definitiva, a possibilidade de a filosofia pensar o todo do real.

5 CONCLUSÃO

Hegel, em sua lógica, opera a difícil tarefa de demonstrar o Absoluto como pensável, reunindo identidade e diferença, sujeito e objeto, *logos* e *physis*, chegando, assim, ao ponto de cumeada de sua própria filosofia. Ao fazê-lo, em verdade, fundamenta toda a realidade no próprio pensamento, levando-o a ser objeto de si próprio. O Absoluto, toda a realidade pensável, torna-se sujeito e substância. É, em verdade, toda a realidade.

A Metafísica ocidental é, de modo mais acabado, transformada em lógica. Em verdade, Metafísica e Ontologia são transformadas em lógica especulativa, com seus três momentos: o de igualdade abstrata; o da negação e o da negação da negação, positivo portanto, no qual Hegel consegue demonstrar que o Absoluto, com seu conteúdo na história, é captável pela Razão. Abandona-se, assim, a noção de Kant de que o entendimento somente daria conta de dizer sobre os fenômenos. Se o idealismo kantiano deixava de fora das possibilidades da razão uma espécie de *coisa-em-si*, o hegeliano a coloca no interior do pensamento, demonstrando-a com rigor lógico. Cabe à filosofia esta demonstração rigorosa. A religião representa este absoluto com Deus que se faz carne, trazendo o Absoluto para o seio da história, morre e ressuscita, retornando à sua natureza de Deus.

Na Lógica, o momento do ser já traz em si toda esta estrutura. A passagem do ser e do nada, resulta no devir. Esta abertura acaba por defini-lo em seu interior como algo, em contraposição ao outro, seu negativo. Desta dialética, resulta o ser-para-si, momento final do ser, já concreto, com seu conteúdo revelado, positivamente racional. O ser-para-si ainda se abre para uma cisão mais radical, momento da essência, e recupera sua unidade na Ideia, momento final da Lógica. Contudo, já está no momento do ser-para-si a superação da formalidade vazia do idealismo Kantiano.

O ser-para-si representa, então, o momento inicial no qual a Metafísica aparece como a demonstração do Absoluto, daquela espécie de *coisa-em-si* que

Kant falava ser inatingível, levando a filosofia a seu ápice como sistema. Além de Metafísica, a Lógica é, também, Ontologia, por demonstrar exatamente o *Ser Supremo*¹¹, que na religião é representado na figura de Deus, tornando, assim, toda realidade pensamento. O ser-para-si é, também, o primeiro momento de concreção da demonstração rigorosamente lógica deste *Ser Supremo* na Filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el idealismo. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1956, 2ªed.

GADAMER, Hans Georg. *La Dialettica de Hegel*. Genova: Casa Editrice Mariette, 1996, 1ª ed.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2017. v.1, 1ª ed.

HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Translated by Leonard Lowlor and Amit Sen. New York: State University of New York Press, 1997, 1ª ed.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, 1ªed.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª ed.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia a metafísica: poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte: Del Rey, 2022

TASSINARI, Ricardo Pereira. *Sobre as interpretações da Filosofia hegeliana e suas superações na Ideia da Filosofia e no Espírito Absoluto: a interpretação espiritual especulativa*. in: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). Hegel e a Contemporaneidade. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

¹¹ Salgado, em *Sacra Scientia*. tem visão diversa. Apresenta a Metafísica como ciência autônoma cujo objeto não se confunde com o da Ontologia. Para ele, a Metafísica cuida de procurar não o equivalente ao *Ser Supremo*, tarefa da Ontologia como a desenhou Hegel na Lógica, e da Teologia, na figura de Deus, mas um objeto *sacro* (no sentido de puro) cujo início é a *Ideia do Bem* em Platão. A Metafísica cuida, assim, não de estudar o ser, mas um objeto para além das suas manifestações puramente físicas (como fizeram, também, santo Agostinho- *Esse*- e a filosofia transcendental Kantiana). A soma de Metafísica e Ontologia será, então, a Ciência filosófica. Tal posicionamento, como dissemos, traz uma sutil porém importante mudança de visão do autor que, até então, identificava Metafísica e Ontologia com a Lógica hegeliana (posicionamento de Hypolitte, adotado, também, por este artigo).

4. A contradição no ser para si¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-04>

Gabriel Rodrigues da Silva²

Resumo

Ao longo deste capítulo, apresentaremos e analisaremos o conceito de ser para si conforme desenvolvido por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) em sua obra *Ciência da Lógica*, mais precisamente na primeira seção do terceiro capítulo da Doutrina do Ser. Em primeiro lugar, exporemos a relação entre o conceito de ser aí e o conceito de ser para si. Na sequência, exporemos desdobramentos do ser para si em ser para uno e uno. Logo após, focaremos no conceito de contradição, que é mencionado por Hegel somente na última frase da seção. Nossa intenção é investigar o papel desempenhado por essa estrutura lógica na seção indicada. Para isto, reconstruiremos a argumentação do filósofo e, auxiliando-nos em uma bibliografia secundária, tanto clássica quanto contemporânea, contextualizaremos o debate filosófico em torno do conteúdo proposto, principalmente, no que concerne às referências aludidas pelo próprio Hegel.

Palavras-chave: Hegel. Ser para si. Contradição. *Ciência da Lógica*.

1. Introdução³

O presente capítulo divide-se em três partes, as quais são: "1. Introdução", "2. Desenvolvimento" e "3. Considerações finais".

Nesta primeira parte, apresentamos brevemente o conteúdo que será abordado, a metodologia que será empregada e parte do material que será utilizado.

¹ Agradeço aos colegas do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo – Laboratório Hegel (GHIE–LH) pelos comentários e pelas sugestões. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Pedro Novelli, ao Prof. Dr. Ricardo Tassinari e a Prof^a. Dr^a. Michela Bordignon. Agradeço a Lara Balaminnuti e a Silvana Colombo de Almeida pela revisão das traduções do francês e do alemão.

² Mestrando na linha de pesquisa História da Filosofia, Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), campus de Marília, São Paulo. Bacharel (2018) e Licenciado (2019) em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo – Laboratório Hegel (GHIE–LH), certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). Bolsista do Programa de Demanda Social (DS) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes ID: 6460528811164716. ORCID: 0000-0002-7235-2668. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

³ Todas as citações da Grande Lógica seguem a seguinte ordem: (a) edição brasileira, (b) edição britânica, (c) edição alemã. As citações da Pequena Lógica seguem os parágrafos e adendos numerados pelo próprio Hegel, não havendo distinção entre as edições (d) brasileira, (e) britânica, (f) alemã.

Na segunda parte, apresentamos e analisamos o conceito de ser para si (Fürsichsein) e a relação deste com os conceitos de ser aí (Dasein), ser para uno (Sein-für-Eines) e uno (Eins). Na terceira parte, retomamos os principais pontos apresentados e analisados ao longo do capítulo, analisamos e apresentamos o conceito de contradição (Widerspruch) no ser para si e discutimos a função desempenhada por essa estrutura lógica na seção estudada.

Como material primário de nossa pesquisa, utilizamos três edições da Grande Lógica (die Große Logik)⁴, as quais são:

- (a) HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- (b) HEGEL, G. W. F. *The Science of Logic*. Tradução de George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010A.
- (c) HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: I. Die Objektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Também utilizamos, como apoio ao material primário de nossa pesquisa, três edições da Pequena Lógica (die Kleine Logik), as quais são:

- (d) HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – Vol. 1: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- (e) HEGEL, G. W. F. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline – Part I: Science of Logic*. Tradução de Klaus Brinkmann e Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2010B.
- (f) HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Na Grande Lógica, Hegel fornece uma exposição mais detalhada, minuciosa e rigorosa sobre a sua lógica e, conseqüentemente, sobre os conceitos que

⁴ Hegel não se utiliza da nomenclatura "A Grande Lógica" e "A Pequena Lógica" para se referir às suas obras. Tais expressões surgiram após sua morte. Cf. MCTAGGART, 1910, p. 2.

trataremos⁵. Na Pequena Lógica, a abordagem ocorre de modo mais sucinto e assertivo, o que é próprio do caráter enciclopédico almejado por Hegel, que pretendia utilizá-la como uma espécie de manual de ensino para suas aulas.

Como material secundário de nossa pesquisa, utilizamos algumas obras elaboradas por estudiosos e pesquisadores da filosofia de Hegel, que apresentam, analisam e discutem, em graus maiores e menores, o conteúdo abordado. Tais obras, que estão listadas nas "Referências", ao final do capítulo, serão mencionadas e citadas ao longo do mesmo conforme necessário.

O primeiro passo da breve investigação que resultou neste capítulo foi, a partir do material secundário, investigar os léxicos, os dicionários e os vocabulários especializados na filosofia de Hegel que estão disponíveis ao público⁶. Com isso, buscamos mapear, discernir e precisar os conceitos chaves que são empregados por Hegel na seção estudada⁷. Especialmente aqueles conceitos que nomeiam a seção e as subseções indicadas⁸. Logo após, munidos com uma visão condensada mas geral sobre o assunto em questão, passamos à investigação do material primário⁹.

Na *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*, as exposições desses conceitos ocorrem principalmente na primeira seção do terceiro capítulo da Doutrina do Ser (Die Lehre vom Sein), nomeada "A. O ser para si como tal" ("A. Das Fürsichsein als solches"). Esse capítulo ainda insere-se na seção da "Determinidade (Qualidade")

⁵ Como se verá mais adiante com o decorrer deste capítulo.

⁶ Infelizmente não conseguimos consultar o *Hegel-Lexikon* (1957) de Hermann Glockner. De acordo com nossa investigação, esta foi a obra pioneira nesse quesito. Apesar das críticas de Otto Pöggeler (1960, p. 49-52), pensamos que a obra de Glockner poderia nos ajudar na precisão conceitual almejada. Ao menos, pensamos que poderia nos ajudar a esboçar quais são algumas das diferentes compreensões existentes na ampla literatura especializada sobre o assunto.

⁷ Sabemos que para estudar e entender a obra de Hegel adequadamente é necessário estudá-la em seus detalhes e pormenores, o que exige muita dedicação. Também sabemos que a exposição sucinta, assertiva e dicionarizada da filosofia de Hegel pode não ser o modelo mais condizente para expô-la, visto que esta caracteriza-se por seu caráter sistêmico, orgânico e desenvolvimentista. Assim, escrever sobre a filosofia hegeliana é reescrevê-la abrangentemente, pois cada uma de suas partes dialoga com o todo. Portanto, esclarecemos que com nossa análise dos léxicos, dicionários e vocabulários não pretendemos acatá-los livremente e fundamentarmos neles sem qualquer problematização, mas tratá-los criticamente, comparando-os com as próprias obras de Hegel. Além disso, apesar do caráter dicionarizado dos léxicos, dicionários e vocabulários que utilizamos, que podem simplificar e fixar a filosofia de Hegel, o que, por sua vez, é problemático, seus autores, por outro lado, são pesquisadores bastante conhecidos e respeitados pela comunidade acadêmica internacional, como ficará claro nas próximas páginas.

⁸ Os quais, conforme dissemos acima, são: "Fürsichsein", "Dasein", "Sein-für-Eines" e "Eins".

⁹ Utilizamos as edições mais recentes tanto da *Enciclopédia* quanto da Doutrina do Ser da *Ciência da Lógica*, ou seja, respectivamente as edições de 1830 e 1832.

("Bestimmtheit (Qualität)") e subdivide em: "a. Ser aí e ser para si" ("a. Dasein und Fürsichsein"), "b. Ser para uno" ("b. Sein-für-Eines"), "Observação. A expressão: Que tipo?" ("Anmerkung. Ausdruck: Was für eines?") e "c. Uno" ("c. Eins").

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*, esses conceitos são expostos nos parágrafos noventa e seis (§96), noventa e sete (§97), noventa e oito (§98), todos pertencentes à seção "c. Ser para si" ("c. Fürsichsein"), incluída na "A. Qualidade" ("A. Qualität")¹⁰.

Movidos, em primeiro lugar, por nosso interesse filosófico na contradição, especialmente por nosso interesse em entender os modos como esta estrutura lógica opera em momentos distintos do sistema de Hegel, e movidos, em segundo lugar, pela instigante afirmação de Hegel ao final da seção da Grande Lógica, decidimos analisar a função desempenhada pela contradição no decorrer da primeira seção estudada. Ao final da seção, Hegel afirma:

Com isso, de cada determinação precisa ser dita igualmente seu oposto; é essa contradição que, na *constituição* abstrata dos *momentos*, constitui a dificuldade. (HEGEL, 2016, p. 170, grifo do autor)¹¹.

¹⁰ A primeira diferença que nota-se entre as exposições da Grande Lógica e da Pequena Lógica é justamente a discrepância entre os tamanhos delas. A seção dedicada ao ser para si na Grande Lógica possui dezesseis páginas (na edição da Suhrkamp) enquanto a mesma seção na Pequena Lógica possui cinco páginas e meia (na edição da Suhrkamp). Certamente, essa diferença não é apenas quantitativa mas também qualitativa, pois uma exposição mais ampla ou mais reduzida, ainda que de um mesmo conteúdo, pode alterar qualitativamente e, portanto, influenciar diferentemente a experiência de compreensão do leitor. A exposição da Pequena Lógica condensa em três parágrafos (§96, §97, §98) aquilo que é exposto em três seções, nove subseções e cinco observações na Grande Lógica. Todavia, ao nosso ver, enquanto a exposição da Grande Lógica ganha por sua miudeza e precisão nos detalhes, a exposição da Pequena Lógica, por sua vez, ganha na clareza e no emprego de uma linguagem mais compreensível. Desse modo, pensamos que o uso conjunto das duas obras é benéfico e essencial aos pesquisadores e interessados. É válido esclarecer que utilizamos a edição da Suhrkamp como padrão de medida pois é a única, dentre as edições que consultamos, que mantém os mesmos parâmetros de editoração (a mesma fonte, o mesmo tamanho de folha, o mesmo espaçamento etc.) para ambos os livros (*Ciência da Lógica* e *Enciclopédia*).

¹¹ No idioma original: "Somit muß von jeder Bestimmung ebenso ihr Gegenteil gesagt werden; dieser Widerspruch ist es, der, bei der abstrakten *Beschaffenheit der Momente*, die Schwierigkeit ausmacht." (HEGEL, 1986, p. 182, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010A, p. 132.

Esta afirmação, de que a contradição (em precisar dizer o oposto de cada determinação) é o que dificulta a compreensão da seção indicada, nos deixou imensamente instigados.

Todavia, é preciso abrir um parênteses e esclarecer que na seção da *Enciclopédia* dedicada ao ser para si, Hegel não menciona diretamente qualquer contradição, mas apenas uma "repulsão de *uns em relação aos outros*" (HEGEL, 1995, §97, grifo do autor)¹² e um "excluir recíproco" (HEGEL, 1995, §97, grifo do autor)¹³. Na parte "3. Considerações finais" ambas as expressões serão abordadas.

Também a importância do ser para si na filosofia de Hegel, especialmente para o posterior desenvolvimento do ser em e para si (Anundfürsichsein), é um fato que salienta a necessidade de estudá-la e compreendê-la adequadamente. Nas palavras de Glenn Alexander Magee:

No ser-para-si, Hegel antecipa (como o faz em toda a Lógica) o Conceito, ou universal concreto – ou, mais simplesmente, o todo: um ser que é absoluto porque subsume em si *todas* as determinações finitas e, portanto, não deriva seu ser de sua oposição a qualquer coisa fora de si. (MAGEE, 2010, p. 47, grifo do autor, tradução nossa)¹⁴.

Já Michael Inwood afirma a similaridade entre o ser em si e para si com a infinitude¹⁵ e essa, por sua vez, segundo o Inwood, auxilia nas explicações de diversas características do sistema de Hegel¹⁶. Também Lu De Vos evidencia a importância destes conceitos. Em suas palavras:

Em última análise, o conceito é "determinado em si e para si" (E3, §160 e §164), pelo qual o ser em si e para si ou a essência elaborada é o posto nele e com ele

¹² No idioma original: "[...] Repulsion *gegeneinander* [...]" (HEGEL, 1989, §97, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010B, §97.

¹³ No idioma original: "[...] gegenseitiges *Ausschließen* [...]" (HEGEL, 1989, §97, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010B, §97.

¹⁴ No idioma original: "In being-for-self Hegel is anticipating (as he does throughout the Logic) the Concept, or concrete universal – or, more simply, the whole: a being which is absolute because it subsumes *all* finite determinations within itself, and thus does not derive its being from its opposition to anything outside itself." (MAGEE, 2010, p. 47, grifo do autor).

¹⁵ Cf. INWOOD, 1992, p. 136.

¹⁶ Cf. INWOOD, 1992, p. 141.

ou o inteligivelmente formado (GW 12, 12;29). (DE VOS, 2006, p. 98, grifo do autor, tradução nossa)¹⁷.

Assim, a partir de alguns poucos comentadores, conseguimos observar a importância da seção estudada para a filosofia de Hegel e como ele reverbera em seu sistema.

2. Desenvolvimento

O ser para si é a subdivisão final da qualidade na Doutrina do Ser da lógica de Hegel, tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Enciclopédia*. Anteriormente, na seção dedicada ao ser aí, Hegel estabelece que o ser é determinado por meio de sua realidade e de sua negação. Essa compreensão, nos levará ao momento no qual o ser aí é determinado por sua relação com outro¹⁸. Essa relação, por sua vez, é calcada na negação do outro, que é incorporada pelo ser como constitutiva de si. Por meio da negação, que concomitantemente lhe define e finitiza, o ser é¹⁹.

Assim, algo e outro determinam-se, constituem-se e finitizam-se mutuamente. Nesse contexto, o ser é para o outro, na medida em que relaciona-se com este outro e caracteriza-se através dele²⁰. O desenvolvimento que se segue daí nos levará a finitude e sua relação com a má-infinitude. Percebemos, com isso, que a "boa" infinitude, isto é, a verdadeira infinitude, não pode se contrapor à finitude, mas deve contê-la.

No ser para si, que prossegue a partir da verdadeira infinitude, a relação externa do algo e outro, do ser aí que é determinado através da negação daquilo que lhe é exterior, é suprasumida e cessa. Desse modo, a diferenciação entre o ser e o outro passa a ser interna ao próprio ser. Nas palavras de Magee:

¹⁷ No idioma original: "Der Begriff ist zuletzt das ‚an und für sich Bestimmte‘ (E3 §§160 und 164), wodurch das Anundfürsichsein oder das ausgearbeitete Wesen das in und mit ihm Gesetzte oder einsehbar Gestaltete ist (GW 12, 12;29)." (DE VOS, 2006, p. 98, grifo do autor).

¹⁸ Cf. MAGEE, 2010, p. 46.

¹⁹ Cf. INWOOD, 1992, p. 134.

²⁰ Neste capítulo, retomamos e continuamos desenvolvendo grande parte da argumentação que iniciou-se em Silva (2021). Recomendamos que leia-se os capítulos que compõem a coletânea anterior, dedicada ao ser e ser aí. Cf. BAVARESCO (2021).

Mas Hegel continua a contrastar esse tipo de ser finito, que é apenas a negação de outro, com aquele que possui seu caráter determinado em virtude de sua autodiferenciação interna. Em outras palavras, ao invés de ser o que é meramente em contraste com os outros, é o que é em virtude de contrastes (ou distinções) *dentro* de si. (MAGEE, 2010, p. 46-47, grifo do autor, tradução nossa)²¹.

Assim, o ser para si, caracterizado por sua relação consigo mesmo por meio de suas partes é a própria "consequência" da verdadeira infinitude. Ou seja, é o caminho lógico que o próprio conceito nos leva²². A verdadeira infinitude, como vimos, é concebida de modo que não há algo fora dela, ela não é condicionada por algo externo, visto que suas determinações são internas²³. Nas palavras de Houlgate:

A verdadeira infinitude que "desmoronou no simples ser" toma assim a forma do "ser-para-si" (*Fürsichsein*) (SL 120, 127 / LS 151, 160). Esta é uma nova forma da infinitude que não é mais um processo ou devir, mas um ser que é determinado, mas infinitamente auto-relacionado em sua determinação. (HOULGATE, 2021, p. 250)²⁴.

De acordo com nossa compreensão, é nesse mesmo sentido que Magee diz que o ser para si "é o que é em virtude de contrastes (ou distinções) *dentro* de si" (MAGEE, 2010, p. 47, grifo do autor). Em seu dicionário especializado na linguagem de Hegel, Magee fornece um exemplo esclarecedor do ser para si. Em suas palavras:

²¹ No idioma original: "But Hegel goes on to contrast this sort of finite being, which is merely the negation of another, to one which possesses its determinate character in virtue of its internal self-differentiation. In other words, rather than being what it is merely in contrast to others, it is what it is in virtue of contrasts (or distinctions) *within* itself." (MAGEE, 2010, p. 46-47, grifo do autor).

²² Aqui, fazemos uso da palavra "lógico" tanto em seu sentido filosófico quanto em seu sentido cotidiano. Por exemplo, quando no dia a dia dizemos que algo "é lógico", com isso, queremos dizer que este algo é óbvio. Ou quando dizemos, por exemplo, que "é lógico que ele agiu desse modo", com isso, queremos dizer que é natural que a pessoa em questão tenha agido daquela determinada maneira. Este sentido expressa o lógico como aquilo que há de mais essencial em uma coisa, sua característica mais evidente, algo como seu próprio modo de ser.

²³ Cf. SILVA (2021).

²⁴ No idioma original: "True infinity that has "collapsed into simple being" thus takes the form of "being-for-self" (*Fürsichsein*) (SL 120, 127 / LS 151, 160). This is a new form of infinity that is no longer a process or becoming, but being that is determinate, yet infinitely self-relating in its determinacy." (HOULGATE, 2021, p. 250).

Pode-se ver facilmente que a maioria das coisas tem seu ser de duas maneiras: meu corpo, por exemplo, é o que é não sendo outros corpos, mas também sendo um sistema complexo e articulado de partes distintas e complementares. (MAGEE, 2010, p. 47, tradução nossa)²⁵.

Esse corpo, exemplificado por Magee, nos ajuda a compreender a relação de um todo orgânico (o próprio corpo) e as partes distintas e complementares que o compõem (os braços, as pernas, as mãos, os pés etc.). Tais partes tanto ajudam a compor o corpo quanto por ele são unificadas. Assim, essa relação, exemplificada por Magee, é propriamente dialética, por conta da oposição entre o corpo e suas partes, mas principalmente especulativa, por conta da unificação do corpo e das partes em um ser orgânico que está autocentrado, isto é, relacionado consigo mesmo.

Também em seu dicionário, Inwood fornece dois excelentes exemplos que ajudam a entender o ser em si e o ser para si em Hegel. Em suas palavras:

Um bebê, por exemplo, é *an sich* racional, mas sua racionalidade é meramente potencial, não real e "para outro" ou "nele" (*an ihm*). *An sich* nesse sentido não contrasta com *für uns*: a racionalidade da criança é para nós, pois podemos ver, por suas características reais, que ela é potencialmente racional. Assim, Hegel muitas vezes usa a expressão *an sich* ou *für uns* para indicar que o que algo é apenas potencialmente e desconhecido para si mesmo é conhecido por nós filósofos ou observadores externos. (O fato de podermos saber o que o bebê é *an sich* implica que ele não é – como a coisa em si de Kant – totalmente *an sich*, mas tem algumas características reais das quais podemos inferir suas potencialidades. Mas isso ocorre porque a criança não está totalmente desligada das relações com outras coisas.). (INWOOD, 1992, p. 134, grifo do autor, tradução nossa)²⁶.

²⁵ No idioma original: "It can easily be seen that most things have their being in both ways: my body, for example, is what it is in not being other bodies, but also in being a complex, articulated system of distinct, complementary parts." (MAGEE, 2010, p. 47).

²⁶ No idioma original: "An infant, e.g., is *an sich* rational, but its rationality is merely potential, not actual and 'for another' or 'in it' (*an ihm*). *An sich* in this sense does not contrast with *für uns*: the infant's rationality is for us, since we can see, from such actual features as it has, that it is potentially rational. Thus Hegel often uses the expression *an sich oder für uns* ('in itself or for us') to indicate that what something is only potentially and unknown to itself is known to us philosophers or outside observers.

Uma coisa, por exemplo, uma pessoa adulta pode ser, por exemplo, um funileiro, um alfaiate, um soldado ou um marinheiro. Mas seu ser, por exemplo, um alfaiate depende de várias maneiras dos *outros*: alfaiataria deve ser uma ocupação reconhecida, deve haver outras ocupações para contrastar com ela (se todos são alfaiates, ninguém é alfaiate), e ele deve ser reconhecido como alfaiate. Assim, ser alfaiate envolve ser para outro. Mas ele também é um alfaiate *an sich*, não no mesmo sentido de ser apenas um alfaiate em potencial, mas de ter certas habilidades internas que lhe convém para esse papel e de ter certas características evidentes que fazem com que ele seja um alfaiate em vez de um marinheiro, por exemplo. Ser alfaiate envolve, portanto, uma interação entre ser *an sich* e ser para outro. Mas uma pessoa não é simplesmente um ocupante de papel. Ele também é um eu individual, e como tal pode distanciar-se de seu papel e pensar em si mesmo como *eu* [me] ou *eu* [I]. Quando ele faz isso, ele não é mais para os outros, mas *para si*, pois embora sua autoconsciência possa pressupor o reconhecimento pelos outros, um eu não é um sistema de papéis contrastantes: todo mundo é um eu. Um eu não tem, em certo sentido, nenhum caráter determinado: seu ser consiste unicamente em seu ser para si, no sentido de ser consciente de si e de ser-para-si não apenas pelo eu, mas também pelo "um", a unidade ou átomo que difere de outras unidades ou átomos, não em virtude de qualquer qualidade determinada, mas apenas de sua distinção numérica, seu ser-para-si independente. (INWOOD, 1992, p. 134-135, grifo do autor, tradução nossa)²⁷.

(That we can know what the infant is *an sich* implies that it is not – like Kant's thing in itself – wholly *an sich*, but has some actual features from which we can infer its potentialities. But this is because the infant is not wholly cut off from relations with other things.)". (INWOOD, 1992, p. 134, grifo do autor).

²⁷ No idioma original: "A thing, e.g. an adult person may be, e.g., a tinker, a tailor, a soldier or a sailor. But his being, e.g., a tailor depends in a variety of ways on *others*: tailoring must be a recognized occupation, there must be other occupations to contrast with it (if everyone is a tailor, no one is a tailor), and he must be acknowledged as a tailor. Thus his being a tailor involves his being for another. But he is also a tailor *an sich*, not in the same sense of being merely a potential tailor, but of having certain internal skills that suit him for this role and of having certain overt features which make it the case that he is a tailor rather than, e.g., a sailor. Being a tailor thus involves an interplay between being *an sich* and being for another. But a person is not simply a roleoccupant. He is also an individual I, and as such he can distance himself from his role and think of himself just as *me* or *I*. When he does this, he is no longer for others, but *for himself*, since although his self-consciousness may presuppose recognition by others, an I is not one of a system of contrasting roles: everyone is an I. An I has, in a sense, no determinate character: its being consists solely in its being for itself, in the sense of being aware of itself and of being-for-self not only by the I, but also by the 'one', the unit or atom which differs from other units or atoms, in virtue not of any determinate quality, but only of its numerical distinctness, its independent being-for-self." (INWOOD, 1992, p. 134-135, grifo do autor).

Ao nosso ver, o primeiro exemplo fornecido por Inwood expõe adequadamente a relação do ser em si e do ser para si em Hegel a partir de uma interessante analogia com os conceitos de ato e potência²⁸. Essa analogia mostra, por um lado, a retomada histórica que Hegel faz dos conceitos primordiais que permeiam a história da filosofia até sua época e, por outro lado, a superação que Hegel faz desses conceitos, expondo-os e desenvolvendo-os em sua lógica sem pressuposições²⁹. Desse modo, ser em si e ser para si (enquanto ato e potência) são conceitos retrabalhados que não foram inseridos na lógica de Hegel sem justificção, mas foram alcançados através de um processo de dedução dos conteúdos que permeiam as categorias da Doutrina do Ser, iniciada com o ser, o nada, o devir e desenvolvida ininterruptamente.

Além disso, ainda em seu primeiro exemplo, Inwood expõe o modo como o em si hegeliano se contrapõe ao em si kantiano e como o para nós se relaciona com duas concepções. De acordo com Inwood, para Immanuel Kant (1724-1804), o em si e o para si são equivalentes, enquanto para Hegel são contrastantes³⁰. Ou seja, em Kant, o que é em si é somente para si e o que é para si é somente em si. Em Hegel, por sua vez, aquilo que é em si pode ser ou não ser para si, como o exemplo da racionalidade do bebê, fornecido por Inwood, que é em si mas ainda não para si, mas somente para nós.

Todavia, ao nosso ver, a palavra "contrastante" ("contrasts") usada por Inwood pode não ser a melhor palavra para descrever a relação entre o em si e o para si. Pensamos que o em si e o para si não se contrastam ou se opõem de forma contraditória, na qual cada um excluiria o outro, como pode soar com o uso dessa palavra. Inclusive, segundo compreendemos, o em si e o para si podem ser complementares. As seguintes afirmações de Hegel podem servir como exemplos:

Pois o conceito é o absoluto como ele é absolutamente ou em e para si no seu

²⁸ Apesar de bastante importantes para a filosofia e sua história, essa relação entre estes conceitos (ser em si, ser para si, ato, potência) não foi mencionada tanto no verbete elaborado por De Vos (2006) quanto no dicionário elaborado por Magee (2010). Já Bernard Bourgeois, em seu livro dedicado ao vocabulário de Hegel, menciona apenas brevemente essa relação, comparando-a à *dunamis/dynamis* aristotélica. Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 26.

²⁹ Além da retomada histórica dos conceitos primordiais que permeiam a história da filosofia até sua época, Hegel também extrai da linguagem ordinária conceitos que estão implicitamente presentes em palavras e expressões dos idiomas que o circunda. Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 26.

³⁰ Cf. INWOOD, 1992, p. 134.

ser aí. (HEGEL, 2017, p. 34)³¹.

O conceito é o [que é] *livre*, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele [mesmo]* é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o *determinado em si e para si*. (HEGEL, 1995, §160, grifo do autor)³².

Em seu segundo exemplo, Inwood vai além e com um único exemplo perpassa pelo ser aí (exemplificado pelo alfaiate particular que exerce a profissão de alfaiate por conta da negação que define sua relação com o outro), pelo em si (entendido como a essência de ser alfaiate, isto é, as habilidades que a profissão exige e que está em si no alfaiate particular que exerce esta profissão) e o para si (indicado através da autoconsciência do eu), a qual, afirma Hegel, é "o exemplo mais próximo da presença da infinitude" (HEGEL, 2016, p. 164)³³.

Também Bourgeois faz uso de um exemplo, visando ilustrar e esclarecer o ser em si, o ser para si e o ser em e para si. Nas suas palavras:

Por exemplo, o homem, que é livre em si, mesmo se escravo, se liberta ao querer traduzir para fora seu livre-arbítrio puramente formal, antes de torná-lo a própria forma da auto-afirmação do conteúdo em si de sua liberdade, a atualização subjetiva da autodeterminação objetiva do que, só, é verdadeiro, ou seja, do todo. (BOURGEOIS, 2000, p. 26, tradução nossa)³⁴.

O exemplo de Bourgeois, como evidenciado pelo próprio, apoia-se nos conhecidíssimos exemplos fornecidos por Hegel em diversos momentos de suas

³¹ No idioma original: "Denn der Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Dasein absolut oder an und für sich ist." (HEGEL, 1986, p. 16). Cf. HEGEL, 2010A, p. 339.

³² No idioma original: "Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes der Momente das Ganze* ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*." (HEGEL, 1989, §160, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010B, §160.

³³ No idioma original: "Das Selbstbewußtsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit [...]." (HEGEL, 1986, p. 175). Cf. HEGEL, 2010A, p. 127.

³⁴ No idioma original: "Par exemple, l'homme, qui est en soi libre même s'il existe comme esclave, se libère en voulant traduire extérieurement son libre arbitre purement formel, avant de faire de celui-ci la forme même de l'affirmation de soi du contenu en soi de sa liberté, l'actualisation subjective de l'autodétermination objective de ce qui, seul, est vraiment, à savoir du tout." (BOURGEOIS, 2000, p. 26).

obras, com os quais o filósofo ilustra os processos vegetais, nos quais os germes das plantas ou das árvores já as contém virtualmente, assim como seus respectivos desenvolvimentos, como troncos, galhos, frutos, folhas e flores³⁵.

Esses desenvolvimentos nos mostram como aquilo que era em si progrediu em um sentido que, partindo de si, retornou para si ainda mais completo. Tal processo realiza a consumação e a completude desse ser que passará a ser em e para si³⁶. Nas palavras de Bourgeois:

O desenvolvimento do ser se revela, assim, idêntico a si mesmo, na medida em que seu fim é seu começo então posto como tal, não por um ser externo (observador), mas por si mesmo, que *em última instância* torna-se posição de si; o conceito de finalidade exprime essa identidade do começo e do fim por meio de um movimento puramente interno ou imanente, portanto absolutamente necessário. (BOURGEOIS, 2000, p. 26-27, grifo do autor, tradução nossa)³⁷.

Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que o ser para si contém tanto o ser quanto o ser aí como seus momentos. Do ser, o ser para si possui a relação autocentrada, isto é, a relação consigo mesmo. Do ser aí, o ser para si possui a determinidade³⁸. Todavia, de acordo com Hegel, enquanto a determinidade do ser aí é determinidade finita, isto é, do algo em sua diferença com o outro, a determinidade do ser para si é determinidade infinita. Esta, por sua vez, contém suas diferenças em si como suprassumidas ("aufgehoben")³⁹.

Na seção equivalente da *Ciência da Lógica*, Hegel desenvolve um pouco mais sua argumentação. Segundo Hegel, a determinidade finita do ser aí constitui-se por

³⁵ Ao nosso ver, os exemplos de Hegel são mais claros do que o próprio exemplo de Bourgeois.

³⁶ Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 26.

³⁷ No idioma original: "Le développement de l'être se révèle ainsi identique à lui-même en ce que sa fin est son commencement alors posé en tant que tel, non par un être extérieur (observateur), mais par lui-même qui se fait *in fine* position de soi ; le concept de finalité exprime cette identité du commencement et de la fin moyennant un mouvement en cela purement interne ou immanent, par là absolument nécessaire." (BOURGEOIS, 2000, p. 26-27, grifo do autor).

³⁸ Cf. HEGEL, 1995, §96; HEGEL, 2010, §96; HEGEL, 1986, §96.

³⁹ Apesar de sua extrema importância para a filosofia de Hegel, aqui não discutiremos as significações do termo "aufheben" e de suas respectivas conjugações e variações, mas recomendamos que leia-se o parágrafo noventa e seis (§96) da *Enciclopédia* e a Observação [A expressão: "suprassumir"] da *Ciência da Lógica*. Cf. HEGEL, 1995, §96; HEGEL, 2016, p. 111-112; HEGEL, 2010, p. 81-82; HEGEL, 1986, p. 113-115.

um outro, ela é em relação a outro, assim, o ser aí é ser para outro. No ser para si, por sua vez, a determinidade é infinita, e o ser aí constitui como um de seus momentos⁴⁰. Essa presença do ser aí no ser para si, de acordo com Hegel, nos conduz ao ser para uno.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que o momento do ser para uno "expressa como o finito é na sua unidade com o infinito, ou seja, como ideal" (HEGEL, 2016, p. 165)⁴¹. Conforme vimos nas páginas acima, o ser para si não possui a determinação como negação, isto é, a determinidade que estabelece limite para si contrapondo-o a outro. Mas, a partir da dupla negação, isto é, a negação da negação, o ser para si suprassume a determinidade e, conseqüentemente, o limite que ela põe. Hegel denomina esse momento de ser para uno⁴².

Assim, segundo Hegel, enquanto o ser para si relaciona-se com suas determinidades internamente, isto é, como outro que está para si, o ser para uno, por sua vez, suprassumindo essa relação com o outro, relaciona-se consigo mesmo como com o outro suprassumido. Ou seja, relaciona-se consigo e com o outro, que, por sua vez, não é outro exterior, mas suprassumido no próprio ser para uno. Nas palavras de Hegel:

Ser para si e ser para uno não são, portanto, significados diversos da idealidade, mas são momentos essenciais e inseparáveis da mesma. (HEGEL, 2016, p. 166)⁴³.

⁴⁰ Cf. HEGEL, 2016, p. 165; HEGEL, 2010, p. 126-127; HEGEL, 1986, p. 176.

⁴¹ No idioma original: "Dies Moment drückt aus, wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist." (HEGEL, 1986, p. 176).

⁴² Ao nosso ver, o ser para uno não é abordado por Hegel na exposição da *Enciclopédica*. Lá, Hegel expõe o ser para si e, na sequência, o uno, a repulsão e a atração. Por isso, neste momento, preferimos focar nossa investigação apenas na *Ciência da Lógica*. Segundo compreendemos, a escolha de Hegel em não abordar o ser para uno na *Enciclopédia* pode ser justificada pela pequena diferença que há entre o ser para si e o ser para uno. Na própria *Ciência da Lógica*, a exposição do ser para uno é bastante sucinta.

Cf. HEGEL, 1995, §97-§98; HEGEL, 2010, §97-§98; HEGEL, 1986, §97-§98.

⁴³ No idioma original: "Fürsichsein und Für-Eines-Sein sind also nicht verschiedene Bedeutungen der Idealität, sondern sind wesentliche, untrennbare Momente derselben." (HEGEL, 1986, p. 177). Cf. HEGEL, 2010, p. 128.

O ser para si é a unidade simples, de si mesmo e do seu momento, do ser para uno. Está presente apenas *uma* determinação, a relação consigo mesmo do suprasumir. (HEGEL, 2016, p. 170, grifo do autor)⁴⁴.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel descreve os momentos do uno de modo bastante esquemático. Em suas palavras:

Os momentos que constituem o *conceito* do uno como ser para si se separam nisso; eles são 1) negação em geral, 2) *duas* negações, 3) com isso, dois que são o *mesmo*, 4) que estão pura e simplesmente contrapostos; 5) relação consigo, identidade como tal, 6) relação *negativa* e, todavia, *consigo mesma*. (HEGEL, 2016, p. 170, grifo do autor)⁴⁵.

Assim, o uno aparece como consequência do ser para uno, que, por sua vez, foi consequência do ser para si. O uno, como resultado desse processo de ausência de diferença, suprassume os momentos anteriores, assumindo a identidade plena, relacionado apenas consigo mesmo.

3. Considerações finais

Infelizmente, nossa investigação dos léxicos, dicionários e vocabulários não nos ajudou quanto gostaríamos em relação ao papel da contradição na seção do ser para si. Dentre as obras consultadas, apenas a de Bourgeois (2000) menciona o conceito de contradição no que diz respeito à seção estudada⁴⁶. A menção de Bourgeois à contradição está contextualizada no exemplo citado alguns parágrafos acima. Nas palavras de Bourgeois:

⁴⁴ No idioma original: "Das Fürsichsein ist die einfache Einheit seiner selbst und seines Moments, des Seins-für-Eines. Es ist nur *eine* Bestimmung vorhanden, die Beziehung-auf-sich-selbst des Aufhebens." (HEGEL, 1986, p. 182, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010, p. 132.

⁴⁵ No idioma original: "Die *Momente*, welche den *Begriff* des Eins als Fürsichsein ausmachen, treten darin *auseinander*; sie sind 1. Negation überhaupt, 2. *zwei* Negationen, 3. somit *Zweier*, die *dasselbe* sind, 4. die schlechthin entgegengesetzt sind; 5. Beziehung auf sich, Identität als solche, 6. *negative* Beziehung und doch *auf sich selbst*." (HEGEL, 1986, p. 182, grifo do autor). Cf. HEGEL, 2010, p. 132.

⁴⁶ O que, por sua vez, achamos bastante curioso, ainda mais considerando que Hegel salienta que a contradição é o que dificulta a compreensão da seção em questão. Cf. HEGEL, 2016, p. 170; HEGEL, 1986, p. 182.

Se Hegel define a relação entre os três momentos do desenvolvimento pelos termos de contradição ou refutação – a planta implementada contradiz ou refuta o germe, como a semente faz por si mesma – é porque cada um desses momentos é em si animado por uma contradição interna que torna o momento seguinte necessário, porque a contradição se contradiz para um pensamento suficientemente responsável para integrar em sua definição do ser de que trata o que o torna possível, a saber, a identidade primeiramente exigida pelo sentido. (BOURGEOIS, 2000, p. 27, tradução nossa)⁴⁷.

De acordo com Bourgeois, a contradição que aparece no ser para si, que nos remonta ao desenvolvimento do ser em si que parte de si e retorna para si cumprindo aquilo que sempre foi em si, é a estrutura responsável por estimular esse processo. Assim, essa contradição, que é interna, desencadeia o processo de autorrealização do ser. Portanto, no germe, que é em si uma planta ou árvore, há uma contradição que não somente estimula mas obriga que ele se desenvolva e realize seu em si. Esse processo de realização, movido pela contradição, concluir-se-á na medida em que aquilo que era somente em si passe a ser também para si.

Todavia, conforme nos esclarece Bourgeois, essa contradição não permanece apenas no nível "primário" de uma relação conflituosa entre o que é meramente em si e o que é necessário para realizar-se para si. A contradição, por sua vez, contradiz a si mesma na medida em que remonta a sua própria dissolução e, conseqüentemente, sua própria superação.

Ao nosso ver, a exposição de Hegel na *Ciência da Lógica* sobre a contradição da seção do ser para si é diferente do modo como Bourgeois (2000) a expõe⁴⁸.

⁴⁷ No idioma original: "Si Hegel définit le rapport entre les trois moments du développement par les termes de contradiction ou de réfutation – la plante déployée contredit ou réfute le germe, comme la graine le fait d'elle-même –, c'est que chacun de ces moments est en lui-même animé par une contradiction interne qui rend nécessaire le moment suivant, car la contradiction se contredit pour une pensée assez responsable pour intégrer dans sa définition de l'être dont elle traite ce qui la rend elle-même possible, à savoir l'identité d'abord requise par le sens." (BOURGEOIS, 2000, p. 27).

⁴⁸ Não pensamos que a exposição da contradição de Bourgeois esteja errada, mas apenas que a exposição de Hegel na seção estudada é diferente. Segundo compreendemos, a exposição de Bourgeois sobre a contradição no ser para si é uma exposição mais geral e ampla da contradição, algo como uma noção geral sobre a contradição em Hegel. Por outro lado, a contradição no ser para si parece destoar dessa noção geral e, portanto, possui sua característica e dinâmica própria.

Segundo compreendemos, Hegel afirma que há contradição no momento do uno e não precisamente no desdobrar do ser para si ou do ser para uno.

A explicação de Hegel dos momentos do uno, conforme vimos alguns parágrafos acima, enfoca na negação como a origem da contradição que reside nessa etapa. A contradição, que será mencionada por Hegel logo na sequência do texto, caracteriza-se por precisar dizer o oposto de cada determinação.

Apesar de Hegel não mencionar a palavra contradição na exposição enciclopédica dessa parte, no parágrafo noventa e sete (§97), ele menciona um excluir recíproco também calcado na negação do uno. Essa negação se dá a partir da relação negativa do negativo consigo mesmo, como diferenciação do uno consigo mesmo. Ao nosso ver, essa relação negativa do negativo consigo mesmo pode ser entendida como as duas negações, mencionadas pelo filósofo na *Ciência da Lógica*, e também entendida como a expressão dupla negação, bem conhecida entre os estudiosos da filosofia de Hegel.

Referências

BOURGEOIS, B. *Le vocabulaire de Hegel*. Paris: Ellipses, 2000.

BAVARESCO, A.; TAUCHEN, J.; JUNG, J. (Orgs.). *Ser e ser aí – Finitude & Infinitude: Realidade e Idealidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

DE VOS, L. An sich und für sich. In. COBBEN, P. G.; CRUYSBERGHS, P.; JONKERS, P. H. A.; DE VOS, L. (Eds.). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 97-98.

GLOCKNER, H. *Hegel-Lexikon*. Stuttgart: F. Fromman, 1957.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *The Science of Logic*. Tradução de George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010A.

_____. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline – Part I: Science of Logic*. Tradução de Klaus Brinkmann e Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2010B.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – Vol. 1: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Wissenschaft der Logik: II. Die Subjektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Wissenschaft der Logik: I. Die Objektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOULGATE, S. *Hegel on Being – Volume I: Quality and the Birth of Quantity in Hegel's 'Science of Logic'*. Bloomsbury Academic, 2021.

INWOOD, M. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

MAGEE, G. A. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum, 2010.

MCTAGGART, J. M. E. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

PÖGGELER, O. Das Hegelwerk Hermann Glockners. *Philosophische Rundschau*, vol. 8, no. 1, 1960, p. 28-52.

SILVA, G. R. Do finito ao (mau) infinito, e além: um estudo da contradição entre finitude e má-infinitude e sua resolução como verdadeira infinitude na *Ciência da Lógica* de Hegel. In: BAVARESCO, A.; TAUCHEN, J.; JUNG, J. (Orgs.). *Ser e ser aí – Finitude & Infinitude: Realidade e Idealidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 183-195.

5. Hegel. Qual idealismo?

O idealismo absoluto entre a tradição filosófica e as críticas contemporâneas



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-05>

*Gustavo Nascimento de Souza*¹

*Kadú Firmino*²

*Iuri Slavov*³

*Pedro Farhat*⁴

*Michela Bordignon*⁵

Introdução

Normalmente, a filosofia hegeliana é identificada com o rótulo de idealismo absoluto. Precisamente essa caracterização tem levado muitos filósofos contemporâneos, que olham para algumas ideias da filosofia hegeliana como fonte de grande inspiração, a considerar o núcleo central da filosofia hegeliana, radicalmente idealista, como um tipo de concepção completamente ultrapassada no contexto da atual sensibilidade filosófica.

Com o rótulo 'idealismo absoluto', normalmente nos referimos a um tipo de filosofia que encontra seu fundamento dentro de uma série de estruturas racionais abstratas nas quais parece não haver espaço para a finitude, a contingência e para a concretude que constitui a realidade com a qual temos contato direto e que a filosofia tenderia hoje a explicar. Uma filosofia idealista, na qual o idealismo se anuncia como a negação daquela finitude que parece estar no centro das preocupações da filosofia contemporânea, não pode deixar de parecer uma filosofia completamente fora do tempo.

¹ Aluno do Bacharelado em *Filosofia na UFABC*.

² Aluno do *Mestrado Acadêmico em Filosofia na UFABC*.

³ Aluno do Bacharelado em *Filosofia na UFABC*.

⁴ Aluno do *Doutorado em Filosofia da USP*.

⁵ Professora em Filosofia da UFABC.

É justamente a essa ideia que Horstmann se refere ao tentar identificar o núcleo fundamental do legado da filosofia hegeliana:

All there is is reason, or there is nothing but reason – this is the monistic credo Hegel wants to convince us of. By 'reason' he means a rather complicated structure which is the joint product of a (Hegelian) Concept and a process. Basically, it consists in the self-realizing activity of an entity which is defined in terms of a large number of characteristics named by Hegel 'determinations of thought' [*Denkbestimmungen*]. [...] Because the very notion of objectivity is an integral element of the Concept of reason and has no meaning apart from it, there can be nothing real or objective except what is grounded in that Concept. This process of realization is supposed to have a double result: on the one hand it shows to us who witness this process that reality indeed is nothing but reason; on the other hand it demonstrates to reason itself that it is the whole of reality. [...] Because there is nothing but reason, the unique object of knowledge that reason can deal with is also itself. Now, for that reason, to get an adequate picture – and that means to have knowledge in the proper sense of reality – is for it to come to know that it is reality. So in the end to have knowledge in the proper sense of what reality really is amounts to it having knowledge of itself or self-knowledge (HORSTMANN, 1999, pp. 279-280).

Este núcleo fundamental da filosofia hegeliana, de acordo com Horstmann, dificilmente poderá assumir alguma relevância no debate filosófico contemporâneo. De fato, se a realidade nada mais é do que a razão, a realidade como a conhecemos, em sua independência em relação aos processos racionais que a compreendem, parece ser negada, suprimida, simplesmente reduzida a esses mesmos processos. A tese idealista, portanto, não parece fazer sentido algum dentro da perspectiva do debate filosófico atual.

Hegel parece afirmar precisamente esta tese quando, na segunda observação que segue a passagem do ser-aí ao ser-para-si, ele define o idealismo da seguinte forma: "a proposição que o *finito é ideal* constitui o idealismo. O idealismo da filosofia consiste em nada mais do que reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro" (HEGEL 2016 (daqui em diante WdL I), p. 160). Mas, se afirmar que algo não é

verdadeiro equivale a negar esse algo, então, de acordo com Hegel, dizer que o finito é ideal corresponde à negação da finitude e que esta mesma negação da finitude está na base da proposta idealista hegeliana.

Todavia, nas linhas citadas, Hegel não está definindo o seu próprio idealismo, mas o idealismo em geral, ou seja um idealismo que ele atribui, no final das contas, a qualquer tipo de proposta filosófica, mesmo à filosofia realista, na qual também a realidade como dada não tem nenhuma consistência. Também no realismo a realidade assume um significado para o conhecer somente dentro de um determinado tipo de estrutura conceitual.

Portanto, para entender o tipo específico de idealismo que podemos atribuir à filosofia hegeliana, temos que entender qual é o significado específico que a negação da finitude assume nesta proposta filosófica. Um lugar privilegiado para este tipo de análise é precisamente a passagem do ser aí para o ser-para-si, onde Hegel desdobra, do ponto de vista lógico, a negação da finitude, a sua passagem para a infinitude, e as implicações dessa passagem no começo da dialética do ser-para-si.

Não é por acaso que exatamente nesta passagem da primeira parte da *Ciência da lógica* Hegel se refere ao espinhoso problema do idealismo e se coloca em diálogo com uma série de propostas filosóficas que ele define como idealistas. Nós vamos nos colocar bem no centro deste diálogo e, em particular, iniciaremos nossa análise a partir da observação que segue a dialética do ser para uno, na qual a negação da finitude que começamos a encontrar no fim do ser aí encontra no ser-para-si o seu desdobramento.

Dividiremos o artigo em três partes.

1. Na primeira, apresentaremos algumas considerações introdutórias sobre a definição hegeliana de idealismo como negação da finitude.

2. Na segunda, analisaremos uma parte específica do diálogo de Hegel com outros filósofos idealista, em especial, Leibniz, na tentativa de entender por que a proposta leibniziana representaria um idealismo não acabado ou, poderíamos dizer, olhando para Hegel, um idealismo não absoluto. Com isso, nossa intenção é tentar esclarecer em que consiste o caráter absoluto do idealismo hegeliano.

3. Na terceira parte, colocaremos Hegel em diálogo com alguns filósofos contemporâneos que, mesmo assumindo algumas ideias que fazem parte da

herança hegeliana, rejeitam o núcleo fundamental idealista que define o pensamento do filósofo de Stuttgart. A ideia desta parte final é entender se o idealismo atacado por esses filósofos é realmente o idealismo que fundamenta a filosofia hegeliana e, portanto, problematizar a posição de Horstmann de que o idealismo hegeliano constitui uma posição filosófica que não encontra grandes possibilidades de atualização dentro do debate contemporâneo.

1. Idealidade e idealismo absoluto: qual negação da finitude?

Na Doutrina do Ser, Hegel trabalha a questão do idealismo ao tratar do finito e do infinito. A questão toma mais importância propriamente na análise da infinitude verdadeira, a qual, por sua vez, antecede a passagem do capítulo correspondente ao ser aí para o capítulo correspondente à análise do ser para si, no qual o ser aparece como ser qualitativo plenamente realizado nesta determinação, constituindo o ser infinito (WDL I, p. 163). Já no capítulo do ser para si, Hegel retoma aspectos trabalhados anteriormente para aprofundar a análise do finito, infinito e idealismo, expondo de maneira mais bem desenvolvida o significado de idealismo para a sua obra. Na observação que segue a análise do ser para uno, ele faz isso através de um diálogo entre o seu conceito de idealismo e as abordagens idealistas que ele reconhece em outros filósofos. Tal passagem é relevante por indicar o significado do conceito de idealismo para a filosofia de Hegel, o idealismo absoluto. Buscar compreender adequadamente o sentido proposto pelo autor ao trabalhar com o conceito de idealismo em sua própria acepção é um passo significativo para entender outras partes da obra sistemática de Hegel, isto é, para além da parte dedicada à lógica, mas relacionadas diretamente com esta. Para além disso, como antecipamos na introdução, é relevante para avaliar com maior propriedade críticas contemporâneas a aspectos da filosofia hegeliana.

Na observação que encerra a dialética da passagem do finito ao infinito verdadeiro, Hegel afirma que todas as filosofias são um idealismo – “e a pergunta é, então, apenas em que medida o mesmo está efetivamente realizado” (WdL I, p. 160). Imediatamente depois, Hegel acrescenta que nem mesmo para a religião o finito é um ser verdadeiro, sugerindo que reconhecer o finito como ser verdadeiro significaria

reconhecê-lo como algo último e absoluto. Assim, o idealismo, ou seja, a negação da finitude, significa reconhecer que a finitude não é algo último e absoluto.

O tema do idealismo reaparece, após a dialética do finito e do infinito, no começo da sessão dedicada ao ser para si, como resultado daquela mesma dialética. Esse resultado parece incorporar o princípio do idealismo, ou seja, a idealidade. De fato, mesmo se tentarmos compreender o que significa ser para si do ponto de vista do pensamento comum (o que Hegel chama de representação), dizemos que algo é para si “na medida em que ele suprassume o ser outro, sua relação e comunhão com outro, na medida em que ele as repeliu e abstraiu delas. O outro é nele apenas como um suprassumido [*ein Aufgehobenes*], como seu momento” (WdL I, p. 164). O que é negado é a determinidade, que é, como sabemos, determinada qualitativamente como finitude. Essa finitude é então negada. Mas, para falar dessa negação, Hegel não usa um termo que corresponde a uma negação abstrata, mas usa a palavra “*ein Aufgehobenes*”.

O ser em si é, portanto, o ser que encontramos no início da lógica e que se mostrou em sua determinidade e, portanto, em sua finitude. Ao mesmo tempo, esse ser “consiste em ter ido além da barreira, além do seu ser outro, de modo que ele, enquanto essa negação, é o *retorno* infinito para dentro de si” (*ibid.*). Esta negação é aquela que faz com que a determinidade e a finitude do ser não seja absolutizada, mas se desdobre como ideal, ou seja, como momento do infinito processo de autodeterminação do ser.

Portanto, a idealidade na base do ser em si, assim como do idealismo como tal, consiste em um ir além da finitude que é certamente uma negação do finito. Todavia, isso não equivale à eliminação, mas à conservação do finito como momento constitutivo do processo de determinação do próprio ser. Nesse sentido, segundo Houlgate (2021, p. 246), “As coisas finitas, incluindo os seres humanos, permanecem resolutamente finitas, na medida em que permanecem, ou se consideram, outras e o limite umas das outras”.⁶ Para Hegel, portanto, as coisas finitas e a finitude em si são certamente reais. Ao mesmo tempo, a realidade delas não é a última e única palavra que podemos dizer sobre elas, na medida em que a finitude é, em si mesma, sua

⁶ “Finite things, including human beings, remain resolutely finite, insofar as they remain, or take themselves to be, other than and the limit of one another” (HOULGATE, 2021, p. 246).

própria negação, sua passagem para o infinito. Assim, as coisas finitas são também, e sobretudo, ideais.

Dessa forma, o que é real nesse contexto da lógica hegeliana pode ser compreendido como um momento anterior à idealidade. O que se mantém em sua finitude pode ser chamado de real em Hegel, mas não ideal, ao passo que a finitude não está expressa em unidade com a infinitude. Quando a finitude é entendida nesta unidade, ela se torna propriamente o que Hegel chama de ideal.

O ideal – e este é o ponto que mais nos interessa - não é algo alheio à realidade, por exemplo, como algo pertencente a um mundo das ideias, ou como um aspecto próprio da mente dos sujeitos.⁷ O que é ideal tem que ser entendido na sua relação com o momento do real. De fato, a idealidade é a forma que constitui a realidade como tal, que por si mesma não tem uma subsistência propriamente dita. Houlgate, ao elaborar a respeito da distinção entre real e ideal em Hegel, escreve o seguinte: “coisas finitas são perfeitamente reais: elas são o que o próprio ser prova ser e são, portanto, o que existe - independentemente de nossa cognição”. Ao mesmo tempo, Houlgate destaca que “elas não são simplesmente diferentes ou independentes um do outro, mas são momentos de um processo” (HOULGATE, 2021, p. 247).⁸ Resumindo: as coisas finitas não são somente reais, mas são também ideais.

É nesse sentido que podemos dizer que o idealismo absoluto consiste na negação do finito ou no reconhecimento do finito como não verdadeiro. No idealismo hegeliano, a realidade do finito, ou seja, a subsistência autônoma da finitude é negada, porque essa subsistência autônoma da finitude não é verdadeira no sentido de que não é algo último e absoluto. Isso significa que a finitude não nos permite desenvolver uma concepção de verdade como um todo, isto é, a finitude é uma condição necessária mas não suficiente para estruturar uma explicação integral da

⁷ Stern observa que a atribuição à palavra ‘ideal’ deste tipo de significado e assim a atribuição a Hegel de um tipo de idealismo mentalista e subjetivista não faz sentido. Especialmente se considerarmos como ele atribui o rótulo de idealismo a qualquer tipo de filosofia, seria um exagero pensar em qualquer tipo de proposta filosófica nestes termos, pois obviamente ele está perfeitamente ciente de que apenas alguns filósofos abraçam esse tipo de proposta filosófica (cf. STERN, 2009, p. 59).

⁸ “Finite things are perfectly real: they are what being itself proves to be and are thus what there is – independently of our cognition. [...] They are not simply other than or independent of one another but are moments of a process” (HOULGATE, 2021, p. 247).

realidade efetiva. A finitude, portanto, para Hegel, existe e deve ser reconhecida em sua realidade. Ao mesmo tempo, justamente essa finitude não pode ser absolutizada, mas deve ser negada e reconhecida em sua unidade com o infinito, ou seja, como momento do processo infinito de autodeterminação do próprio ser.⁹

Essa negação e reconhecimento podem ocorrer em níveis de profundidade e mediação diferentes, o que implica em diferentes níveis de realização do idealismo. Mais precisamente, Hegel afirma que “essa implementação depende, inicialmente, disto: se ao lado do ser para si permanece ainda de modo autossubsistente o ser aí finito, mas, além disso, se no infinito já está posto até mesmo o momento do para uno, um comportamento do ideal para consigo como ideal” (WdL I, 167).

O idealismo hegeliano é absoluto na medida em que a negação do finito é total. Isso não pode significar que o finito seja deixado fora do escopo da consideração filosófica, ou que seja suprimido dentro de um horizonte racional total. Se assim fosse, a razão simplesmente deixaria de dar conta da finitude em sua radicalidade, e o idealismo que alcançaria não seria absoluto, mas permaneceria prisioneiro de uma limitação, uma abstração e uma unilateralidade que não é verdadeiramente capaz de dar conta do caráter constitutivo da finitude.

Para entender melhor o que Hegel quer dizer, vale a pena tentar esclarecer o diálogo que ele constrói com outras filosofias e com a forma como elas incorporam um princípio idealista. Em particular, voltaremos nossa atenção para a interpretação que Hegel nos apresenta da filosofia leibniziana dentro da observação citada acima.

2. Idealismo hegeliano e outros idealismos. Um diálogo com Leibniz

Durante a exposição do significado de seu próprio idealismo, Hegel realiza a contraposição de seu idealismo com outros idealismos segundo a concepção de filósofos relevantes para o debate em sua época. Este é um momento importante da Doutrina do Ser por demonstrar a peculiaridade de Hegel em relação à filosofia de seu tempo, abrindo a possibilidade de uma melhor compreensão dos escritos

⁹ “The first thing to notice here is Hegel's identification of ideality with (ontological) dependence, though not dependence on an 'other' that is external to itself. For something to be ideal is for it to be grounded in a process of which it is a moment and which it thus serves to realize” (BOWMAN, 2017, p. 237).

hegelianos. Em primeiro lugar, Hegel analisa o idealismo de Espinoza e dos Eleatas, considerando-os como meras negações abstratas de toda determinidade, de forma que a idealidade, finito em unidade com o infinito, não está posta. A caracterização de Hegel contrapõe este idealismo ao seu próprio, ao passo que a negação em seu próprio idealismo não é abstrata, mas uma negação determinada. Conforme desenvolvido no início da *Fenomenologia do Espírito* (§79), uma negação que não vai além do esvaziamento não é suficiente para a explicitação desejada por Hegel. A explicitação precisa, por meio da negação determinada, gerar algo novo, seja na lógica ou na consciência, por exemplo, compreendendo a idealidade como o processo que analisa o conceito para além de sua finitude imediata.

Um outro tipo de idealismo analisado por Hegel é o kantiano e fichteano, que ele aborda na parte final da observação. Neste idealismo, de acordo com Hegel, “permanece no dualismo do ser aí e do ser para si” (WdL I, p. 168), ou seja, é mantida uma separação entre o eu que se define numa relação constitutiva a si mesmo que, porém, nunca é capaz de integrar concretamente em si o ser aí. O outro em relação ao eu nunca se dá como um ser para uno, porque fica sempre, em alguma medida, como um além, uma coisa em si, um dever ser para o eu.

Todavia, curiosamente, Hegel dedica a parte central e mais extensa da observação a Leibniz. Vamos então tentar entender porque Leibniz se torna um autor tão interessante para a problematização hegeliana do conceito de idealismo. A parte que Hegel dedica a Leibniz começa da forma seguinte:

O idealismo *leibniziano* está mais dentro do limite do conceito abstrato. – O ente [Das Wesen] que *representa de Leibniz, a mônada*, é essencialmente um ideal. O representar é um ser para si no qual as determinidades não são limites e, com isso, não são um ser aí, mas apenas momentos. Representar é, com efeito, igualmente uma determinação mais concreta, mas aqui não tem nenhum significado ulterior do que o da idealidade; pois também o que é privado de consciência em geral, em Leibniz, é aquilo que representa e percebe. Nesse sistema, portanto, o ser outro está supressumido; espírito e corpo, ou as mônadas em geral, não são outros um para o outro, não se limitam uns aos outros, um não tem nenhuma influência sobre o outro; desaparecem, em geral, todas as relações, as quais têm por fundamento um ser aí. A multiplicidade é

apenas uma [multiplicidade] ideal e interior, a mônada permanece nisso apenas relacionada consigo mesma, as alterações se desenvolvem dentro de si e não são relações das mesmas com as outras. O que, segundo a determinação real, é tomado como relação que é aí das mônadas uma para com a outra, é um devir independente, apenas *simultâneo*, encerrado no ser para si de cada uma (HEGEL, 2016, p. 168).

Em geral, quando devemos lidar com a relação Leibniz-Hegel, estamos diante de um grande impasse hermenêutico, de certa forma clássico: como compreender um autor que utiliza de outras referências para construir seu próprio pensamento sem pretender fidelidade filológica às referências em questão? Essa é uma pergunta que poderíamos levantar sobre as leituras de Platão e Aristóteles acerca dos pré-socráticos, por exemplo, mas este seria apenas um caso clássico de um fenômeno recorrente nas histórias dos conceitos filosóficos.

Nesse sentido, e partindo para o caso específico da leitura hegeliana de Leibniz, vemos por vezes, na leitura de Hegel, surgir a oportunidade de assumir uma posição interpretativa como a que Guido Zingari (1991) possui:

Mas qual é, enfim, o traço que geralmente unia as interpretações de Leibniz e que ainda pode ser dito que tem peso decisivo como critério de avaliação para sua filosofia inteira? Muito provavelmente o privilégio e, ao mesmo tempo, o equívoco insistentemente conferido em todos os momentos à doutrina monadológica, ou seja, à menor e mais tendenciosa parte da produção filosófica de Leibniz, em comparação com as conquistas fundamentais e os progressos realizados em outros campos do conhecimento e da ciência: da lógica formal à gnoseologia à matemática e à física. [...] A *Hegelianisierung* [hegelianização] da leitura e interpretação de Leibniz será uma tentativa de compreensão especulativa que se estenderá muito além de Hegel. Nesse contexto problemático, a parte dedicada a Leibniz nas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lições sobre a história da filosofia] de Hegel pode representar um documento exemplar e indicativo para reforçar a convicção de que se deva, talvez, operar uma forma de *separação* [scorporazione] ou talvez uma distinção clara e decisiva entre Leibniz

e a filosofia monadológica, se se deseja chegar em uma compreensão adequada de seu pensamento. (ZINGARI, 1991, p. 58).¹⁰

Sem ceder a esta tentação histórica de Zingari, nem pecar diante da história buscando um filosofar que ignora que Hegel interprete Leibniz em vez de apenas entendê-lo, podemos ao menos assumir uma posição pretensiosa e nos considerarmos inicialmente neutros ao tentar compreender como a figura "Leibniz" surge no argumento de Hegel neste trecho. Aqui, um aspecto é bem claro: Leibniz é um dos filósofos que apresentou o que seria um "idealismo", um representante da filosofia que toma o finito como ideal, ou seja, que ele "não é um ente verdadeiro" (HEGEL, 2016, p. 160).¹¹

Colocado ao lado de Malebranche, citado logo antes, Leibniz faria parte daquelas filosofias que, mesmo sendo idealistas, não realizaram efetivamente tal princípio da idealidade do finito. Assim, trata-se de um idealismo que, como no início deste terceiro capítulo da primeira parte da *Ciência da Lógica*, apresenta um algo "infinito", "*plenamente realizado*" em sua qualidade, o que Hegel chama de "ser para

¹⁰ Zingari mostra-se cuidadoso em sua análise das *Vorlesungen* e por isso indicaremos em nota suas passagens relevantes para compreender em que medida elas apontam para os mesmos problemas tratados na *Ciência da Lógica*. No entanto, ele não deixa de lado seu partidarismo por Leibniz ao ver em Hegel uma leitura que transforma as posições leibnizianas de acordo com seus próprios objetivos e, portanto, sua leitura parte de um ponto parcial: "Consideremos melhor estas difíceis passagens das *Vorlesungen*. A natureza da mônada consciente é dada pela clareza do representar. Mas já partindo deste pressuposto, Hegel parece enfatizar um movimento exterior, que se acentua mais com base em um princípio puramente lógico, aquele de contradição, ao qual é, depois, reconduzido o mesmo princípio de razão suficiente. No pôr-se do contraposto, a razão suficiente se resolve em superficialidade ou pleonasma. De forma verossímil, a razão suficiente mirava, em Leibniz, a superação da imanência e, portanto, da causa final. Agora, a unidade e organicidade em si da posição de Leibniz, que Hegel, como dissemos, não deve pôr em discussão, vêm misturada em discussões do entroncamento da dualidade de imanência e transcendência nas concepções dos dois autores. [...] Hegel adiciona: 'A existência de Deus não é nada além de uma consequência [*eine Folge*] da verdade eterna; esta, de fato, enquanto lei da natureza, deve ter uma razão suficiente universal, que se determina precisamente como Deus' [*Vorlesungen*]. Uma afirmação deste tipo pode já dar a medida da distorção da interpretação hegeliana. [...]" (ZINGARI, 1991, pp. 65-6). A análise mais precisa da passagem central da Observação que discutiremos surge na obra de Zingari mais adiante (1991, pp. 98-100).

¹¹ "Segundo Hegel, a questão que deve ser preliminarmente enfrentada é aquela referente ao Absoluto e a finitude em suas deliberações. Mas deve-se observar que tal questão em torno da determinação dialética da finitude deve ser posta na filosofia de Leibniz em um âmbito não meramente moral ou teológico-natural, mas sim considerando muito perspicazmente aquela que se poderia definir como a *construção lógica* própria da *Teodiceia*, seu notável *mechanismus metaphysicus* pelo qual ela é fundada. Deste modo se revelaria a tentativa extraordinária completada pelo filósofo de Hannover de legitimar e justificar em si mesma especulativamente a passagem do conceito à existência" (ZINGARI, 1991, p. 67).

si" (HEGEL, 2016, p. 163), mas que não completou o desenvolvimento deste mesmo ser para si.

O grande problema de Hegel, nestas passagens, com o "idealismo leibniziano", portanto, é que esse 'algo' que não é verdadeiro, chamado por Leibniz de "mônada", não encontra o caminho do desenvolvimento do ser para si, permanecendo na primeira esfera do ser para si e, nesse caso, não passando sequer pelo reconhecimento do ser aí ao lado do ser para si, e, com isso, distante do reconhecimento efetivo da "*a pluralidade dos unos*" (HEGEL, 2016, p. 163). Não é sem sentido, portanto, que Hegel considere o seguinte no trecho central de nosso comentário:

Que há *várias mônadas*, que elas com isso também são determinadas como outros, não concerne nada às mônadas; isso é a reflexão de um terceiro que cai fora delas; elas não são, *nelas mesmas, outras uma frente à outra*; o ser para si está mantido puramente sem o *ao lado* de um ser aí. (HEGEL, 2016, p. 168)

Se Leibniz dá alguma forma mais "concreta" para as determinações, diferente do padre Malebranche (HEGEL, 2016, p. 168), isso no entanto não o permite alcançar os (também mal-formados, segundo Hegel) idealismos "kantiano" e "fichteano", pois estes já reconhecem o "dualismo do ser aí e do ser para si" e permitem-se não tomar a pluralidade como abstrata (HEGEL, 2016, p. 169). Parodiando a pergunta de Belaval (1976, p. 271) acerca da leitura de Hegel sobre a posição da reflexão, onde situamos o idealismo de Leibniz, entre Malebranche e Kant? Para Hegel, certamente naquele lugar em que já se possui um tipo de reconhecimento da necessidade da *pluralidade*, mas ao mesmo tempo não se percebe a diferença fundamental de quando esta deve ser observada do ponto de vista de Deus, isto é, da mônada das mônadas e quando deve-se efetivamente passar à pluralidade. Em outras palavras, Leibniz não aborda dialeticamente a relação entre o universal e o particular, mas passa de um ao outro sem grandes sobressaltos.

O que mais interessa sobre o tal idealismo leibniziano é, por consequência, que ao atrelar-se apenas às "representações" e, assim, talvez sem querer, as trivializar ("pois também o que é privado de consciência em geral, em Leibniz, é aquilo

que representa e percebe", HEGEL, 2016, p. 168), ele funda um idealismo abstrato em que a diferença qualitativa real que deveria ser considerada entre a "unidade da idealidade absoluta (da mônada da mônada) do ser aí" e a "*pluralidade* abstrata (sem relação) do ser aí" mantém-se oculta ou, nas palavras de Hegel, "algo formal" (HEGEL, 2016, p. 169).¹² Dentro do sentido dado por Hegel à filosofia leibniziana, esta reconhece apenas uma relação externa à pluralidade quando percebe (formalmente) uma diversidade das mônadas. O trecho seguinte da passagem sobre Leibniz na Observação em questão é bem direto sobre isso:

Como na ideia acima mencionada da agulha magnética de Leibniz¹³, agulha que, se tivesse uma consciência, consideraria sua direção para o norte uma determinação da sua liberdade, a consciência é pensada apenas como forma unilateral que é indiferente frente sua determinação e conteúdo, a idealidade é, nas mônadas, uma forma que permanece externa à pluralidade (HEGEL, 2016, p. 169).

Mas aqui o que quer dizer essa externalidade? Basicamente, que o idealismo leibniziano, por mais que reconheça a pluralidade, não cumpriu sua tarefa e não mostrou como haveria de esta pluralidade ter surgido logicamente enquanto determinação. Portanto, a filosofia de Leibniz poderia até mesmo ter avançado junto à lógica hegeliana, mas permaneceu presa à rigidez monádica que vai da mônada das mônadas diretamente para uma mônada em particular. Isso se revela, mais adiante, numa observação à seção sobre o "Uno e múltiplo", logo antes de Hegel passar à "Repulsão e atração", quando comenta, em observação destinada especificamente à "mônada leibniziana":

A mônada é para si o mundo inteiramente fechado; nenhuma precisa das outras; mas essa multiplicidade interior, que ela tem em seu representar, nada altera na

¹² "A aquisição especulativa mais relevante da filosofia monadológica de Leibniz seria, segundo Hegel, 'a intelectualidade do representar-se'. Representar-se que, no entanto, não é posto desenvolvido e determinado completamente. Daqui a intelectualidade é então reconduzida à 'pluralidade infinita', absolutamente por si em pé, firme e abstrata. Leibniz não teria sabido ou não teria podido ver dialeticamente o movimento do conceito, do que a mônada é prova evidente da insuficiência" (ZINGARI, 1991, p. 70).

¹³ Cf. HEGEL, 2016, p. 140.

sua determinação de ser para si. O idealismo leibniziano aceita a *pluralidade* imediatamente como uma [pluralidade] *dada* e não a compreende como uma *repulsão* da mônada; ele tem, portanto, a pluralidade apenas do lado da sua exterioridade abstrata. O *atomismo* não tem o conceito da idealidade; ele apreende o uno não como um tal que contém *nele mesmo* ambos os momentos do ser para si e do ser para ele, portanto, como um ideal, mas apenas como tal que é para si de modo simples, seco. Mas ele vai além da pluralidade meramente indiferente; os átomos entram em uma determinação ulterior uns frente aos outros, mesmo que propriamente de maneira inconsequente; uma vez que, ao contrário, naquela independência indiferente das mônadas, a pluralidade permanece como *determinação fundamental rígida*, de modo que sua relação cai apenas na mônada das mônadas ou no filósofo que as considera (HEGEL, 2016, p. 176).

Para Hegel, mesmo comparado a uma quase não-filosofia (pois não idealista), isto é, o atomismo, o idealismo leibniziano possui maior dificuldade, garantida por seu reconhecimento meramente formal da pluralidade como *dada*, esta "pluralidade meramente indiferente", "independência indiferente das mônadas" ou "*determinação fundamental rígida*", que não lida com as mônadas através de uma forma de determinação (dialética ou não), mas as isola completamente. Em que pese a comum confusão escolar entre a mônada leibniziana e o átomo dos antigos, parece-nos que Hegel não é vítima desta aqui, pois reconhece, fazendo referência indireta ao *clínamen* dos atomistas (aquela determinação "inconsequente"), que há uma diferença fundamental entre estes e Leibniz: o último estabeleceu um conceito da falsidade do ente finito, a mônada em sua representação infinita, mas não levou a cabo suas consequências lógico-metafísicas e permaneceu preso aos movimentos de uma limitada determinação intelectual (cf. ZINGARI, 1991, p. 71), enquanto aqueles constataram "o *átomo* e o *vazio*", isto é, "o supremo ser dentro de si qualitativo desabado em *exterioridade completa*" (HEGEL, 2016, p. 172).¹⁴

¹⁴ "Contudo, o princípio atomista não permaneceu nessa exterioridade nos primeiros pensadores do mesmo princípio, mas tinha, além de sua abstração, também uma determinação especulativa no fato de que o *vazio* tem sido reconhecido como a *fonte* do *movimento*; o que é uma relação do átomo e do *vazio* inteiramente diferente do que o mero ser de um ao lado do outro e a indiferença dessas duas determinações uma frente à outra" (HEGEL, 2016, p. 173). Esta passagem, em conjunção da análise

Além disso, como se trata de uma pluralidade dada e meramente externa, qualquer relação entre as mônadas é apenas aparente e haveria uma harmonia preestabelecida,¹⁵ como fica indicado ao final do trecho que ora comentamos:

A idealidade lhes deve ser imanente, sua natureza deve ser representar; mas seu comportamento é, por um lado, sua harmonia que não cai em seu ser aí, ela é, portanto, preestabelecida; por outro lado, esse seu *ser aí* não está apreendido como ser para outro, nem mais como idealidade, mas apenas determinado como pluralidade abstrata; a idealidade da pluralidade e a determinação ulterior da mesma para a harmonia não se torna imanente e pertence a essa própria pluralidade (HEGEL, 2016, p. 169).

Terminando com mais uma crítica, afinal de contas nenhuma idealidade pode ser exterior, Hegel aponta, por fim, mais um elemento de sua apreciação do pensamento leibniziano, cujas dificuldades que enfrenta, no mais, tornam-se evidentes se levamos em conta outros textos, como os demais volumes da *Ciência*

da última citação inteira, são os elementos que faltaram para Zingari corrigir sua leitura, que neste ponto deixa à desejar no rigor e diz: "Reconduzindo o idealismo leibniziano, derivado – repetamos – exclusivamente da filosofia monadológica, ao interno desenvolvimento lógico dialético do "ser para si" em suas diferentes passagens, Hegel constata que ele não corresponde substancialmente às exigências de sua lógica. E assim também a ideia ou talvez a mais séria acusação feita por Hegel contra a filosofia leibniziana faz seu caminho: que ela pertence a uma forma peculiar de "atomismo", ou seja, que se baseia, como ele vai repetir, em um princípio de extrema exterioridade e não-conceitualidade. O uno é aqui entendido apenas como um simples "seco essente por si [*secco essente per sé*]" [*trocken Für-sich-seiendes*], não contendo os momentos de ser para si e do ser para isso. Os átomos, que Hegel reúne às mônadas, se chegam a uma determinação, chegam a ela de forma inconsistente. A fim de enfatizar mais uma vez, como se fosse necessário, a natureza estática e o enclausuramento das mônadas, Hegel as caracteriza por sua "independência indiferente" [*indifferente indipendenza*] na qual a multitude permanece uma "rígida determinação fundamental" [*starre Grundbestimmung*]" (ZINGARI, 1991, p. 100).

¹⁵ "Neste momento das *Vorlesungen* é dada ainda uma ocasião de reencontrar a insuficiência da interpretação que se revela em Hegel como preconceito. Ele repreende o conceito de 'harmonia' vendo neste uma evidente predeterminação divina. A harmonia está em Deus e em uma forma determinada que depende Dele. É necessário observar, por outro lado, que segundo Leibniz a harmonia universal é qualquer coisa de intrínseco que sim inspira a Deus e seus desígnios, mas não é imposta extrinsecamente por Deus, como Hegel quer apontar, ao modo usual do *deus ex machina*. A harmonia preestabelecida torna-se, inversamente, para Hegel, na exemplificação que ele lhe dá, uma espécie de contorcionismo especulativo em torno ao abstrato movimento do corresponder. As determinações não têm um nexu objetivo, por conta da independência e o isolamento das mônadas." e, mais adiante, "A 'consonância' [*die Zusammenstimmung*] do andamento das representações e do andamento das coisas exteriores não é medida em relação em si e por si, sendo por isso externa. A atividade é somente fingida e aparente. O avanço a respeito do curso da representação e do momento do ser outro ou da passividade tornam-se, segundo Hegel, incompreensíveis" (ZINGARI, 1991, pp. 69 e 70-1).

da *Lógica* e as *Lições sobre a história da filosofia* (como o faz com precisão partidária Zingari).

3. Crítica e retomada do idealismo hegeliano. Qual idealismo?

No debate filosófico internacional, especialmente nos últimos vinte anos, assistimos a um retorno e a uma grande atenção ao pensamento hegeliano em várias frentes filosóficas, partindo da lógica, passando pela epistemologia e filosofia prática, para chegar à filosofia da arte e da história. Todavia, este retorno a Hegel parece parcial, porque grande parte das propostas filosóficas de derivação hegeliana tendem a assumir determinadas ideias do filósofo de Stuttgart, abandonando a abordagem sistemática, metafísica e, sobretudo, idealista que encontramos no sistema da maturidade do pensamento hegeliano.

Vamos considerar dois exemplos deste tipo de abordagem à filosofia hegeliana, ou seja, vamos tentar analisar em que sentido dois pensadores como Marcuse e Honneth, mesmo reconhecendo a importância da herança hegeliana no desenvolvimento do pensamento deles, não podem não recusar o núcleo idealista da filosofia de Hegel. Em seguida, vamos analisar o estranho caso do espírito hegeliano que anima a abordagem filosófica do John McDowell, que, mesmo recusando a acusação de idealismo, parece abraçar um tipo de idealismo muito específico, que é exatamente o idealismo absoluto de Hegel. Como isso seria possível e o que isso pode nos falar sobre o idealismo hegeliano?

Vamos começar com Marcuse.

3.1. Herbert Marcuse: crítico do idealismo, ou um materialista de fundamento idealista?

Nesta parte do texto, partiremos do debate contemporâneo em torno do idealismo absoluto de Hegel até aqui discutido e apresentado para que, com isso, possamos compreender o modo com o qual o pensamento de Herbert Marcuse nele se insere. Como veremos, se trata de um autor cuja formação é marcada por uma influência forte do idealismo alemão. Por outro lado, se trata também de um teórico-

crítico que, enquanto tal, tem como ponto de partida uma perspectiva materialista, histórica e dialética. Tendo-se em vista esses dois aspectos formativos aparentemente contraditórios de Marcuse, nos parece interessante procurar compreender de que modo o autor se posiciona em relação ao idealismo, que, apesar das divergências, tem uma forte presença em seu pensamento. Para jogar alguma luz sobre esse terreno, investigaremos através de dois caminhos, cuja comparação poderá ser interessante, no mínimo, para que possamos colocar algumas questões. O primeiro deles é observar as críticas que, em seu texto intitulado *Philosophy and Critical Theory*, o autor dirige à corrente filosófica idealista de modo a contrapor a ela uma teoria social crítica a ser realizada. O segundo caminho é o de expor a leitura que, em *Razão e revolução*, o autor faz do idealismo absoluto de Hegel no contexto da *Ciência da lógica* aqui debatido. Tendo em vista esses dois aspectos, poderemos avaliar se a crítica de Marcuse à corrente idealista se aplica ou não ao idealismo absoluto de Hegel, ou seja, se esses caminhos se encontram ou se afastam e de que forma se encontram ou se afastam. O resultado, como veremos, será uma hipótese provocativa de que Marcuse, em sua inflexão materialista, radicaliza o idealismo absoluto de Hegel e, a partir dessa radicalização, dirige sua crítica ao idealismo enquanto corrente filosófica ampla.

No sentido de realizar uma teoria social materialista, alinhada aos propósitos do Instituto de Frankfurt, Marcuse diverge da filosofia idealista, mesmo que, ao que nos parece, a preserve como bagagem fundamental para suas reflexões. Em um texto seu de 1937, intitulado *Philosophy and Critical Theory*, Marcuse resgata elementos da tradição filosófica idealista, abrangendo nomes como Descartes, Leibniz, Kant, Fichte e Hegel. Não é sem ressalvas, no entanto, que ele realiza este movimento. Pelo contrário: nesses artigos, Marcuse expõe o idealismo evidenciando suas limitações, a partir do crivo de seu materialismo, mesmo que, por outro lado, realize também o esforço de procurar potencialidades emancipatórias nos pensamentos desses autores. O maior ponto de divergência de Marcuse em relação ao idealismo assim entendido é que esta corrente tende, por um lado, a tomar as coisas socialmente dadas como estão, aceitando o seu caráter repressivo, e, por outro, restringir o alcance da liberdade e da razão a um âmbito subjetivo, ou seja, individualizado.

Na corrente idealista, segundo Marcuse, a razão e a liberdade nunca se efetivam na realidade social, permanecendo sempre em um plano especulativo dela distanciado. O indivíduo encontra sua liberdade apenas na medida em que sua vontade é capaz de abstrair-se de tudo o que não seja ela mesma. Deste modo, o mundo social e econômico é entregue à própria sorte. Afinal, sendo permeado por inclinações e interesses heterônomos, é visto como avesso à vontade livre que se autodetermina. O filósofo percebe que, concebendo a liberdade deste modo abstrato, o idealismo torna irreais as suas ideias mais sublimes, que permanecem apartadas da realidade social. A filosofia, por não reivindicar a efetividade das mesmas, na avaliação do autor, se torna uma aliada da repressão. Marcuse define isto como o "mal materialismo" que subjaz ao idealismo. Segundo ele, este mal materialismo é dado, por um lado, pela "consolação de que no mundo material tudo está em ordem como está" e, por outro, pela premissa de que "a mente não deve realizar suas demandas no mundo, mas deve orientar a si mesma rumo a outro reino que não entre em conflito com o mundo material" (MARCUSE, 2009, p. 113, tradução nossa). Através de sua teoria social, Marcuse procura superar esse mal materialismo; demonstrando que é possível uma transformação social que torne efetivos os ideais de razão e liberdade, não mais restritos ao campo do pensamento e da vontade, mas tornados parte da realidade social. Para tanto, essa teoria forneceria fundamentos teóricos para a transformação da estrutura econômica; e proveria uma "liderança teórica" para o estrato da sociedade que, "em virtude de sua situação histórica, deverão trazer a mudança" (idem, p. 104-5).

Herbert Marcuse é principalmente conhecido por ser um dos principais nomes da primeira geração da Escola de Frankfurt. De todo modo, quando olhamos mais de perto para o período entre o seu doutorado e a sua inserção no Instituto, ganha destaque a sua dedicação enquanto intérprete de Hegel. Sob orientação de Martin Heidegger e influência de Husserl, Marcuse produziu um tratado detido à *Ciência da lógica* e à *Fenomenologia do espírito*, no intuito de compreender a ontologia e a teoria da historicidade de Hegel em *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Após isso, transitando para a Escola de Frankfurt, o autor produziu *Razão e revolução*, obra na qual realiza um resgate das ideias hegelianas no sentido de direcioná-las à constituição de uma teoria social crítica. Tendo sido

apresentado o cerne da crítica de Marcuse ao idealismo, cabe agora que façamos a seguinte pergunta: tal crítica atinge o idealismo tal como concebido por Hegel na *Ciência da lógica* e aqui debatido?

Segundo Hegel, como vimos, o idealismo presente em toda filosofia corresponde ao reconhecimento de que "o ente finito não é verdadeiro" (Wdl, I, p.160). Em sua análise da *Ciência da lógica* realizada em *Razão e revolução*, Marcuse mostra que, com isso, Hegel está sugerindo que "o Ser das coisas consiste nas suas transformações, mais do que no estado em que elas, as coisas, existem". Afinal, tais estados "são apenas momentos de um processo compreensivo, e só existem dentro da totalidade desse processo" (MARCUSE, 1978, p. 135-6). Nesse sentido, ele observa que, para Hegel, "a filosofia começa quando a verdade do estado determinado de coisas é posta em questão, e quando se reconhece que aquele estado não possui em si uma verdade definitiva" (*idem, ibidem*). Ora, tal concepção de idealismo não parece se opor, em nenhuma medida, aos propósitos da teoria social que acima mostramos ser defendida por Marcuse. Mas, pelo contrário, na medida em que sua teoria visa uma transformação social, ela deve ter como fundamento a ideia de que a forma como a sociedade está dada é finita, que não tem uma verdade definitiva, e que está sujeita à transformação.

Nesse sentido, o idealismo, tal como Hegel o define, dá a base de sustentação para a teoria social proposta por Marcuse necessária para fundamentá-la logicamente. É apenas reconhecendo isso que Marcuse, ou qualquer teórico crítico, pode falsear o estado dado de coisas enquanto realidade última, única, e unívoca, e mostrá-lo como momento de um processo histórico mais abrangente que contém sua própria superação. Gostaríamos de sugerir que Marcuse não só reconhece esse caráter processual da realidade, mas também propõe uma teoria social capaz de intervir na realidade social efetiva, para mudá-la e explicitar assim sua dinamicidade. No sentido dessa intervenção é que ele diverge da tradição idealista, contudo, apenas para tornar efetivos os potenciais emancipatórios contidos no próprio idealismo, tal como definido por Hegel.

Deste modo, nos parece que a concepção hegeliana de idealismo que aqui está em questão comporta a teoria social proposta por Marcuse. Isso nos permite propor uma provocação. Se podemos dizer, como faz Marcuse, que um mal

materialismo subjaz sob o idealismo, podemos dizer também que um bom idealismo subjaz sob o materialismo de Marcuse – a saber, o idealismo absoluto. Afinal, mesmo que este autor divirja do rumo geralmente dado à filosofia idealista, no sentido de propor uma intervenção social, tal divergência tem como base a constatação que o estado de dado de coisas não possui uma verdade última: sendo finito, o estado de coisas nada mais é do que momento de um processo histórico mais amplo. Deste modo, se, como diz Hegel, “toda filosofia é essencialmente idealismo ou tem o mesmo, pelo menos, por seu princípio”, então devemos considerar que a proposta de Marcuse se encaixa nessa concepção de filosofia. E se “a pergunta é, então, apenas em que medida o mesmo [o idealismo] está efetivamente realizado” (WdL I, p. 160) então Marcuse não se satisfaz apenas com a realização filosófica do idealismo, mas radicaliza essa demanda, na medida em que reivindica a realização efetiva de suas ideias emancipatórias na realidade social.

3.2. Alex Honneth: crítica ao idealismo na retomada do projeto filosófico hegeliano

Olhando para o debate contemporâneo encontramos autores que se apropriam de determinados aspectos da filosofia de Hegel e, ao mesmo tempo, empreendem esforços para se afastar de certos pressupostos hegelianos. Um exemplo disso, dentro da teoria crítica da Escola de Frankfurt, é Axel Honneth. Desde suas primeiras obras, como *Luta Por Reconhecimento*, até trabalhos mais recentes, como *O Direito da Liberdade*, Honneth mostra uma proximidade com tópicos abordados por Hegel. Na primeira obra, Honneth retoma a noção de reconhecimento para fundamentar uma teoria da intersubjetividade. Na segunda, encontramos uma tentativa de uma reatualização da *Filosofia do Direito*.

Nestes textos, Honneth, de maneira geral, se apropria de elementos mais específicos da obra hegeliana, evitando seu caráter sistemático, como o desenvolvimento e a explicitação dialética das categorias, uma análise que pretende ser imanente, a priori, universal, necessária e objetiva. Assim, Honneth se afasta de uma tradição idealista, pois, segundo sua crítica, “o idealismo hegeliano representaria “uma transferência de relações construídas de maneira puramente conceitual para a realidade empírica” (HONNETH, 2009, p. 121). Assim, ao recusar o

idealismo que ele considera como um marca fundamental da filosofia hegeliana, Honneth se aproxima das ciências sociais aplicadas. Com isso, Honneth substitui o caráter a priori do sistema hegeliano por uma fundamentação considerada empírica. Esta preferência, realizada de maneira consciente e propositada, é considerada uma forma indireta de reatualizar aspectos da obra hegeliana (Honneth, 2010, pp. 4-5). Nas palavras de Honneth:

[...] the goal of this "indirect" procedure is to demonstrate the current relevance of The Philosophy of Right by proving that it can be understood as a draft of a normative theory of those spheres of reciprocal recognition that must be preserved intact because they constitute the moral identity of modern societies (HONNETH, 2010, p. 10).

Dessa maneira, seria possível manter a relevância do pensamento hegeliano, sobretudo da sua filosofia política, deixando de lado a parte considerada menos significativa, isto é, seu conteúdo sistemático, inadequado à realização da tarefa do projeto filosófico em um contexto que não aceitaria os termos metafísicos do projeto hegeliano.

A *Filosofia do Direito*, por exemplo, deixa de ser considerada por Honneth como parte de um projeto mais extenso, pertencente a um sistema que inclui inicialmente a lógica. O problema é que, numa perspectiva hegeliana, é precisamente a lógica que fornece o modo de compreensão adequado das categorias do pensamento e da realidade. Todavia, de acordo com Honneth, o conteúdo sistemático presente na *Filosofia do Direito* seria um dos aspectos responsáveis pela perda de apelo da obra, sendo tal conteúdo contrário às premissas teóricas contemporâneas na visão de Honneth (HONNETH, 2015, p. 18).

De maneira mais específica, Honneth se refere a duas marcas da estrutura de desenvolvimento e argumentação empreendida ao longo da *Filosofia do Direito*. A primeira é o desenvolvimento lógico, a priori, de caráter conceitual, da noção de liberdade. A segunda é a concepção de espírito, o qual na *Filosofia do Direito* objetiva-se tendo em vista às exigências da razão. Desconsiderando esses aspectos fundamentais da proposta hegeliana, Honneth valoriza outros pontos da *Filosofia do*

Direito, ou seja, pontos relacionados sobretudo a um conceito intersubjetivo de liberdade, a partir do qual ele desenvolve a sua teoria da justiça.

Nesse sentido, podemos dizer que Honneth assume uma abordagem crítica em relação ao idealismo que caracteriza o pensamento hegeliano:

[...] essa construção [sistemática] se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a auto-relação do espírito (HONNETH, 2009, pp. 117-118).

Honneth não desenvolve de maneira mais explícita o significado da noção de idealismo neste contexto. Ele usa esse conceito apenas num sentido crítico. Sendo que Honneth não expõe de maneira clara o sentido de sua interpretação do idealismo de Hegel há o problema de entender se o idealismo que Honneth atribui a Hegel, e que ele recusa, corresponde efetivamente ao idealismo que podemos reconhecer nos textos hegelianos.

De fato, o idealismo hegeliano, mais do que uma noção de que a ideia forma o mundo, compõe parte relevante de seu método, sendo, dentre outros, um dos aspectos que possibilita seu caráter sistemático na análise da totalidade do que é efetivo. É possível esclarecer o significado que Hegel atribui à noção de idealismo considerando a sua análise do conceito de idealidade.

No pensamento hegeliano a idealidade não tem nada a ver com a forma na qual normalmente nós usamos a palavra 'ideal', como algo que fica no mundo das ideias e que precisa ser realizado no mundo real. Na perspectiva hegeliana, a palavra idealidade corresponde ao processo de explicitação dialética das ideias, ou seja, à forma em que elas se autodeterminam. Portanto, o conceito de idealidade remete a um sentido lógico e metodológico, como algo imprescindível para a fundamentação filosófica do discurso hegeliano. É nesse sentido que o conceito de idealidade se relaciona diretamente à forma na qual Hegel concebe o idealismo. Como destaca

Robert Stern, "O idealismo consiste em reconhecer essa relação entre as coisas, de uma forma que a consciência comum não consegue fazer" (STERN, 2009, p. 59).¹⁶

Nesse sentido, a distinção entre real e ideal é essencial para entender a concepção filosófica de Hegel. Na construção de seu sistema, exposto de maneira mais bem acabada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel vai além das determinações mais imediatas, a fim de conceber as categorias da maneira mais adequada. Desta forma, é necessário, por exemplo, superar a unilateralidade do Ser e do Nada puro, conforme imediatamente são tratados em uma concepção que apreende somente o real, para ser concebidos como momentos relacionados de uma totalidade complexa capaz de superar a unilateralidade imediata. Dessa maneira, o idealismo hegeliano "vê o mundo de forma diferente do realista, não como uma pluralidade de entidades separadas que são 'auto-subsistentes ou fundamentadas em si mesmas', mas como partes de uma totalidade interconectada na qual essas entidades dependem de seu lugar dentro do todo" (STERN, 2009, p. 60).¹⁷

Exatamente nessa mesma direção, sempre no contexto da *Ciência da Lógica*, Hegel (WdL I, p. 160) afirma que o "idealismo da filosofia consiste em nada mais do que reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro", de tal forma que, tendo a verdade como objeto, toda filosofia será essencialmente idealismo. Com estas palavras Hegel quer dizer que o pensamento especulativo necessita negar a finitude e afirmar a infinitude. Isso não significa eliminar a dimensão da finitude, mas determina o finito, ou seja, o real, de maneira suprasumida, de forma a relacionar as finitudes inicialmente centradas em si mesmas como momentos do processo infinito da autodeterminação do ser. Da mesma forma, em seu sistema, Hegel articula diferentes momentos que apareceram anteriormente de maneira autocentrada, sem relação com outros, num sistema de relações através das quais eles desdobram o verdadeiro e concreto conteúdo deles.

Nesse sentido, o caráter sistemático do pensamento hegeliano, como dito,

¹⁶ "Idealism consists in recognizing this relatedness between things, in a way that ordinary consciousness fails to do" (STERN, 2009, p. 59).

¹⁷ "[Idealism] sees the world differently from the realist, not as a plurality of separate entities that are 'self-subsistent or grounded in themselves', but as parts of an interconnected totality in which these entities are dependent on their place within the whole" (STERN, 2009, p. 60).

possui relação com sua concepção de idealismo. Dessa forma, a partir de tal construção sistemática, podemos destacar três elementos principais da filosofia hegeliana, seguindo a leitura de Kevin Thompson (2019, pp. 26-27). Em primeiro lugar, a ausência de pressuposições, tanto no método quanto no objeto próprio da filosofia. Aqui o idealismo pode ser relacionado à possibilidade de explicitação dos objetos nas formas em que são apresentados ao longo do sistema, relacionando, por exemplo, o surgimento de uma categoria a partir das limitações e das relações com seu outro, como no caso do Ser e do Nada puro. Em segundo lugar, há um desenvolvimento imanente, que converge com o desenvolvimento conceitual. Neste caso, tal desenvolvimento conta com as associações intrínsecas com os momentos anteriores do sistema. Em terceiro lugar, no sistema há a necessidade, tendo em vista os dois pontos anteriores, de uma “fundação retrogressiva [*retrogressive grounding*]”, isto é, “na justificação sistemática, então, avançar é, em certo sentido, retroceder, e retroceder é assegurar o status não arbitrário e a veracidade do que precede” (THOMPSON, 2019, p. 28).¹⁸ Não há, neste último ponto, a possibilidade de conceber uma pluralidade de objetos separados, mesmo quando se avança na construção do sistema.

Essas características são evidentes também na filosofia do espírito objetivo, na qual Hegel expõe sua filosofia prática. Por exemplo, Hegel caracteriza a sociedade civil burguesa na *Filosofia do Direito* a partir de observações que consideram as especificidades do modo de produção que se formava como desdobramento de certo momento histórico. Dentre essas observações, estão elementos da economia política ao abordar, por exemplo, ampliação da oferta de “fins relativos e carecimentos abstratos” (HEGEL, 2010, p. 195). Uma análise processual como a de Hegel é capaz de corresponder a, ao menos, dois aspectos: em primeiro lugar é capaz de ser uma análise histórica, compreendendo a dinâmica própria da formação de cada momento analisado quando se ocupa, por exemplo, de analisar a filosofia prática; em segundo lugar é capaz de ser normativa, delimitando certos fins a serem cumpridos no percurso da realização das explicitações lógicas. Isso pode ser visto

¹⁸ “In systematic justification, then, to move forward is, in a sense, to move back, and to move back is to secure the non-arbitrary status and veracity of what precedes” (THOMPSON, 2019, p. 28).

ao longo do projeto da *Filosofia do Direito*, partindo da concepção de que “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p. 31).

Isso mostra que o idealismo que Honneth atribui a Hegel não corresponde ao procedimento utilizado por Hegel ao longo da elaboração de sua lógica. Com isso, em segundo lugar, há a possibilidade de deixar passar eventuais contribuições de Hegel por estarem ligadas à sua sistematicidade. Considerar a idealidade, em um sentido mais próximo daquele pretendido por Hegel, pode permitir o avanço no debate de certos problemas contemporâneos.

No âmbito da sociedade civil, uma visão unilateral e isolada dos entes, daqueles que participam da dinâmica econômica moderna é insuficiente para fornecer diagnósticos relevantes para questões essencialmente intersubjetivas. Tais questões, partindo de Hegel, incluiriam, por exemplo, problemas do direito, como a possibilidade de realização da liberdade, e da economia política, como o acesso à participação no sistema de carecimentos. Nesse sentido, uma abordagem atomista falha em analisar a relação entre sujeitos em um contexto de eticidade já estabelecida, compreendendo um coletivo somente como uma pluralidade de indivíduos separados. Para Hegel, a análise adequada do funcionamento da sociedade civil só pode ser proposta a partir de uma leitura que proporcione uma visão da totalidade, que inclui a dependência das partes. Segundo Vieweg (2019, p. 327), a participação na sociedade civil deve ser pensada em termos de uma “contribuição para a produção da riqueza universal, do patrimônio universal”. Tal participação não pode prescindir de uma fundamentação adequada das relações intersubjetivas, como Honneth analisa, implicando uma visão que, dentro da terminologia hegeliana, aponta para uma leitura que privilegia a idealidade dos objetos do mundo prático.

Essas considerações mostram como o idealismo hegeliano tem potencial para entrar como protagonista no debate filosófico contemporâneo. Um filósofo que põe em ação essa intuição em um horizonte amplo, que parte de problemas epistemológicos, mas que aborda também questões relativas à filosofia prática, é John McDowell.

3.3. John McDowell: da alternativa coerentista ao Idealismo Absoluto como indelimitação do conceitual

John McDowell, juntamente com Robert Brandom, é conhecido por uma atualização do pensamento de Hegel nos moldes dos problemas que caracterizam a Escola de Pittsburgh. Isso significa, grosso modo, ter de lidar hegelianamente, em primeiro plano, com temas legados por Wilfrid Sellars:¹⁹ como identificar dados mitificados que fundamentam sistemas filosóficos, em que medida precisamos de uma epistemologia normativa, de que modo tal epistemologia pressupõe o desenvolvimento de uma semântica de papéis conceituais (*conceptual role semantics*), etc. Tal hegelianismo de McDowell só vem à tona em 1991, em conferências realizadas em Oxford, as *John Locke Lectures*, que, em 1994, se tornam o conteúdo do mais impactante trabalho de McDowell, *Mente e Mundo*. O caráter chocante – tanto para o meio “análítico” quanto para o “continental” – do trabalho se expressa pela seguinte colocação de McDowell no prefácio: “Eu gostaria de conceber este trabalho como um prolegômeno à leitura da *Fenomenologia [do Espírito]*” (MCDOWELL, 1996, p. ix). Assim, McDowell torna explícito que tudo aquilo que irá tratar em seu livro está, em última instância, em uma chave hegeliana. Disso se segue, como veremos, a admissão de uma interpretação específica do Idealismo Absoluto hegeliano como postura filosófica adequada para compreendermos o empreendimento de McDowell.

O principal problema a ser enfrentado em *Mente e Mundo* (1994) é de que modo podemos, por um lado, não recorrer a um dado não-conceitual, e, por outro, manter um contato com o mundo, que é independente do pensamento do sujeito do conhecimento. Mais especificamente, após a crítica de Wilfrid Sellars ao Mito do Dado em *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956), McDowell considera um engano nos

¹⁹ Evidentemente, essa é uma das alternativas possíveis de leitura acerca dos problemas que levam McDowell a uma posição hegeliana. Tal alternativa se assemelha com aquelas adotadas por Luca Corti e Paul Redding (CORTI, 2014; REDDING, 2007). Como a compreensão do kantismo de McDowell se faz fundamental para um entendimento correto de seu hegelianismo, um déficit teórico possível da nossa posição é não mencionar a escola kantiana de Oxford, a qual McDowell foi parte integrante, fortemente influenciado por Peter Strawson, em *The Bounds of Sense* (1966). Para uma alternativa deste tipo – e que também admite, portanto, deixar de lado certas temáticas sellarsianas que levam a Hegel – ver CHENG, 2021.

voltarmos a algo que tenha a pretensão de justificar a si próprio e conferir este *status* positivo decorrente desta justificação a outros itens de uma cadeia inferencial. Contudo, tal caráter inadmissível do dado mitificado não nos leva necessária e imediatamente à ideia de abrirmos mão dele; afinal, se quisermos ser responsáveis por aquilo que tomamos como sendo um conhecimento perceptivo da realidade, é a própria realidade que deve nos fornecer as condições para tanto, isto é, ela deve nos impactar, a fim de que formulemos ou revisemos nossos conhecimentos sobre ela. Numa palavra, deve haver algum grau de independência da realidade para que haja conhecimento experiencial. Se perdemos de vista esta intenção implícita na ideia do Dado – ou seja, a de manter um contato último com a realidade –, nos direcionando imediatamente para o âmbito conceitual, constituído por razões, corremos o risco de desembocar em um coerentismo que impede a fricção entre mente e mundo e que elimina a responsabilidade frente à experiência que um empirismo ingênuo busca no Dado. Exemplo cabal desta posição decorrente da crítica ao Dado é o que nos diz Donald Davison:

A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, já que sensações não são crenças ou atitudes proposicionais. O que, então, é a relação? A resposta é, penso eu, óbvia: a relação é causal. *Sensações causam algumas crenças e, neste sentido, são a base ou o chão destas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra como ou por que uma crença é justificada* (DAVIDSON, 1989, p. 312, grifo nosso).

Davidson entende claramente que não podemos abrir mão de um contato com o mundo, ao mesmo tempo que um item não constituído proposicionalmente (que chamaremos aqui apenas de algo não-conceitual) não pode cumprir uma função de justificação. Davidson recorre, portanto, à ideia de que aquilo que está no nosso espaço das razões foi formado causalmente; porém, recorrer à causalidade atrás de uma explicação epistêmica é um erro. Chega a dizer que de nada adianta colocarmos “intermediários epistêmicos” em nossa explicação sobre o contato último com o mundo (DAVIDSON, 1989, p. 312). Utilizar-se de tal artifício nada mais seria do que uma tentativa de extrapolação dos limites muito bem estabelecidos do espaço das

razões, que só aceita aquilo que é passível de questionamento. Isso quer dizer que o possuidor de um item presente no espaço das razões conferiu a este item, para que ele aí estivesse, uma capacidade de mobilização voltada à justificação, pois a partir dele deve-se poder dar e pedir razões.²⁰

McDowell, levando em conta a proposta davidsoniana para se esquivar do Dado sem perder a fricção, nos diz que concorda

com o ponto do qual esta linha de pensamento parte. Mas a conclusão é um tanto quanto insatisfatória. Davidson se afasta do Mito do Dado de toda forma para negar à experiência qualquer papel de justificação, e o desfecho coerentista é uma versão da concepção da espontaneidade sem atrito, exatamente a coisa que torna a ideia do Dado atraente. [...] A imagem oferecida por Davidson retrata o nosso pensamento empírico como não comprometido com qualquer constrangimento racional, mas somente [com a] influência causal, [vinda] de fora. Isso levanta a preocupação acerca de se a imagem pode acomodar o tipo de relação [*the sort of bearing on*] com a realidade que o conteúdo empírico remonta a, e que é justamente o tipo de preocupação que pode fazer um apelo ao Dado parecer necessário. E Davidson nada faz para suavizar esta preocupação. Acredito que *deveríamos suspeitar de sua branda confiança de que o conteúdo empírico pode ser inteligível em nossa imagem, mesmo que nós cuidadosamente estipulemos que os impactos do mundo em nossos sentidos nada tem a ver com a justificação* (MCDOWELL, 1996, pp. 14 e 15, grifo nosso).

Ora, o que McDowell concorda com Davidson é que a racionalidade possui um caráter *sui generis* – fato explicitado por Sellars, acatado e aprofundado por Davidson. Aquilo com o que discorda é que Davidson adota a ideia da formação de uma crença pela mera causalidade sem maiores questionamentos quanto às consequências que disso se segue, procurando preservar o contato com o mundo e a possibilidade de justificação em sua imagem. Na verdade, tais consequências, para Davidson, nem se quer se apresentam como problemas; o que, no limite, nos jogaria

²⁰ “O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico da razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (SELLARS, EPM, §36).

de volta ao Dado, se prezamos pelo contato supostamente justificado. Nos resta, portanto, indagar: de que modo preservar o caráter *sui generis* da racionalidade, o espaço das razões, sem nos abstermos de responder à questão da necessária fricção para a qual apontavam os partidários do Dado, ingenuamente, e Davidson, despreocupadamente?

A resposta, para McDowell, está justamente na externalidade que permanece presente no quadro da experiência fornecido por Davidson: a independência necessária para nos responsabilizarmos por nossas experiências não deve significar *externalidade*. O mundo, que, em certa medida, foge de nossa alçada quanto ao seu "comportamento", não possui em si mesmo, por isso, a característica de não poder ser apreendido pelos exercícios de nosso pensamento. Parafrazeando McDowell, na própria ideia de um mundo independente da mente não está implícita também a ideia de um mundo que não seja pensável.²¹ O primeiro passo de McDowell, assim, é um passo para trás: devemos nos livrar da pressuposição de que o mundo não é em si mesmo pensável, e isso não implica que o pensamento de cada indivíduo simplesmente toma posse do mundo, coordenando-o. Aliás, este tipo de postura seria, do ponto de vista de McDowell, um mau idealismo (MCDOWELL, 1996, Lecture II, §§ 2 e 3).²² Quando nos deparamos com os problemas do coerentismo, temos,

²¹ "Nós podemos formular o ponto em um estilo com o qual Wittgenstein se sentiria desconfortável: não há uma lacuna ontológica entre o tipo de coisa que se quer dizer [*one can mean*], ou, de modo geral, o tipo de coisa que se pode pensar, e o tipo de coisas que pode ser o caso. Quando se pensa verdadeiramente, aquilo que se pensa é aquilo que é o caso. Assim, já que o mundo é tudo que é o caso (tal como ele mesmo [Wittgenstein] já escreveu), não há lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo. Evidentemente, o pensamento pode ser distanciado do mundo por ser falso, mas não há distância do mundo implícita na ideia mesma de pensamento" (MCDOWELL, 1996, p. 27).

²² McDowell começa seu argumento da segunda conferência da seguinte maneira: "O que quero considerar nesta conferência [II] é uma objeção a respeito do idealismo" (MCDOWELL, 1996, p. 25). Em seguida, após apresentar sua concepção da conceitualidade presente na efetivação dos impactos advindos do mundo sobre a sensibilidade, nos diz, distinguindo sua posição de um mau idealismo: "Pode parecer que esta recusa em localizar a realidade perceptível fora da esfera do conceitual deve ser algum tipo de idealismo, no sentido no qual chamar uma posição de 'idealista' é declarar que ela não reconhece genuinamente como [a] realidade é independente de nosso pensamento. Se isto estivesse certo, minha afirmação de que a independência da realidade seria dissimulada, mero dizer da boca para fora" (MCDOWELL, 1996, p. 26). Ou, ainda, "O constrangimento [racional] não precisa vir de fora dos conteúdos pensáveis. Seria, de fato, diminuir a independência da realidade se nós igualássemos fatos em geral com exercícios das capacidades conceituais – atos de pensar – ou fatos representados como reflexões de tais coisas; ou se igualássemos fatos perceptíveis em particular com estados ou ocorrências nos quais capacidades conceituais são postas em operação na sensibilidade – experiências – ou representá-los como reflexos de tais coisas" (MCDOWELL, 1996, p. 28).

acredito, ao menos quatro opções: 1 - retornamos ao Dado;²³ 2 - oferecemos uma justificativa insuficiente como a da causalidade inapreensível epistemicamente, como Davidson o faz; 3 - admitimos, de saída, que os exercícios da espontaneidade não só dão conta de compreender o mundo mas são impostos ao mundo – e esta terceira posição é o mau idealismo que McDowell rechaça –; 4 - adotamos o idealismo proposto por McDowell, onde admitimos a possibilidade de dar conta do mundo sem que isto signifique que o mundo se articula conforme os conceitos que lhes são impostos.

Contudo, simplesmente tirar de vista todas as pressuposições desnecessárias admitidas pelas posições precedentes é apenas parte do serviço – ainda que seja parte fundamental e, em McDowell, a mais extensa. Aquilo que McDowell chama de tarefa terapêutica da filosofia não nos parece ser apenas dissuadir-nos acerca de compromissos aos quais nos agarramos sem explicitar suas contradições internas – tal como numa “figura da consciência” a ser suspendida. McDowell nos oferece, para essa posição de que o mundo é pensável, sem ser pensamento, um quadro da experiência perceptiva que seja condizente:

Tenho insistido que devemos conceber as experiências como estados ou ocorrências nos quais capacidades que pertencem à espontaneidade estão em atividade nas efetivações da receptividade. Experiências têm seu conteúdo em virtude do fato que capacidades conceituais são operativas nelas, e isso significa capacidades que pertencem genuinamente ao entendimento: é essencial [ao fato] de elas serem as capacidades que são que elas possam ser exploradas no pensamento ativo e potencialmente auto-crítico. Mas quando essas capacidades entram em jogo na experiência, o sujeito da experiência é passivo, atingido pela realidade independente. Quando a experiência torna o conteúdo conceitual disponível a alguém, isto é a sensibilidade deste alguém em operação, não o entendimento colocando uma construção sobre alguma entrega pré-conceitual da sensibilidade. [...] Isso nos permite reconhecer um

²³ Nesta opção, podemos incluir a posição chamada por McDowell de “naturalismo nu e cru” (*bald naturalism*), mesmo que tal naturalismo não carregue consigo o mesmo grau de ingenuidade dos partidários de primeira hora da dadidade.

constrangimento externo sobre a liberdade de nossa espontaneidade sem cairmos na incoerência (MCDOWELL, 1996, pp. 66 e 67).²⁴

A sensibilidade, portanto, entra no escopo da conceitualidade, isto é, a espontaneidade, enquanto capacidade de articulação de razões, chega até a receptividade do indivíduo. Isso não significa, nos lembra McDowell, que estejamos falando na absurdidade de uma sensibilidade judicativa, mas que a forma pela qual somos afetados pela realidade independente não é uma forma incompatível com o pensamento ativo. Podemos, de fato, ser afetados por algo que não venha a ser um juízo, contudo, não há razões suficientes para pensarmos que tais impactos não possam vir a ser uma coerção racional – que, por sua vez, pode vir a dar em um juízo sobre a experiência.²⁵ Não dissociarmos a sensibilidade do entendimento (e a espontaneidade da receptividade) quando temos como finalidade o conhecimento perceptivo significa podermos pensar na paradoxal “sensibilidade em operação”.²⁶

²⁴ A explicação acerca da sensibilidade conceitual em contraste com o exercício de capacidades conceituais no exame de uma determinada experiência é, talvez, um dos pontos mais importantes a serem aprofundados por McDowell em trabalhos posteriores. Um dos acenos nessa direção é a categorização da atividade judicativa como paradigma da conceitualidade, por ser um exercício [*exercise*], enquanto que a efetivação [*actualization*] de capacidades conceituais nos impactos sobre a receptividade é um modo não-paradigmático da conceitualidade. Cf. MCDOWELL, 2009, capítulo I, “Sellars, Kant and Intentionality”; MCDOWELL, 2000. Um indício disto aparece brevemente em *Mente e Mundo* (MCDOWELL, 1996, p. 46).

²⁵ Acerca disso, McDowell trava uma intensa discussão com Gareth Evans. Este último acredita não ser possível compreendermos a experiência perceptiva como uma disposição a julgar, pois tal concepção faria com que perdêssemos a riqueza da experiência perceptiva, dado que a direcionamos completamente à aplicação de conceitos. McDowell parece concordar com Evans a respeito disso, nos dizendo que o ponto de seu posicionamento não é necessariamente a disposição para julgar mas o caráter racional da sensibilidade em operação, que *pode* vir a ser um juízo: “Este modo da operação de capacidades conceituais é especial porque, do lado do sujeito, ele é passivo, um reflexo da sensibilidade. No contexto de tal afirmação, leva trabalho assegurar que as capacidades são reconhecíveis como genuinamente capacidades conceituais – que a invocação do conceitual não é meramente um jogo de palavras. O que é preciso [entender] é que estas mesmas capacidades podem ser também exploradas em juízos ativos. E o que assegura esta identificação, entre capacidades que são operativas em aparências e capacidades que são operativas em juízos, é a forma que as aparências são racionalmente ligadas à espontaneidade em geral: a forma como as aparências podem constituir razões para juízos sobre a realidade objetiva constitui, de fato, razões para juízos em circunstâncias adequadas. [...] a ligação que tenho em mente, diferente desta [considerada por Evans], é uma ligação que conecta experiências a juízos como razões para estes.” (Cf. MCDOWELL, 1996, Lecture III, §6).

²⁶ “Agora, nós não precisamos compreender que o espaço das razões é mais extenso que o espaço dos conceitos. Quando traçamos o fundamento [*ground*] para um juízo empírico, o último passo nos leva às experiências. Experiências já possuem conteúdo conceitual, então este último passo não nos leva para fora do espaço dos conceitos. Mas ele nos encaminha a algo no qual a sensibilidade – receptividade – é operativa, então não precisamos mais estar irritados pela ideia de liberdade implícita na ideia de que nossas capacidades conceituais pertencem a uma faculdade da espontaneidade. Nós

Esta compreensão da sensibilidade é, por um lado, aquilo que faz com que não caiamos no mau idealismo impositivo, no qual, ou imaginamos uma construção conceitual meramente aplicada a um material moldável que é o mundo, ou, ainda pior, imaginamos que nossas construções conceituais nada devem ao mundo, esquecendo-nos que o escopo mais largo é o do pensável e não o do pensamento individual. Por outro lado, tal compreensão aponta para a sensibilidade como instância que faz parte tanto da mente quanto do mundo, abrindo a possibilidade de pensarmos o mundo e, ao mesmo tempo, que este seja o tribunal de nosso pensar. Em outras palavras, se já não havia impedimentos em concebermos o mundo como pensável, agora encontramos a abertura para que, de fato, este mundo pensável venha ser pensado. Aqui, o idealismo de McDowell ganha nome, "indeliimitação do conceitual", e se vincula ao Idealismo Absoluto hegeliano:

É central ao Idealismo Absoluto rejeitar a ideia que o domínio conceitual tem uma barreira externa, e nós chegamos em um ponto a partir do qual podemos começar a domesticar a retórica daquela filosofia. Considere, por exemplo, esta afirmação de Hegel: 'No pensar, Eu sou livre; porque não estou em um Outro.' Isto expressa exatamente a imagem que eu venho usando, na qual o conceitual é indelimitado; não há nada fora dele (MCDOWELL, 1996, p. 44).

Há, portanto, implicações importantes nesta vinculação de McDowell a certo idealismo hegeliano. McDowell pensa em um Hegel "empirista mínimo" (Cf. MCDOWELL, 1996, *Introduction*), no sentido de que somente experienciando a realidade independente o pensamento ganha a concretude necessária. No entanto, também o pensamento tem uma autonomia, que, no limite, só pode ser exercida se se tem responsabilidade empírica sobre aquilo que se pensa.²⁷ Em suma, o ponto

não precisamos nos preocupar que nossa imagem deixa para fora o constrangimento racional que é requerido se [os] exercícios de nossas capacidades conceituais devem ser reconhecíveis como ligados ao mundo de alguma maneira" (MCDOWELL, 1996, p. 10).

²⁷ "McDowell se dá conta do quão enganosa e distorcida é a acusação padrão dirigida contra o (mau) idealismo hegeliano. Aliás, é Hegel ele mesmo quem nos dá a mais devastadora crítica deste (mau) idealismo – um que pressupõe que se pode inteligivelmente falar sobre o que está dentro ou fora da mente, ou sobre o que está dentro ou fora da esfera conceitual. Pelo contrário, é Hegel quem fortemente argumentou para a tese da "indeliimitação do conceitual" em um sentido que McDowell mesmo defende essa reivindicação. É por que o Conceitual está 'sempre já' [*always already*] em operação na receptividade, e por que a 'realidade perceptiva' não está 'fora da esfera conceitual' que

fundamental dessa vinculação é a necessidade de co-determinação das partes que são compreendidas como um todo pensável; afinal, o pensamento eleva a realidade com seu toque – o que não significa que ele seja impositivo – e a realidade faz com que o pensamento se redetermine à luz de seus constrangimentos racionais, complexificando-o.

Em um exercício analógico de aproximação, a totalidade pensável proposta por McDowell – na qual tanto mente quanto mundo mantêm certo grau de independência um frente ao outro, porém se determinando mutuamente – pode ser melhor compreendida através da noção de ideal (*Ideell*) proposta por Hegel, que é uma condição fundamental de qualquer proposta que se pretenda filosófica:²⁸ “o ideal é o finito, como ele é no infinito verdadeiro, – como uma determinação, um conteúdo que é diferente, porém não tal que é autossubsistente, mas como momento” (HEGEL, 2016, p. 155). Como nos diz Houlgate ao analisar o ideal como um “momento”, “A característica definitiva de um ‘momento’ na visão de Hegel é que ele não tem uma identidade de si mesmo [que é] separada, mas ganha seu caráter do papel que exerce dentro de um todo que ele contribui na constituição. Hegel argumenta que todas as coisas finitas [...] vêm a ser momentos neste sentido” (HOULGATE, 2006, p. 428). Ora, mente e mundo são momentos de um todo processual – no caso, do todo da experiência perceptiva possível – onde as partes não se identificam como si próprias apenas a partir de si próprias. Para McDowell,

podemos falar de nossa abertura [*openness*] ao mundo – um mundo que é independente, mas não ‘fora’ de nossas capacidades conceituais; nossa espontaneidade nos abre para um mundo que é independente do nosso pensamento” (BERNSTEIN, 2002, p. 16).

²⁸ “A proposição que o finito é ideal constitui o idealismo. O idealismo da filosofia consiste em nada mais do que reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro. Toda filosofia é essencialmente idealismo ou tem o mesmo, pelo menos, por seu princípio e a pergunta é, então, apenas em que medida o mesmo está efetivamente realizado. A filosofia é [um idealismo] assim como a religião; pois a religião reconhece a finitude tampouco como um ser verdadeiro, quanto como um último, absoluto, ou seja, como um não posto, não criado, eterno. A oposição da filosofia idealista e da realista é, portanto, sem significado. Uma filosofia que atribuísse ao ser aí finito como tal ser absoluto, último, verdadeiro, não mereceria o nome filosofia” (HEGEL, 2016, p. 160). Como nos lembra Houlgate acerca desta passagem, fazendo com que pensemos, no contexto mcdowelliano, em como somente o mau idealista despreza o constrangimento do existente, “é importante reconhecer que Hegel não está agora negando que coisas finitas existam [...] Coisas finitas são inegavelmente reais, mas elas são também ideais na medida que constituem meros ‘momentos’ do ser alto-relacional verdadeiramente infinito. Idealidade, para Hegel, é portanto uma qualidade exibida pelas coisas finitas efetivas elas mesmas; isso é um aspecto de suas estruturas ontológicas: serem momentos-de-um-processo. Em outras palavras, o idealismo de Hegel assim o é tanto quanto o é um realismo puro-sangue (no sentido ordinário da palavra)” (HOULGATE, 2006, p. 429).

esse tipo de identificação vazia não significa a independência das partes; diferentemente disso, só pode haver autonomia relativa, sempre dentro de um todo onde os momentos se co-determinam. Desta forma, a liberdade procurada por McDowell em Hegel, exposta através da ideia de um escopo indelimitado da conceitualidade (ou do pensar), longe de ser um mau idealismo, apenas expõe as impossibilidades de um pensamento não totalizante, sem perder de vista os distintos papéis que cumprem cada um dos momentos, mente e mundo.

Este pensamento não totalizante da totalidade, contrariamente ao que afirma Horstmann, ainda tem um espaço no debate contemporâneo. Isso acontece se a filosofia ainda aceita o desafio de pensar a realidade certamente na sua finitude, na sua concretude, na sua contingência, mas compreendendo a finitude, a concretude, a contingência não como absolutas, mas como momentos no processo de autodeterminação da realidade efetiva como um todo. Numa perspectiva hegeliana esse todo, na sua dinamicidade e no seu caráter processual, nunca é já pensado, e nunca é apenas pensamento, mas é sempre pensável e sempre chama a filosofia à sua tarefa originária de trabalhar com um pensamento que se confronta e se questiona necessariamente na relação com realidade efetiva e que é, ao mesmo tempo, olha para uma realidade efetiva que nunca está além da possibilidade de ser compreendida, investigada, questionada, revolucionada pelo próprio pensar.

Referências bibliográficas

BELAVAL, Yvon. **Études leibniziennes de Leibniz à Hegel**. Paris: Gallimard, 1976.

BERNSTEIN, Richard J. "McDowell's domesticated Hegelianism". In: SMITH, N. (eds.). **Reading McDowell on Mind and World**. London: Routledge, 2002, pp. 9-24.

BOWMAN, Brady. "Self-determination and Ideality in Hegel's Logic of Being". In: MOYAR, D. (org.) **The Oxford Handbook of Hegel**. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 219-241.

CHENG, Tony. **John McDowell on Worldly Subjectivity: Oxford Kantianism meets Phenomenology and Cognitive Sciences**. London; New York: Bloomsbury Academy, 2021.

CORTI, Luca. **Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea.** Roma: Carocci Editore, 2014.

DAVIDSON, Donald. "A Coherence Theory of Knowledge and Truth". In: LEPORE, E. (eds.) **Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.** Basil Blackwell Ltd.: Oxford, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser.** Trad. C. G. Iber et al. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HORSTMANN, Rolf-Peter. "What is Hegel's Legacy and what should we do with it?". *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n. 2, 1999, pp. 275-287.

HOULGATE, Stephen. **On Being.** London: Bloombury, 2021.

HOULGATE, Stephen. **The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinite.** West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2006.

MCDOWELL, John. **Mind and World.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

MCDOWELL, John. **Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.** 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's social theory.** Princeton: Princeton University Press, 2010.

MARCUSE, Herbert. **Philosophy and Critical Theory.** In: *Negations: essays on critical theory.* Londres: MayFlyBooks. 2009.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

REDDING, Paul **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought.** New York: Cambridge University Press, 2007.

SELLARS, Wilfrid. **Science, Perception and Reality.** London: Routledge, 1963.

THOMPSON, Kevin. **Hegel's theory of normativity**: the systematic foundations of the philosophical science of right. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2019.

VIEWEG, Klaus. **O Pensamento da Liberdade**: Linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

ZINGARI, Guido. **Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco**. Studi Di Filosofia 24. Milano: Mursia, 1991.

6. Sobre a possibilidade real do ser-para-si na sociedade de desempenho: atualizações marcuseanas de um tema hegeliano aplicado à teoria social



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-06>

Kadú Leandro Firmino¹

Resumo

No presente capítulo realizaremos um primeiro teste da nossa hipótese de leitura segundo a qual uma análise da interpretação de Marcuse a respeito de Hegel pode vir a ajudar a compreender as principais propostas do teórico crítico em *Eros e civilização*. Nesse sentido, aqui visamos traçar um paralelo que parece haver entre a passagem do *ser aí* para o *ser para si*, da lógica hegeliana, e a passagem do *Logos de dominação* a um *Logos de gratificação*, identificada por Marcuse em sua leitura de Hegel. Para tanto, partiremos da análise feita por Marcuse de alguns trechos da *Ciência da lógica*, em *Razão e revolução*. A partir disso, procuraremos explicar como Marcuse compreende a consolidação da razão como *Logos de dominação*, realizada por ele a partir de sua interpretação da *Fenomenologia do espírito*, a qual culmina em um possível *Logos de gratificação*, uma forma reconciliadora da razão. Assim, poderemos mostrar o paralelo que há entre a passagem do *ser aí* ao *ser para si* e a passagem das duas formas de *Logos* identificadas por Marcuse em seu texto. Ademais, buscaremos avaliar em que medida este paralelo fundamenta a transformação do trabalho alienado em atividade lúdica, marcada pela estética, indicada por Marcuse mais adiante em *Eros e civilização*.

Palavras-chave: Hegel, Marcuse, Ser aí, Ser para si, Eros e civilização

Marcuse leitor de Hegel: sua interpretação do *ser para si*

Marcuse é um autor cuja trajetória filosófica é marcada por um período inicial de grande dedicação à obra hegeliana. Deste período destacam-se seus três primeiros livros, a saber, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), *Studie über Autorität und Familie* (1936) e *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941). Após a publicação desses livros, no entanto, o autor deixou de trabalhar diretamente com o pensamento hegeliano, e,

¹ (UFABC). E-mail: kadu.lf.96@gmail.com

a partir de *Eros e civilização*, passou a dedicar seus esforços na realização de um projeto próprio de teoria crítica. Nossa hipótese de trabalho é que, mesmo que Marcuse tenha traçado esse caminho de afastamento, a dialética hegeliana continua presente em seu pensamento, sendo uma chave importante para a leitura de suas principais ideias, em especial aquelas expostas em *Eros e civilização*. Nesse sentido é que, no presente capítulo, mobilizamos a lógica da passagem do *ser aí* para o *ser para si* para traçar um paralelo que nos ajude a compreender duas propostas decisivas de Marcuse em *Eros e civilização*: a passagem do *Logos de dominação* para um *Logos de gratificação*, e a transformação do trabalho em jogo, enquanto atividade essencialmente humana. Como veremos, Hegel mostra que há uma passagem imanente do *ser aí* para o *ser para si*, onde há a superação de uma relação dualista entre um ente e seu outro. Compreendendo como isso se dá em linhas gerais, trataremos a respeito de que modo essa dialética pode ser esclarecedora em relação à superação do dualismo de sujeito e objeto, que culmina na dominação do homem pelo homem, indicada nas transformações da razão e da atividade humana mostradas por Marcuse.

Na *Ciência da lógica*, Hegel mobiliza a concepção de *ser para si* para indicar um desenvolvimento do ser que supera a finitude anteriormente vista no *ser aí*, marcada por uma negação simples. O *ser aí* é corresponde a qualquer coisa finita, que, enquanto tal, se contrapõe ao infinito em uma oposição abstrata. Nesse tipo de oposição é que as determinações aparecem. Deste modo, é através da ideia do *ser aí* que podemos conhecer algo como abstrato e finito, ou seja, diferente e separado dos outros que o cercam. É deste modo que experimentamos e conhecemos o mundo de forma imediata: concebemo-nos como sujeitos determinados e finitos lidando com objetos igualmente determinados e finitos. Por outro lado, no *ser para si* há uma superação da finitude, na medida em que a negação imediata do outro é superada por uma unidade posta entre algo e seu outro. Isto se dá pelo insistente retorno a si frente à toda alteridade. O *ser para si* é, deste modo, "a infinitude que desabou no ser simples" (HEGEL, 2016, p.163-5). Ele tem o *ser aí* como seu momento que, no entanto, é ainda apenas "determinidade qualitativa simples", ou seja, é algo determinado por ser negação simples e imediata de seu outro. No *ser aí* a unidade entre o ser e seu outro "ainda não está posta", de modo que são ainda "*desiguais* um para com o outro"

(idem, ibidem). O *ser para si*, vai além disso, alcançando uma "determinidade infinita" que não é mais "um *outro* e *ser para outro*", mas que "está recurvada na unidade infinita do *ser para si*" (idem, ibidem).

Tais termos podem parecer estar absolutamente descolados da experiência ordinária que temos da realidade objetiva. Afinal nos vemos e interagimos com cada objeto como na chave *ser aí*: enquanto indivíduos, pensamos a nós mesmos enquanto sujeitos separados das coisas do mundo, que são igualmente isoladas e distintas de nós e entre si. Que exemplo palpável poderíamos ter de algo que, como *ser para si*, não seja finitamente determinado por seu outro, tendo com isso uma autodeterminação infinita? Hegel e Marcuse nos ajudam a pensar nesse sentido. Ambos, cada um à sua maneira, humanizando o *ser para si*.

Hegel o faz mostrando que a autoconsciência, tipicamente humana, é um exemplo representativo do *ser para si*. Para tanto, ele começa mostrando como a consciência contém, em alguma medida, a determinação do *ser para si*, pois é capaz de representar para si mesma um outro que ela sente ou intui. Desta forma, a relação que ela tem em si junto do conteúdo do seu negativo (o objeto que lhe é exterior), não é a de uma negação simples que mantém o outro afastado, mas passa a ser uma na qual ela retorna para si mesma em sua relação com o outro representado – ela mesma representa para si o seu outro. No entanto, a consciência não realiza plenamente o *ser para si*, pois, embora ela possa representar para si o seu outro, este continua sendo "sabido como um *ser aí* exterior" (HEGEL, 2016, p.164). Com efeito, nela é mantido o "dualismo de saber, por um lado, de um outro objeto exterior e, por outro, de *ser para si*, de ter idealmente o mesmo nela" (idem, ibidem). Com isso, a consciência não está somente junto deste outro, mas está, nessa relação também junto de si mesma, passando, dessa forma, à autoconsciência. Assim, na passagem da consciência à autoconsciência se realiza o *ser para si*, na medida em que, nesta, "aquele lado da relação com o *outro*, com um objeto exterior, está afastado" (idem, ibidem). Ou seja, já não há mais uma relação de exterioridade contra interioridade, mas uma consciência que, estando junto do outro, está junto de si mesma, numa unidade de opostos dada nos termos do *ser para si*. O movimento lógico que aqui leva à superação da dualidade entre a autoconsciência e o mundo exterior nos interessa porque já permite esboçar as primeiras linhas da superação da relação

sujeito-objeto que desenvolveremos com Marcuse mais adiante. Para tanto, analisaremos ainda a interpretação que esse filósofo propôs a respeito da dialética do *ser para si*.

Ao analisar a *Ciência da lógica em Razão e revolução*, Marcuse explica a passagem do *ser aí* para o *ser para si* estabelecendo uma comparação entre os objetos e a humanidade. Os objetos permanecem, segundo ele, encerrados na determinidade finita de *ser para outro*, no sentido de que não são dotados do "poder de perfazer suas potencialidades através de seus próprios atos livres e conscientes" (MARCUSE, 1978, p.137). Além de serem dados como abstratas em relação à alteridade, eles pouco podem fazer pela manutenção de sua própria identidade. Por serem carentes "de liberdade e consciência", suas qualidades são ainda "indiferentes às suas potencialidades" (idem, *ibidem*). Um martelo, por exemplo, tem a potencial capacidade de martelar, no entanto, não o pode fazer sozinho, dependendo de um sujeito consciente que coloque sua capacidade potencial em atividade. Tais coisas, portanto, mesmo que tenham *em si* potencialidades a serem efetivadas, nada podem fazer para que essa efetivação ocorra, dependendo sempre de uma alteridade que determine seu destino. Em contraste, a existência humana encontra-se na via de tornar-se "para si", pois dispõe da capacidade de incorporar cada uma das condições exteriores com as quais se depara como novas fases de sua própria autorrealização, tornando efetivas as potencialidades de si e dos outros (até mesmo das coisas naturais). No ser humano, enquanto potencial *ser para si*, há, deste modo, o processo, no qual o ser, outrora limitado pela finitude, ultrapassa progressivamente seus outros e suas barreiras "de tal modo que, por negá-los, é retorno infinito a si" (HEGEL apud MARCUSE, 1978, 136).

Deste modo, a humanidade pode colocar em ato a passagem do *ser aí* ao *ser para si*. Através da consciência, ela incorpora as alteridades com as quais se depara, e num caminho de autorrealização da autoconsciência, coloca em ato a passagem do *ser aí* para o *ser para si*, realizando suas próprias potencialidades e de seus outros, com os quais caminha para estar em unidade. Tal passagem remete àquela da finitude à infinitude, afinal, essa última mostrou o infinito como "dinâmica interna do finito", na medida em que a "a finitude "só existe como uma passagem para além" de si". (HEGEL apud MARCUSE, 1978, p.135). O *ser para si*, por sua vez, é o processo de

autodeterminação do ser no qual, através da dinâmica imanente da finitude, ele passa para além de si mesmo, sem com isso desmanchar-se na alteridade, mas retornando de forma insistente para si. O ser-humano, deste modo, retornando para sua autoconsciência em cada encontro com a alteridade, passa sempre para além de si, do mesmo modo que retorna para si num processo de constantemente ir além de sua finitude.

O ser-para-si e um possível Logos de gratificação

Após ter dedicado seus esforços longamente à constituição de uma leitura própria a respeito da obra de Hegel, e de ter constituído uma ponte entre conceitos centrais desse autor e a teoria crítica, Marcuse mudou um tanto seu foco para escrever uma de suas principais obras, a saber, *Eros e civilização*. Nesta obra, o filósofo procura realizar um diagnóstico aprofundado dos males psíquicos e sociais que afligem a cultura ocidental no contexto do capitalismo tardio. Para tanto, ele se vale, principalmente, da psicanálise freudiana. Ele não deixa, no entanto, de articular uma série de autores da história da filosofia, que o auxiliam a realizar uma crítica negativa da realidade dada e a apontar para as possibilidades de emancipação que nela estão inscritas. Nossa hipótese de leitura, nesse sentido, consiste em explorar a continuidade da influência hegeliana no Marcuse de *Eros e civilização*. Deste modo, aqui testamos em que medida podemos encontrar paralelos entre a dialética do ser para si e a transformação do Logos de dominação em Logos de gratificação indicada por Marcuse nessa obra.

Em *Eros e civilização*, Marcuse realiza uma análise dos fatos socialmente dados, para, a partir disso, realizar uma crítica que por um lado falseia esses fatos e, por outro, mostra as possibilidades reais de emancipação que neles estão contidas. Gostaríamos de sugerir que, com isso, o autor cumpre com o propósito que Hegel atribui à filosofia idealista na *Ciência da lógica*, num trecho que dá a base para a passagem do ser aí ao ser para si. Ali, Hegel mostra que "a proposição que o finito é ideal constitui o idealismo", e caracteriza este idealismo como o "reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro" (HEGEL, 2016, p.160). Marcuse interpreta tais proposições como a constatação de que "o Ser das coisas consiste nas suas

transformações, mais do que no estado em que elas, as coisas, existem", afinal, tais estados "são apenas momentos de um processo compreensivo, e só existem dentro da totalidade desse processo". (MARCUSE, 1978, p.135-6). Em consonância com Hegel, portanto, Marcuse observa que "a filosofia começa quando a verdade do estado determinado de coisas é posta em questão, e quando se reconhece que aquele estado não possui em si uma verdade definitiva" (idem, *ibidem*). O que este autor realiza em *Eros e civilização*, a nosso ver, é precisamente o questionamento da verdade do estado de coisas determinado pelo contexto histórico do capitalismo tardio, colocando em evidência a carência de verdade que esse estado têm. Observando que a forma de sociedade que o capitalismo se institui é finita, parte de um processo mais abrangente, e fadada a transformar-se, é que Marcuse pode identificar possibilidades reais de transformação do que está socialmente dado.

O principal foco de Marcuse, especialmente na primeira parte da obra, é o de analisar, junto da psicanálise freudiana, a forma com a qual as condições psíquicas estão historicamente dadas. Para tanto, ele recorre inicialmente ao conceito de *princípio de realidade*, ou seja, a forma como a realidade, em determinadas condições, se impõe em relação aos impulsos individuais regidos pelo *princípio de prazer*. Levando isso a um quadro de análise que leve em conta a historicidade do que se observa, Marcuse identifica um princípio de realidade próprio do capitalismo tardio, o qual nomeia como *princípio de desempenho*. A característica fundamental da realidade orientada por tal princípio é uma estratificação dos indivíduos dada pelo nível de desempenho econômico de cada um deles. Deste modo a vida é integralmente dedicada ao trabalho alienado, e o ócio, igualmente alienado, é dado somente na medida necessária para que o sujeito possa continuar trabalhando sem se exaurir. Até mesmo os momentos de lazer são orientados pelo princípio de desempenho, de forma que o indivíduo nunca é entregue à sua própria vontade, mas sempre guiado e direcionado a desfrutar de seu tempo livre com entretenimentos e consumos alienantes, indiferentes às suas próprias potencialidades. Assim, entra em destaque o caráter repressivo da sociedade regida pelo princípio de desempenho, onde as pulsões destrutivas são progressivamente liberadas, enquanto Eros, a pulsão de vida, é enfraquecido. No entanto, o autor não se limita a fazer essa análise estritamente no âmbito da psicanálise, e realiza um "Interlúdio filosófico" no qual

busca compreender os fundamentos filosóficos da repressão inicialmente analisada com os termos da psicanálise.

De acordo com Marcuse, a consolidação do princípio de desempenho enquanto princípio hegemônico de realidade está diretamente ligada à consolidação da razão como *Logos de dominação* através da filosofia, que culminou na racionalidade científico-tecnológica que se tornou dominante a partir da modernidade. Esta forma de *Logos*, segundo o autor, se caracteriza pela consolidação de um eu como um "sujeito essencialmente agressivo e ofensivo" que pensa e age *contra* os objetos e outros sujeitos no intuito de dominá-los (MARCUSE, 2021, p.107). A natureza, nessa perspectiva, é dada a este sujeito como algo que deve ser permanentemente "combatido, conquistado e até violado", sendo esta relação a "precondição da autopreservação e do autodesenvolvimento" da humanidade (idem, ibidem).

A luta contra a alteridade perpetrada pelo *Logos de dominação* começa, segundo Marcuse, dentro da própria constituição subjetiva do indivíduo, numa "perpétua conquista interna das faculdades "interiores" do indivíduo: as suas faculdades sensuais e apetitivas" (idem, ibidem). Tal conquista mostra ser a prerrogativa constitutiva da razão humana. Para que o sujeito possa confrontar as condições externas, para que ele possa dominá-las, é necessário, antes de mais nada, que ele domine a si mesmo, reprimindo e adiando sua busca por satisfação. Como vimos, o *princípio de realidade* se impõe sobre o *princípio de prazer* enquanto mote da conduta humana. A razão, dessa forma, surge como negativamente determinada pela sensualidade, a qual submete, sendo "repressiva em sua própria função" (idem, ibidem). O sujeito que domina objetos, desse modo, é o primeiro objeto de sua própria dominação. A repressão da razão em relação ao apetites, desejos e inclinações da natureza interna possibilita que o sujeito possa também exteriorizar sua atitude agressiva na "conquista da natureza externa, que deve ser perpetuamente atacada, subjugada e explorada a fim de se submeter às necessidades humanas" (idem, ibidem).

A história da constituição desse *Logos de dominação*, Marcuse observa ser narrada na *Fenomenologia do espírito*. Nessa obra, Hegel mostra como o sujeito, num primeiro momento, satisfaz seu desejo numa relação negativa com o outro, buscando

sempre se provar como um *ser em si* contra toda a alteridade. O sujeito racional, nessa ótica, vê o mundo como a “negação de sua liberdade”, concebendo a liberdade como algo que só pode ser testado “contra algo e alguém que a conteste” (idem, p.110). Ele se conhece enquanto livre apenas quando pode fazer prevalecer sua vontade contra qualquer coisa que se coloque diante dela enquanto obstáculo, mas esse conhecimento da própria liberdade não o basta. Essa liberdade, que se prova sempre *contra* as inclinações internas e o mundo externo, tem seu teste limite na atitude agressiva em relação aos outros sujeitos, culminando na “dominação do homem pelo homem” (idem, *ibidem*). O resultado é a liberação de uma “agressividade em relação a outros sujeitos”, de modo que a “satisfação do ego” se torna “condicionada pela sua “relação negativa” com outro ego” (idem, *ibidem*). Enquanto a liberdade e a razão estão dadas nesses termos, de dominação e agressividade em relação ao outro, elas não superam a limitação de uma perspectiva que se limita a ver o mundo somente pela ótica do *ser aí*. Do mesmo modo que no *ser aí*, algo e outro (que nesse caso podem ser razão e paixão, ou sujeito e objeto, ou homem que domina o homem) estão postos em um dualismo marcado pela desigualdade; têm cada um sua determinidade dada por uma negação simples do outro; e não está posta a unidade entre eles. No paradigma do *Logos de dominação* a liberdade é provada pelo eu que coloca seus próprios interesses acima de toda alteridade, vista sempre como obstáculo a ser superado.

No entanto, as possibilidades reais de liberdade não acabam por aí. É também na *Fenomenologia do espírito* que Marcuse percebe haver descrita a possibilidade de uma superação imanente dessa liberdade baseada em dominação e agressividade em relação à alteridade. Hegel mostra como “verdadeiro modo de liberdade” não mais a “incessante atividade de conquista, mas o acabar repousando no conhecimento e gratificação transparentes do ser” (idem, p.111). No limite da relação intersubjetiva enquanto teste da liberdade, se abre a possibilidade de uma nova concepção de liberdade, baseada no reconhecimento recíproco onde o outro deixa de ser obstáculo e passa a ser condição para a liberdade do sujeito. Dessa forma, a luta e permanente conquista pelo reconhecimento mútuo entre os seres pode dar lugar a um reconhecimento dado em termos de “perdão e reconciliação” entre o *eu* e o outro com o qual ele se relaciona (idem, p.110).

Marcuse assim nota que as formas de liberdade e razão culminantes da *Fenomenologia do espírito* são justamente aquelas que negam as formas de liberdade e razão precedentes e socialmente dominantes. Esta negação, segundo ele, se dá em duas vias: por um lado "a liberdade só se apresenta como real na ideia", e, por outro, "a incessante produtividade projetiva e transcendental do ser alcança a fruição na perpétua paz da receptividade autoconsciente" (idem, *ibidem*). A suprema forma de razão concebida por Hegel, deste modo, se opõe ao *Logos de dominação*, e é posta em termos similares aos do *ser para si* da *Ciência da lógica*, no que diz respeito a unidade posta entre algo e seu outro. Como afirma Marcuse, a razão é

realização atingida e mantida, a unidade transparente de sujeito e objeto, de universal e individual – uma unidade mais dinâmica do que estática em que todo o devir é uma livre auto-externalização (*Entäusserung*), libertação e "desfrute" de potencialidades (idem, pp. 111-2)

Deste modo, Marcuse recorre à *Fenomenologia do espírito*, para compreender o *Logos de dominação* como forma de razão característica da sociedade de desempenho, de modo que ela possa ser entendida nos termos da filosofia que a instituiu enquanto dominante. Isto posto, ele pode subsequentemente identificar nessa mesma filosofia as possibilidades imanentes de superação deste *Logos*, rumo a ao que o teórico crítico nomeia como um *Logos de gratificação*. A passagem das antigas às novas formas de razão e liberdade nos remete à passagem entre *ser aí* e *ser para si*, afinal, ela envolve uma superação da relação de negação simples e desigual entre um ser e seu outro, em direção a um processo de assimilação e unidade com o outro. De toda forma, Marcuse aqui não se limita aos termos de Hegel. Pois o autor de *Eros e civilização* não via o desenvolvimento da cultura como uma sucessão de "formas de consciência, cada uma incorporando a verdade dos estágios anteriores, e cada uma contribuindo para a progressiva realização da Razão e da Liberdade" (BERNSTEIN, p.18). Apesar de a transformação da razão ser de fato possível, ela não é colocada em prática pela cultura que está posta. A sociedade de desempenho, apesar da grande produtividade, não aplica o progresso em uma supressão da dominação, mas, pelo contrário, só se mantém enquanto reprime as

suas possibilidades reais de realização da verdadeira razão e da verdadeira liberdade.

A leitura marcuseana de Hegel sugere que a razão humana vive um processo semelhante ao do *ser para si*. Nela, a razão é vista primeiramente como dominação das faculdades não racionais, dos objetos e dos outros seres autoconscientes. No entanto, a razão supera o próprio paradigma de liberdade como dominação, em um movimento análogo ao do *ser para si*, quando, no limite da intersubjetividade, passa dele para um paradigma de reconciliação, unidade entre o eu e o outro, autorrealização e desfrute – de negação, portanto, de sua forma prévia. A verdadeira razão, no entanto, não se realiza no estado dado de coisas, permanecendo como uma verdade que se opõe negativamente à forma como a realidade está dada. Segundo Marcuse, é apenas desse modo intelectual que Hegel via a liberdade verdadeira como algo já alcançado. Marcuse, no entanto, não se restringe a isso, e, em *Eros e civilização*, procura fazer com que seu pensamento crítico vá além das estruturas do *princípio de realidade*. Deste modo, sugerimos que o que Marcuse faz em *Eros e civilização* é radicalizar os termos propostos por Hegel numa inflexão materialista, reivindicando a efetividade dessa forma suprema de razão e liberdade na realidade social concreta.

Do trabalho alienado ao jogo: a possibilidade real de libertação da atividade humana

Tendo em vista o movimento de superação do *Logos de dominação* exposto na seção anterior, gostaríamos agora de realizar mais um teste de nossa hipótese de leitura. Trata-se de compreender o modo como Marcuse vê essa transformação da razão se tornando prática enquanto atividade humana. Para fazê-lo, partiremos de sua análise do trabalho alienado, atividade própria do *Logos de dominação*, para que possamos então expor a possibilidade de transformação do mesmo em jogo, atividade lúdica do *Logos de gratificação*. A ideia é que, com isso, torna-se evidente mais uma vez o paralelo dessas transformações com a dialética do *ser para si*.

Marcuse observa que o trabalho, como atividade essencialmente humana, se configurou, através do *Logos de dominação* como a atividade necessária para demolir a resistência imposta pela natureza, com a finalidade da superação da

escassez. No entanto, com o avanço exponencial da produtividade trazida pelo incremento da capacidade tecnológica na sociedade de desempenho, a finalidade passou a "recuar diante dos meios": se o objetivo da razão e sua repressão era a realização das capacidades humanas, esse objetivo parece ter sido deixado de lado num contexto no qual "o tempo dedicado ao trabalho alienado absorve o tempo para as necessidades individuais – e define as próprias necessidades" (idem, p.107). Contra isso, Marcuse advoga por uma transformação do trabalho em livre-jogo.

Para que se possa compreender a efetiva possibilidade de transformação do trabalho em livre-jogo, é interessante que nos voltemos ao argumento de Karl Marx a respeito da existência contraditória do tempo disponível, explicitado em *Grundrisse: manuscritos econômicos*. Segundo ele, como o capital expande a riqueza através da "apropriação de tempo de trabalho excedente", disto decorre que nele sejam empregados "todos os meios da arte e da ciência" com a finalidade de maximizar este tempo a ser apropriado (MARX, 2013, p.590-1). Isto significa que, em seu modo de proceder, o capital cria "meios para o tempo social disponível", de forma que o tempo de trabalho necessário para a satisfação das necessidades da sociedade como um todo decresce, em um processo que tem o potencial de transformar "o tempo de todos em tempo livre para o seu próprio desenvolvimento" (idem, ibidem). Desta forma, o desenvolvimento pode permitir uma menor quantidade de tempo para satisfazer as necessidades. Contudo, como é no tempo de trabalho excedente que se dá o acúmulo de capital, a "tendência é sempre, por um lado, de criar tempo disponível, por outro lado, de convertê-lo em trabalho excedente". O tempo livre que o desenvolvimento deveria criar não aparece, pois é transformado em mais tempo para ser explorado como mais-valia. A solução para superar essa contradição, defende Marx, é "que a própria massa de trabalhadores" se aproprie "do seu trabalho excedente", deixando de permitir que ocorra a "apropriação do trabalho excedente alheio" (idem, ibidem). O argumento é concluído pela explicitação de que, tendo sido realizada esta superação "o tempo disponível deixa de ter uma existência contraditória", e, não sendo mais administrado pelos interesses do capital, passa a ter como medida as "necessidades do indivíduo social", gerando um crescimento no tempo livre disponível a todos para a realização enquanto seres humanos (idem, ibidem). Assim, o "tempo de trabalho" deixaria de ser "a medida da riqueza", dando

lugar ao “tempo disponível’ como esta medida” (idem, ibidem). Do mesmo modo, Marcuse destaca que a libertação do tempo exige uma nova forma de administração do trabalho social.

Em um princípio de realidade governado pelo *Logos de gratificação*, o trabalho alienado que empregamos penosamente no suprimento das carências poderia tomar uma parte cada vez menor do nosso tempo. Para colocar à mostra essa outra realidade possível, porém, Marcuse precisa delinear melhor o *Logos de gratificação*, que ao *Logos de dominação* se opõe. O *Logos de dominação*, como foi mostrado, fundamenta-se primeiramente na subjugação das faculdades sensuais e apetitivas do ser humano, para subseqüentemente subjugar também a natureza que lhe é exterior. Por consequência, um *Logos de gratificação* deve ter como fundamento uma reconciliação de tais faculdades com a razão, que permita uma posterior reconciliação entre natureza humana e não-humana. Os termos para essas necessárias reconciliações, Marcuse os encontra no campo da estética, recorrendo a um trecho da *Estética*, de Hegel, onde a arte reverbera a lógica do *ser para si*, evocando a lógica tabu da gratificação:

[Na arte] o pensamento é materializado, e a matéria não é extrinsecamente determinada pelo pensamento, pois ela própria é livre, na medida em que o que é natural, sensual, afetivo, possui sua dimensão, propósito e harmonia em si mesmo. Enquanto a percepção e o sentimento são erguidos à universalidade do espírito, o pensamento não só renuncia à sua hostilidade contra a natureza, mas nesta se consente. Sentimento, alegria e prazer são sancionados e justificados, pelo que a natureza e a liberdade, sensualidade e razão, encontram em sua unidade o seu direito e gratificação (HEGEL apud MARCUSE, 2021, p.142)

Deixando de lado a oposição dominadora em relação à natureza e a sensualidade, a liberdade e a razão encontram suas verdadeiras realizações na unidade com seus opostos. Como ciência própria da cognição da sensibilidade, a Estética responde a lógica científico-tecnológica, indo além dela. No entanto, enquanto o *Logos de gratificação* se encerra apenas no campo da arte, seu potencial emancipatório continua indiferente ao modo de vida corrente de existência, no qual

a atividade humana é ainda subtraída pela alienação. Ou seja, o trabalho segue separado do prazer, as finalidades das atividades, o indivíduo da sociedade, e a humanidade da natureza. É necessário, deste modo, que o estético *Logos de gratificação* deixe de estar confinado ao campo da arte, e passe a constituir uma nova cultura, uma nova civilização, capaz de curar a ferida deixada pelo *princípio de desempenho*. Neste novo modo de existência, as carências e as necessidades seriam supridas com uma quantidade de trabalho alienado necessário cada vez maior.

O tempo, deste modo, se tornaria cada vez mais livre para ser preenchido pela atividade lúdica, um jogo livre das capacidades humanas com a finalidade da realização, gratificação e fruição plenas. A produtividade, "uma atitude existencial" própria do domínio do princípio de desempenho, deixaria de ser determinante sobre a vida e a organização social do trabalho como uma medida que avalia o sujeito "de acordo com a sua capacidade de realizar, aumentar e melhorar as coisas socialmente úteis" (MARCUSE, 2021, p.142). Desta forma, a produtividade revelaria um "outro conteúdo e outra relação com o princípio de prazer" e seria reorientada no sentido de "liberar tempo e energia para o livre jogo das faculdades humanas, fora dos domínios do trabalho alienado" (idem, *ibidem*). Esta reorientação da produtividade e do progresso não só se justifica em seu pensamento, como tem um papel fundamental na crítica que Marcuse faz da cultura. Afinal, segundo o autor:

Quanto mais completa for a alienação do trabalho, tanto maior é o potencial de liberdade; a automação total seria o ponto ótimo. É a esfera exterior ao trabalho que define a liberdade e a satisfação completa, e é a definição da existência humana de acordo com essa esfera que constitui a negação do princípio de desempenho. Essa negação anula a racionalidade da dominação e conscientemente desrealiza o mundo modelado por essa racionalidade redefinindo-o pela racionalidade da gratificação (idem, p.143–144)

Completada a alienação, a humanidade poderia então dispor de todo o seu tempo livre para a atividade lúdica, destinada à pura fruição das potencialidades humanas enquanto manifestação da verdadeira liberdade. A divisão do trabalho, enquanto "sistema de atividades inumanas, mecânicas e rotineiras", daria lugar a

uma organização do trabalho social que teria em vista “a economia de tempo e espaço para o desenvolvimento do indivíduo *fora* do mundo de trabalho inevitavelmente repressivo” (MARCUSE, 2021, p.150). O jogo, desta forma, emerge como novo princípio para a civilização, implicando “não só a transformação do trabalho, mas a sua completa subordinação à livre evolução das potencialidades do homem e da natureza” (idem, *ibidem*). Ele se distingue do trabalho por sua finalidade, e não pelo seu conteúdo. Enquanto o trabalho alienado “serve a fins estranhos a si próprio – nomeadamente os fins de autopreservação”; o jogo, por sua vez, teria como finalidade a gratificação instintiva, sendo marcado pela característica de ser gratificador em si mesmo (idem, *ibidem*). “O jogo está”, segundo Marcuse, “inteiramente sujeito ao princípio de prazer; o prazer está no próprio movimento na medida em que este ativa as zonas erotogênicas” (idem, p.187). A atividade humana assim já não tem mais como finalidade a demolição da resistência representada pelo outro, mas uma gratificação dada no encontro do *eu* com o outro, em cuja unidade ele está também junto de si.

Aqui também, portanto, que o *ser aí* passa ao *ser para si* em uma unidade resultante da superação da relação de negação simples com seu outro, e que o *Logos de dominação* passa para o *Logos de gratificação* através de uma fruição que substitui a dominação do outro, também o trabalho, para Marcuse, passa de um demolidor da resistência representada pelo outro para uma relação desfrute *junto* do outro. É aplicando a mesma lógica de superação da negação simples, em direção à unidade do *ser para si* que Marcuse propõe uma transformação radical do sentido da realização humana posta em atividade do trabalho ao jogo. O progresso do trabalho e sua produtividade culminam numa nova atividade que nega os princípios do anterior: produtividade e utilidade são postas de lado, dando lugar à efetivação das potencialidades da humanidade e da natureza enquanto critério de razoabilidade. Deste modo, o jogo é concebido como negação radical do *Logos de dominação* e do *princípio de desempenho*, pois, como princípio de civilização ele é “improdutivo e inútil”, anulando as “características repressivas e exploradoras do trabalho e do lazer” (idem, p.173). Simplesmente joga com a realidade, e com isso implica numa “transformação do trabalho” subordinada apenas “à livre evolução das potencialidades do homem e da natureza” (idem, *ibidem*).

Referências bibliográficas

BERNSTEIN, R. J. *Negativity: Theme and Variations*. In: *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. Londres: Macmillan Education LTD. pp.13-28. 1988.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Rio de Janeiro: Vozes. 2016.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, 6ª edição, tradução Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, LTC. 2021.

_____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

7. Pondo a matéria abaixo: a desconstrução do método analítico da metafísica da ciência da natureza de Kant e demonstração da insuficiência do conceito de matéria dali deduzido, numa observação feita por Hegel na Lógica



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-07>

Marco Antonio de Carvalho Bonetti¹

Introdução

Kant sentiu necessidade de escrever em 1786 os **Primeiros princípios metafísicos da ciência natural** para esclarecer como seria possível o sujeito do conhecimento ligar os pensamentos da matemática à doutrina dos corpos físicos. Na visão de Kant, sem a metafísica, as categorias transcendentais não teriam aplicação na ciência natural porque não são elas que constituem as leis do entendimento para explicar o mundo, mas somente dão suporte a esses conceitos derivados. Portanto, ele achava preciso desenvolver a priori ainda esses conceitos derivados, o que é justamente o papel da metafísica. Sem eles, a matemática é puro formalismo abstrato e não pode ser aproveitada pela física.

“Mas, para que se torne possível a aplicação da matemática à doutrina dos corpos, a qual só por ela se pode tornar ciência da natureza, importa apresentar primeiro os princípios da construção dos conceitos, que pertencem à possibilidade da matéria em geral; deverá, pois, pôr-se como fundamento uma análise completa do conceito de uma matéria em geral - o que é tarefa da filosofia pura, a qual, para este propósito, não se serve de quaisquer experiências particulares, mas unicamente do que ela encontra no conceito separado (se bem que empírico em si), em relação às intuições puras no espaço e no tempo (segundo leis que estão essencialmente ligadas ao conceito de natureza em geral); é, por consequência, uma verdadeira metafísica da natureza corpórea.”
(KANT: s/d)

¹ Pós-doutorado pelo programa de pós-graduação em Ciência da Informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Ibict-RJ. Email: marco_bonetti@id.uff.br

O transcendental só consegue deduzir predicados ontológicos, como o de substância ou o de causalidade, enquanto a metafísica tem de colocar como princípio da proposição um conceito empírico de um corpo, mesmo que esse corpo seja somente idealizado e não empírico mesmo. É um empírico presumido, idealizado, a partir de cuja pressuposição Kant deduz o que é a matéria para o entendimento numa dedução a priori. O que garante a validade desta dedução metafísica é que a sua metafísica não é, para Kant, um pensamento livre que depois se torna dogmático, mas sim uma analítica derivada da própria estrutura do sistema das categorias deduzidas na Crítica da razão pura, quando aplicadas à experiência sensível.

“Toda a verdadeira metafísica é tirada da própria essência da faculdade de pensar e de nenhum modo é inventada, lá porque não se vai buscar à experiência, mas contém as puras ações do pensar, por conseguinte, os conceitos e os princípios a priori que, antes de tudo, trazem o diverso das representações empíricas à união segundo uma lei, e assim ele pode tornar-se conhecimento empírico, ou seja, experiência. Pelo que esses físicos matemáticos não puderam prescindir dos princípios metafísicos e, entre estes, também daqueles que tornam o conceito do seu objeto próprio, a matéria, susceptível da aplicação a priori à experiência externa, como o conceito de movimento, de preenchimento do espaço, da inércia, etc.” (Idem: *ibidem*)

Como uma espécie de base para encontrar estes conceitos derivados está uma prova fundamental, que é a prova a respeito do que é a matéria. Esse é o tema fundamenal da obra, conforme o próprio Kant, construir um conceito de matéria. A obra foi dividida em quatro partes **feronomia**(1), abstração do corpo do móvel e sua representação apenas como quantum de movimento de um corpo ideal; a **dinâmica**(2), consideração da matéria do móvel enquanto enche um espaço, resiste e penetra com seu esforço e movimento um certo espaço vazio; a **mecânica**(3), o corpo com massa e força motriz, seu encontro com objetos e suas transmissões de

forças através de choques e contatos, regulados por meio das três leis de Newton²; e a **fenomenologia**(4), retomada dos três tópicos anteriores quando se coloca frente a eles um sujeito de observação, de modo que a fenomenologia nada mais é que a matéria, na medida em que pode ser objeto da experiência desse sujeito. A construção da matéria é o tema da segunda parte, a dinâmica.

O presente artigo tem por objetivo explicar que essa construção da matéria por Kant, na maneira como ele a deduziu na sua dinâmica metafísica, foi objeto de violenta crítica na Lógica de Hegel, numa observação em que lançou um ataque feroz que desintegra essa noção de matéria encontrada por Kant a partir das contradições que a própria dedução da matéria kantiana contém em si. O ponto da obra de Hegel onde foi feita essa destruição foi uma observação no último tópico da primeira seção da Lógica do Ser, a Qualidade, com o título: "A construção kantiana da matéria a partir da força atrativa e repulsiva". (HEGEL: 2016, págs. 185-192)

Com esta observação, Hegel, primeiro, põe abaixo o conceito de matéria de Kant que envolve noções de atração e repulsão, apresentadas por Kant, na visão de Hegel, de maneira equivocada. Depois Hegel traz para a lógica uma discussão da física e da metafísica da natureza, ou seja, de ciências menos gerais, mais distantes dos fundamentos lógicos. Nestas, **atração e repulsão** foram definidas como **forças** encontradas a partir de dedução, a origem do erro kantiano na visão de Hegel. Na física se chegou a isso pelo método a posteriori em **experiências empíricas**. Na metafísica kantiana, pela **análise de abstrações formais**. Demonstrar o erro de Kant, mas também o erro ainda maior da física, esse é o tema da observação. Hegel propõe **consertar este equívoco** demonstrando que **atração e repulsão são categorias lógicas**, que **devem ser deduzidas de forma imanente a partir do desenvolvimento lógico das categorias** sem as determinações mais particulares que seu uso posterior já implicam, a única maneira de evitar os erros de aplicação delas à análise da matéria. Essa dedução imanente das categorias de atração e repulsão é justamente o conteúdo do terceiro capítulo da Qualidade, o do Ser-para-si, o qual é finalizado

² Primeira lei da mecânica. - Em todas as modificações da natureza corporal, a quantidade da matéria permanece a mesma no conjunto, sem aumento e diminuição; Segunda lei da mecânica. - Toda a mudança da matéria tem uma causa externa; Terceira lei da dinâmica. - Em toda a comunicação do movimento, a ação é sempre igual à reação.

com a observação.

A partir dessa correção, recuperar a discussão sobre atração e repulsão para a lógica, Hegel pretende **combater** ainda **dois desdobramentos ruins** inspirados na perspectiva de Kant, que trabalhou a matéria e as forças atrativa e repulsiva na esfera metafísica. Os dois desdobramentos são, primeiro, o fato de **os românticos alemães** terem se inspirado nessa metafísica de Kant, embora tenham se apropriado dela em termos absolutos. A causa dessa inspiração é que, em Kant, já houve uma 'tentativa do conceito', diz Hegel, embora ele não tenha levado seu desenvolvimento até as devidas últimas consequências. Esse ímpeto romântico, porém, não desembocaria num bom resultado. Hegel diz que os **filósofos da natureza** foram ainda mais arbitrários do que Kant porque denominaram construir, um "**raciocínio ainda mais raso e a mistura mais sem fundamento de uma imaginação arbitrária e uma reflexão sem pensamento** – que empregou, especialmente, os assim chamados fatores da força atrativa e da força repulsiva e os apresentou em todo lugar" (HEGEL, 2016, 187).

O segundo problema para Hegel foi o surgimento de uma **física** que toma a construção da matéria kantiana por um início filofísico e uma base, o que não admira porque esse era justamente o propósito de Kant, oferecer uma metafísica que justificasse a matematização da física.

Hegel chama a atenção em sua observação que a discussão sobre a matéria sensível, o espaço e suas determinações, não são objeto próprio da lógica, antes pertencem à filosofia da natureza. Mas justamente é a falta de um suporte da lógica que prejudicou a discussão sobre a matéria na filosofia da natureza kantiana. Por isso, vai tratar desse problema na Lógica, porque só nela repulsão e atração são categorias que estão no fundamento das determinações puras do uno e do múltiplo e de suas relações recíprocas, as quais, em sua forma pura, seriam a única maneira de entender a construção da matéria, depois, na filosofia da natureza, sem cometer equívocos. Vamos tratar do tema em três passos.

Vamos discutir, em **primeiro** lugar, o método utilizado por Kant tanto nas críticas quanto nas metafísicas, e o problema desse método que reside em estabelecer ligações entre o mundo e explicações do mundo criadas no âmbito do entendimento. Em **segundo** lugar vamos ver que esse defeito está presente tanto no

que Kant chamou transcendental quanto no que chamou metafísica e vamos deixar mais claro em que consiste a diferença.

Em **terceiro** lugar, vamos discutir os enganos surgidos a partir desse posicionamento metodológico no capítulo da dinâmica, da metafísica das ciências naturais. Por pensar atração e repulsão numa perspectiva metafísica totalmente formal mas que já presuppõe um objeto dado, mesmo que abstrato, procedimento que Kant denominou metafísica, ele cometeria erros na análise da atração e repulsão, por considerar os dois como conceitos derivados e não como categorias lógicas. Erra ao falar em construção da matéria, erra com as conclusões a que chega, acerta em certa medida ao desautorizar a matemática a pensar numericamente a matéria e ao exigir dela uma metafísica anterior à matematização da física, mas erra, no mesmo lance, ao pensar as dimensões da matéria em quatro aspectos isolados (feronomia, dinâmica, mecânica e fenomenologia), e erra ao não perceber a verdadeira natureza da relação entre atração e repulsão em situações como a das forças cujo centro de atração está fora da própria matéria, como na atração gravitacional ou das forças centrífuga e centrípeta. Esse é o núcleo da passagem da observação pela qual nos guiamos.

Este trabalho foi apresentado por ocasião da reunião VI Leituras da Lógica de Hegel, evento on-line realizado entre 25 e 26 de maio de 2022.

1 – O problema de fundo da produção de conhecimento pelo entendimento, como fez Kant, é o problema metodológico

Kant deduz em sua metafísica das ciências da natureza que a matéria é o resultado da atuação de duas forças, repulsão e atração, que seriam forças autosubsistentes e independentes. Atração forma o sólido como uma coisa só, e repulsão recheia seu interior com átomos deixando para fora de sua superfície o contato com outras matérias ou com o vazio. Essa explicação, de que matéria é resultado da atuação de forças é um pensamento que o entendimento cria e liga a fenômenos observados na intuição, sendo capaz de explicar o que está em atuação numa barra de ferro que se põe para a experiência de um sujeito. Mais o que isso ainda, atração, repulsão e matéria se colocam como categorias derivadas a priori

sem as quais não seria nem mesmo possível ter a experiência de perceber um sólido. Constitui portanto uma típica dedução categórica, mecanismo defendido por Kant como necessário para viver qualquer experiência e gerar conhecimento objetivo.

O primeiro ponto que vamos elucidar é a deficiência deste método sintético, por intermédio do qual o entendimento liga pensamentos às experiências, apoiados na maneira como o criticou Hegel. No desenvolvimento da **Fenomenologia do Espírito**, onde Hegel apresenta numa escalada crescente de complexidade a busca pelo conhecimento, 'força e entendimento' estão somente no terceiro degrau de elevação da consciência, numa escada que conta com patamares mais elevados. Trata-se de uma perspectiva muito pouco desenvolvida, onde a contraposição sujeito-objeto, por exemplo, ainda não foi superada. Um saber mais próximo do conhecimento absoluto depende do salto para outros patamares da consciência, chamados por Hegel de consciência-de-si, razão e espírito.

Quando o entendimento pensa o mundo como um lugar de atuação de forças, este pensamento só pode ser ligado ao mundo que tenta explicar. De um lado, o entendimento oferece ao sujeito a priori categorias como quantidade, qualidade, relação e modalidade, de outro, a matéria oferece um conteúdo à intuição sensível, um conteúdo para nossa percepção de tempo e espaço. Tratar este conteúdo como uma matéria resultante de forças é uma explicação que se liga ao fenômeno.

O entendimento liga categorias ao dado. Percebe a matéria que se torna objeto para sua intuição sensível, e deduz que ela deve ser o resultado da atuação de duas forças, atração e repulsão, firmemente uma contraposta à outra. A atração torna a matéria um objeto uno, e a repulsão faz com que essa matéria encha um espaço onde não se deixa penetrar por outros objetos. O resultado das duas é um corpo sólido. Para explicar a maneira como o objeto aparece para o entendimento em sua sensibilidade, Kant usa o método analítico.

Surgem daí dois problemas. O primeiro é que, se tivesse utilizado o mesmo método analítico da dialética transcendental presente na Crítica da razão pura, ou seja, questionado se a matéria atua tanto no átomo quanto no vazio por meio das forças de atração ou repulsão, comprovaria as duas hipóteses e desembocaria numa antinomia, em que tanto a necessidade da atração quanto a da repulsão podem ser afirmadas e comprovadas através de argumentos. Mas Kant evita a antinomia, com

o subterfúgio de as apresentar como duas forças separadas. Entende atração e repulsão como forças totalmente independentes. Vamos voltar adiante a este tema.

O segundo problema é que Kant descreve a matéria como o ponto de encontro das duas forças, sem explicar a origem de nenhuma das três, nem das duas forças, visto que são simplesmente observadas em ação na matéria, nem da matéria, que poderia ser vista como resultado da ação das forças, mas é apresentada como origem da descoberta daquelas. Portanto, o método de Kant só faz ligar. "Se diz que a matéria tem as forças dentro de si, então por essa unidade delas se entende uma ligação" (HEGEL, 2016, 186).

Ora. O grande questionamento de Hegel contra Kant é que esse método de ligação não dialético só produz um conhecimento finito e limitado. A ligação permanece uma ponte arbitrária lançada de um lado, o conceito subjetivo abstrato, ao outro, o objeto: "... não se admite nada que faça a mediação ou lance a ponte sobre o abismo que separa mente e mundo" (TAYLOR: 2014, 102). Isso não significa que Kant não descobriu nada, mas significa que não levou à altura necessária suas descobertas, tendo ficado somente nos primeiros passos.

2 – A metafísica de Kant

A epistemologia de Kant principia por um despertar do sono dogmático do racionalismo, despertar que ele credita ao empirismo de David Hume, mas sua solução transcendental e metafísica se contrapõe também ao próprio empirismo céptico humeano, contra o qual sua aversão é clara.

"Ciência genuína só pode chamar-se aquela cuja certeza é apodíctica; conhecimento que unicamente pode conter certeza empírica, só impropriamente se pode chamar saber. A totalidade do conhecimento que é sistemático pode já, por isso, chamar-se ciência e até mesmo ciência racional, se a conexão do conhecimento neste sistema constituir uma concatenação de razões e de consequências. Mas se, por fim, estas razões ou princípios são nela apenas empíricos, como, por exemplo, na química, e se as leis, em virtude das quais se explicam, mediante a razão, os fatos dados, são simplesmente leis de experiência, não comportam então nenhuma consciência da sua necessidade

(não são apodicticamente certas) e, por isso, a totalidade não merece, em sentido estrito, o nome de ciência; pelo que a química se devia chamar antes arte sistemática, e não ciência." (KANT, s/d)

A metafísica da natureza é sua estratégia para resguardar para a física um território de ciência genuína, ou seja, uma demonstração de modo a priori que explique porque se pode aplicar a matemática para previsão do comportamento da matéria, autorizando a construção de um saber apodítico capaz de prever com regularidade o comportamento do mundo físico. Para tanto, tinha de dar respostas aos questionamentos do empirismo mas sem cair no ceticismo empirista.

O surgimento dos **Primeiros princípios metafísicos da ciência natural (1786)** ocorreu cinco anos depois da Crítica da razão pura, ou seja, já no chamado período crítico. Porém antes das demais críticas, Crítica da razão prática de 1788 e Crítica da faculdade de julgar de 1790. A importância deste pequeno texto pode ser atestada pelo que disse o próprio Kant, que faz referência a ele na introdução da segunda edição da Crítica da razão pura, de 1787: a Metafísica da Natureza deverá "conter uma matéria incomparavelmente mais rica... Por mais completa que tenha sido na Crítica a exposição de todos os princípios que servem de base ao sistema, o desenvolvimento deste exige que também se esteja de posse de todos os conceitos derivados, impossíveis de enumerar a priori e que é necessário investigar um por um" (KANT, 2018: 10)

O metafísico, em Kant, é um saber a priori, porém mais determinado que o transcendental, porque não só faz uso do que se descobriu na análise transcendental mas também já se move na direção da coisa em si, já está mais próximo dela. Tenta pressenti-la e levar em conta sua projeção sobre a intuição sensível, apesar de ser uma aproximação que nunca chega, o que Hegel denominaria mau infinito.

É na metafísica da natureza que Kant expõe atração e repulsão como conceitos derivados, ou seja, conceitos encontrados a partir de deduções analíticas que levam em consideração a própria experiência, ou seja, não só categorias deduzidas totalmente à priori a partir da razão, mas também outros conceitos que só são possíveis deduzir na medida em que se pressupõe uma síntese das categorias com objetos, mesmo que apenas formais, hipotéticos. Portanto, atração e repulsão

não são vistos por Kant como categorias do entendimento. As categorias se reduzem na obra do autor a quatro tríades sob os rótulos de: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Atração e repulsão são vistas como conceitos derivados das categorias, por exemplo, da categoria de causalidade, no âmbito da relação. Repulsão da matéria seria a causa que impede outro corpo de ocupar seu espaço, e que pode ser observado em toda a matéria, portanto, com objetividade. As críticas oferecem conceitos mais fundamentais utilizados pela metafísica, que expõe esses conceitos derivados.

A relação da crítica com a metafísica é explicitada na introdução da Crítica da faculdade de juízo. Ali, Kant diz que um "princípio transcendental é aquele pelo qual é representada a priori a condição universal, sob a qual apenas as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se metafísico, se representa a priori a condição, sob a qual somente os objetos cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados a priori. Assim é transcendental o princípio do conhecimento dos corpos como substância e como substâncias suscetíveis de mudança, se com isso se quer dizer que a sua mudança tem de ter uma causa; É porém metafísico, se com isso se significar que a sua mudança tem de ter uma causa exterior. A razão é que, no primeiro caso, para se conhecer a proposição a priori, o corpo só pode ser pensado mediante predicados ontológicos, por exemplo, como substância; porém no segundo, o conceito empírico de um corpo tem de ser colocado como princípio dessa proposição, embora então possa ser compreendido completamente a priori que o último predicado convém ao corpo." (KANT: 2022, 25-26)

Cabe, portanto, também à metafísica, no sentido kantiano, a crítica vista à pouco, que se aplica ao transcendental, porque ambas as perspectivas retiram para além do que é dado ao homem conhecer tanto a coisa em si que determina o objeto e os fenômenos da experiência quanto a unidade da apercepção que não deixa de ser também uma coisa em si que tenta ligar seus pensamentos subjetivos a objetos da experiência. Ambas tentam ligar um saber subjetivo a coisas, conforme poderemos verificar na própria análise dos conceitos derivados de atração e repulsão, desembocando assim em pares antitéticos finitos – o mau infinito.

Esta ligação é a parcela do empirismo, mesmo que um empirismo só pressuposto, formal, abstraído e à priori, que acompanha Kant pois, embora para ele o conhecimento não nasça da experiência, ele nasce com a experiência: "procurar-se na experiência, senão o princípio da sua possibilidade, pelo menos as causas ocasionais da sua produção; com efeito, as impressões dos sentidos dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência. Esta última contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a matéria para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa forma para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos." (KANT, 2018, B 119)

Quem tem a capacidade de ligar numa síntese matéria e forma é unicamente o sujeito, a unidade da apercepção, se fazendo valer de suas capacidades a priori oferecidas pelo entendimento e pela intuição. Esta precedência é o cerne do pensamento de Kant: "que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objecto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objectos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um acto da sua espontaneidade." (Idem: B 68) A colocação da unidade da apercepção acima da ligação.

Kant diz que "A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objectos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano. " (Idem: B 135)

Deste modo Kant chegou perto de pensar a razão de um modo superior à subjetividade. "Sempre será destacada como digna de admiração a maneira como a filosofia kantiana conheceu, certamente, aquela relação do pensar com o ser aí sensível na qual se deteve como numa relação apenas relativa do mero fenômeno, e

reconheceu e enunciou muito bem a unidade mais elevada de ambos na ideia em geral e, por exemplo, na ideia de um entendimento intuitivo, mas ficou parada naquela relação relativa e na afirmação de que o conceito está e permanece pura e simplesmente separado da realidade" (HEGEL, 2018, 53)

Ou seja, Kant recuou frente ao caminho especulativo que a descoberta desta unidade superior poderia ter levado seu pensamento. Recuou para não tirar os pés de algo que tinha por sólido. "Kant tinha um princípio mais elevado na síntese a priori do conceito, na qual se podia conhecer a duplicidade na unidade, ou seja, aquilo que é exigido para a verdade, mas a matéria sensível, o múltiplo da intuição, era para ele demasiadamente poderoso para que ele pudesse se afastar dele e chegar à consideração eu conceito e das categorias em si e para si e a um filosofar especulativo"(idem: 55)

Apresentado o problema da ligação do método kantiano, percebe-se que este problema ocorre tanto na perspectiva da teoria do conhecimento transcendental quanto também no que Kant chamou de metafísica. Sendo que foi nessa parte de seu sistema que ele analisou tanto a matéria quanto as forças pelo entendimento, com a finalidade de autorizar a matemática a calcular o mundo da física.

3 - Crítica à metafísica da natureza de Kant

O desenvolvimento desses conceitos de força e matéria são o conteúdo da segunda parte dos **Primeiros princípios metafísicos da ciência natural (1786)**, a **dinâmica**(2), consideração da matéria do móvel enquanto enche um espaço, resiste e penetra com seu esforço e movimento um certo espaço vazio. Atração e repulsão aparecem ali e são apresentadas como forças de construção da matéria para que ela encha o espaço. Passamos à exposição de Hegel em sua observação, onde critica o capítulo dedicado à dinâmica por Kant.

a) O primeiro ponto criticado por Hegel na exposição de atração e repulsão por Kant, é ele ter dado o nome de **construção do conceito de matéria** à análise que deduz essas duas forças. No término do capítulo a respeito da Dinâmica, Kant faz uma espécie de síntese de onde chegou. "Isto é tudo o que a metafísica pode proporcionar em vista da **construção do conceito de matéria**, por consequência, em prol da

aplicação da matemática à ciência natural, no tocante às propriedades por meio das quais a matéria enche um espaço em medida determinada; a saber, considerar estas propriedades como dinâmicas e não como posições originárias incondicionadas, como decerto as postularia um método puramente matemático." (KANT: s/d)

Para Hegel, Kant não deveria ter usado o nome construção, porque o procedimento kantiano de deduzir as forças a partir da matéria é somente uma espécie de reflexão analítica e não construtiva, especulativa. O problema é que, na análise de Kant, a matéria já está pressuposta, mesmo que formalmente. Não é construída. Daí resulta que "no fundo o procedimento de Kant é analítico, não construtivo. Ele pressupõe a representação da matéria e pergunta, então, quais forças pertencem a ela, a fim de obter suas determinações pressupostas." (HEGEL: 2016, 187) É um problema de precedência. Não se pode chamar construção a dedução de forças que se observa no que já se dá como construído.

Podemos abstrair o processo de construção de uma casa depois que ela já está erguida. Mas a diferença da precedência é que também é possível abstrair o processo de construção da casa antes de ela estar construída. No que diz respeito à matéria, não é possível prever atração e repulsão antes de ter a experiência da matéria. Por isso o método analítico não é capaz de saber de onde vem esse fundamento a não ser que ele se renda ao empirismo, concessão que Kant não faria nunca. O mais próximo do empirismo a que ele chega em sua epistemologia é a possibilidade de abstrair a priori a presença de uma matéria empírica. Justamente o papel de sua metafísica. Somente um método que partiu do ser e de suas seguidas derivações dialéticas vai poder demonstrar a construção a priori de uma maneira concreta. Hegel encontrou as forças atrativa e repulsiva na relação entre Uno e Múltiplo do ser-para-si. E delas mostrou como a matéria se constrói: "a partir delas a matéria deveria emergir" (HEGEL: 1997, 67)

Parece ecoar neste ponto da crítica hegeliana uma nova aparição da mesma armadilha em que Kant teria caído quando determinou, a partir do objeto, a coisa em si. "Hegel com frequência protestará que a ideia kantiana da coisa em si é incoerente, porque o filósofo usa esse termo para posicionar fora do alcance de sua mente algo que, ao mesmo tempo, não pode estar fora do alcance dela, já que ele a está posicionando." (TAYLOR: 2014, 102) No caso das forças, Kant "inicialmente, percebe

determinações no fenômeno, agora as coloca no fundamento"(HEGEL: 2016, 187) É a mesma inversão.

Se as forças constituem a matéria, poder-se-ia perguntar então: que são as forças de atração e repulsão? De onde se originam? A resposta kantiana seria que, no que é dado ao homem conhecer, forças são percebidas na análise da matéria, mas o que elas são em si não é possível saber. Na filosofia da natureza a resposta de Hegel é bem outra. Não há elementos no método analítico de Kant para fugir desta impotência do entendimento que só pretende ligar pensamentos finitos a coisas finitas.

As forças se tornam rótulos vazios tanto quanto a coisa em si: "A coisa em si é o mesmo que aquele absoluto, do qual não se sabe nada senão que nele tudo é um. Portanto, sabe-se muito bem o que há nessas coisas em si, como tais, elas nada mais são do que abstrações sem verdade, vazias" (idem: 126)

No livro da doutrina da essência da Lógica, Hegel define esse tipo de conhecimento como modos formais de explicação a partir de fundamentos tautológicos. Diz ele:

"Se se pergunta que tipo de força é a força atrativa, então a resposta é que ela é a força que faz com que a Terra se mova em torno do Sol; quer dizer, ela tem o mesmo conteúdo que o ser aí, do qual ela deve ser fundamento... é a base idêntica do fundamento e do fundamentado" (HEGEL: 2017, 109)

b) Hegel passa então a criticar as **conclusões** de Kant. No subtítulo "Corolário geral da dinâmica", Kant afirma que "Se olharmos retrospectivamente para todas as questões tratadas na dinâmica, observaremos que aí se estudou integralmente, na medida em que isso interessa a uma dinâmica metafísica: em primeiro lugar, o real no espaço (chamado também o sólido), na repleção do mesmo pela força de repulsão; em segundo lugar, o que relativamente a esse real, objeto genuíno da nossa percepção exterior, é negativo, a saber, a força de atração, sem a qual, tanto quanto dela depende, todo o espaço seria penetrado e, por conseguinte, o sólido inteiramente aniquilado; em terceiro lugar, a limitação da primeira força pela segunda e a determinação, daí resultante, do grau de repleção do espaço, por conseguinte, a qualidade da matéria sob os títulos de realidade, negação e limitação." (Kant: s/d)

Segundo Kant, o caminho de descoberta da repulsão é que representamos a matéria como impenetrável, seguindo o que se percebe por meio do tato. Já a atração, ela só é deduzida depois porque sem ela não poderia existir matéria alguma. Consequência: “a repulsão seria pensada, portanto, desde logo, no conceito de matéria, porque ela seria dada imediatamente com isso; a atração, pelo contrário seria acrescentada à mesma por silogismos” (HEGEL, 2016: 187)

Hegel vai atacar esta estratégia trazendo à tona diversas contradições que resultariam de sua aceitação. Seria possível, por exemplo, deduzir a força de atração também positivamente a partir da percepção do fenômeno. “A física explicativa exige para o dilacerar de um corpo, uma força que seja mais forte que a atração das partes do mesmo uma para a outra”. (idem: 188) Ou seja, a atração neste caso é uma força positiva que tem de ser quebrada. Isso vai contra a conclusão kantiana que associou atração com o negativo na categoria da qualidade. Kant despreza, portanto, uma série de marcas do real, como a continuidade ou a coesão, a fim de preservar a estrutura de suas categorias.

Por culpa dessa análise que somente liga: “Kant observa adicionalmente que igualmente a força atrativa, com efeito, pertenceria ao conceito de matéria, embora ela não esteja contida nela”. Isso não faz sentido, diz Hegel, “pois uma determinação que pertence ao conceito de uma Coisa precisa estar contida verdadeiramente nele” (HEGEL, 2016: 188) Fica claro mais uma vez o contorcionismo das ligações arbitrárias que têm por fim fugir da antinomia em que o pensamento que liga sempre cai, e justificar as categorias kantianas, que Hegel tem por totalmente arbitrárias.

c) Antes de aprofundar os detalhes da crítica, Hegel faz porém **um elogio** a Kant, atribui a ele o mérito de “conhecer a matéria a partir dessas duas determinações contrapostas como suas forças fundamentais”, combatendo a visão puramente mecânica da física empírica que “transforma em algo exterior a determinação contraposta, a relação de matéria dentro de si ou de várias matérias reciprocamente, que de novo são vistas como uno peculiares” (idem: ibidem). Essa perspectiva da física empírica, como o próprio Kant diz, não quer conceber as forças de outra maneira a não ser o de forças moventes como apenas por pressão e impulso, portanto apenas influências vindas de fora.

A física entendia a força como uma exterioridade e pressupõe o movimento sempre como externamente presente na matéria e não pensa em apreendê-la como algo interno. Na física, o interno é visto como imóvel e inerte. "Este ponto de vista tem diante de si apenas a mecânica comum, não o movimento imanente e livre." (idem: *ibidem*)

A física, portanto, restringia a análise da matéria aos problemas da feronomia, do movimento de corpos ideais em eixos cartesianos e suas equações, e da mecânica, as forças concentradas nos corpos atuando externamente umas contra as outras. A grande inovação de Kant foi ampliar a discussão da matéria para a dinâmica também no caso dos sólidos, a única maneira de justificar todos os corpos enquanto massas no espaço, apresentando o processo pelo qual a matéria preenche o espaço.

d) A introdução da dimensão dinâmica da matéria, é o lado bom do pensamento de Kant. O fato de não perceber que cada uma dessas abordagens é simplesmente uma representação de algo mais fundamental, é o ruim. No lado bom, diz Hegel, "Considero essas determinações ulteriores da diferença como Kant as indica". No ruim, "foi nula a diferença autosubsistente de ambas essas forças". (HEGEL, 2016: 189) A diferença que as contradições analíticas criam se encontram ocultadas e, portanto, não são resolvidas.

Hegel vai então explicitá-las. Kant "determina a força atrativa como uma força penetrante pela qual uma matéria pode fazer efeito imediatamente nas partes das outras também para além da superfície do contato, a força repulsiva, pelo contrário, como uma força de superfície, pela qual matérias podem fazer efeito uma à outra apenas na superfície em comum do contato." (Idem: *ibidem*)

Assim, o sol pode atrair a Terra de longe, mas não pode empurrá-la, repeli-la a não ser que se chocasse contra ela.

O resultado é uma estranha constatação: "Kant assume a determinação que pela força de atração, a matéria apenas ocupa um espaço, sem preenchê-lo" o que se deduz porque "a matéria, pela força de atração, não preenche o espaço na medida em que nenhuma matéria, que esteja no meio, poria limites a ela". (idem: *ibidem*) O papel de preencher sem oposição de um outro seria da força repulsiva.

Mas isso é exatamente o oposto do que ocorre se pensarmos as mesmas forças em atuação dentro de um corpo, atuando entre os inúmeros átomos de um mesmo sólido. Os átomos são exteriores uns aos outros, portanto não pode existir uma força de repulsão que os perpassasse preenchendo o espaço do todo sem limitação. Só em sua última camada, a força de repulsão pode ser vista como uma força só irradiadora, que determina a superfície rígida do sólido, mas dentro do sólido, ela não pode ser vista assim pois a força que só deveria se manifestar na superfície também se manifesta por dentro, porque os átomos fazem limite uns aos outros, no que deveria ser apenas a esfera da atração, caso contrário toda matéria implodiria.

Hegel lança perguntas em relação a essa situação do sólido e da atração gravitacional que explicitam as contradições da visão de Kant e que impedem explicar por meio das duas forças, por exemplo, como um corpo constituiria seu centro gravitacional de atração no interior de toda a sua massa:

“um átomo influenciaria, com efeito, um outro, mas um terceiro, mais distante, entre o qual o primeiro que atrai se encontraria do outro, inicialmente entraria na esfera de atração mais próximo daquele que está entre eles, portanto, o primeiro não exerceria um efeito imediato simples no terceiro; de modo que surgiria igualmente um efetuar (influenciar) mediado para a força atrativa como para a repulsiva”;

“o penetrar verdadeiro da força atrativa precisaria consistir apenas no fato de que todas as partes da matéria se atrairiam em si e para si, porém, não seria o caso de que uma certa quantia se comportasse passivamente e apenas um átomo ativamente”;

“imediatamente, ou com respeito à própria força repulsiva, precisa ser observado que, no lugar indicado, ocorrem partes que se tocam, portanto, uma solidez e continuidade de uma matéria pronta que não permite um repelir que a perpassa... as partes que se tocam se tocam apenas na medida em que elas ainda se mantêm uma fora da outra, então a força repulsiva não está justamente por isso, meramente na superfície da matéria, mas dentro da esfera que deveria ser apenas esfera de atração”. (Idem: ibidem)

A mesma força de repulsão que não atua no espaço vazio entre Sol e Terra contida pela força de atração, atua no espaço vazio interior de uma barra de ferro na medida em que o preenche, também sob contenção da força de atração. Assim preenche o espaço, ou seja, atua também no vazio interno, na forma da repleção do espaço, o preenchimento de seu vazio interior por átomos. Mas isso deveria ser ser uma característica da força oposta.

Mesmo que se considere a situação interna da repulsão isoladamente, ou seja de uma "repulsão como tais que não se repelem", não se tira nada de novo dessa análise tautológica. "Segue-se, portanto, de modo inteiramente tautológico que aí onde o não ser da repulsão está assumido, não pode acontecer repulsão alguma. Disso não se segue nada ulterior para uma determinação da força repulsiva." (Idem: 190)

Apesar da insuficiência do pensamento de Kant, Hegel diz que ele chegou perto de acertar. Quando pensa a força atrativa como aquela pela qual a matéria apenas ocupa um espaço sem preenchê-lo, já que ela pode fazer efeito através do espaço vazio, quem assume então o papel negativo, de impedir que toda matéria se junte num corpo só é a repulsão, ou seja, fazendo com que os corpos se mantenham afastados uns dos outros também através do espaço vazio. Não existisse essa força o sol nos engoliria.

"Kant encontra inconscientemente aquilo o que está na natureza da Coisa, quando ele atribui à força atratora justamente aquilo o que ele, conforme a primeira determinação, atribuiu à força contraposta". Porém Kant não percebeu essa importante descoberta dialética porque "estava ocupado com o fixar das diferenças de ambas as forças", e nem percebeu que "uma passou para a outra". (Idem: 191)

Hegel resumiu sua visão na exposição de atração e repulsão da seguinte maneira: "... cada uma é, mediante a outra; a autossubsistência delas consiste em elas estarem postas nessa mediação como um outro determinar de uma para outra. - A repulsão enquanto o por dos múltiplos, a atração enquanto o por do uno, essa, ao mesmo tempo, enquanto negação dos múltiplos e aquela enquanto negação da idealidade dos mesmos dentro do uno, - que também a atração é atração apenas mediante a repulsão, assim como a repulsão é repulsão mediante a atração." (idem: 182)

O que faltou a Kant foi perceber que “na medida em que se fala de forças, pelas quais matérias diversas fazem efeito uma na outra e se movem, isso é algo totalmente diferente do que a determinação e a relação que elas deveriam ter como momentos da matéria.” (idem: 191)

O próprio Kant num certo sentido reconhece essa distinção, quando diz que há uma diferença entre a separação dos átomos de um sólido no aspecto da química (quando a força que separa os átomos parece vir do próprio interior do sólido mesmo) e no da física (quando a força que separa os átomos é uma força exterior, como a de um prego penetrando o sólido com uma força exterior que se aplica sobre ele, ou de uma alavanca), porém não aprofunda o que seria essa divisão.

“A ação que os corpos em movimento exercem uns sobre os outros em virtude da comunicação do seu movimento chama-se mecânica; a (ação) das matérias que mesmo quando em repouso modificam a conexão das suas partes mutuamente, pelas suas próprias forças, diz-se química. Esta influência química chama-se dissolução, enquanto tem por efeito a separação das partes de uma matéria (diferente da divisão mecânica, por exemplo, a que se dá por meio de um calço, que se põe entre as partes de uma matéria, e é inteiramente diversa de uma divisão química, porque o calço não age em virtude da força própria), mas a ação que tem por efeito separar duas matérias entre si dissolvidas é a decomposição.”
(KANT: s/d)

e) O último exemplo dado por Hegel como argumento crítico, é a relação das **forças centrípeta e centrífuga**. Nelas “está fixado um centro com o qual os outros unos se relacionam como uno que não são para si”. Para se entender o salto qualitativo que a análise de Hegel dá nesse ponto, para abranger esse exemplo, é preciso fazer referência ao desenvolvimento completo que Hegel realiza a respeito da matéria na Filosofia da Natureza.

“A matéria sustém-se diante de sua identidade consigo, pelo momento de sua negatividade, de sua singularização abstrata: a repulsão da matéria. É igualmente essencial – porque esses diferentes são uma e a mesma coisa – a unidade negativa desse ser-para-si fora-um-do-outro-essente; a matéria com

isso é contínua – sua atração. A matéria é inseparavelmente ambos e unidade negativa deles, é singularidade mas é singularidade ideal, ponto central – a gravidade... A matéria é pois, antes de tudo, essencialmente pesada mesmo; e não se trata de uma propriedade externa, e também dela separável. O peso constitui a substancialidade da matéria; essa mesma é tender para o ponto central... esse tender para o mesmo é imanente à matéria". (HEGEL: 1997, 68)

Ocorre aqui algo impossível de alcançar pelo método analítico, a matéria colocar a partir de si, fora de si, seu ponto de atração. Para Kant, a esfera da dinâmica cuida das relações de força internas da matéria, e é a mecânica quem deve cuidar das externas. Portanto, atração e repulsão são temas da dinâmica, mas peso e gravidade da mecânica. Em Hegel todas são forças devem ser analisadas num contínuo dialético o qual já apela inclusive a outros níveis lógicos de complexidade ainda maior do que o do ser. O ponto central não é um ponto da matéria, mas a matéria tem "um tender para o mesmo" de maneira imanente. Entretanto, nesse grau de complexidade, já não estamos mais simplesmente no nível lógico da atração. É nessa perspectiva que Hegel diz que "A gravidade é para distinguir-se essencialmente de mera atração. Esta é somente em geral o supressumir do ser-fora-do-um-do-outro e da mera continuidade. Ao passo que o peso é a redução da particularidade fora-um-do-outro-essente, e portanto contínua, à unidade como uma relação negativa a si, à singularidade, a uma (ainda completamente abstrata) subjetividade." (HEGEL: 2016, 67)

A emersão do problema da subjetividade na matéria foi um dos temas que influenciaria Marx em suas pesquisas mais básicas a respeito do materialismo. Surge na matéria uma proto-subjetividade, que desperta no próprio mundo objetivo, como a entendiam principalmente os epicuristas, em oposição aos atomistas seguidores de Demócrito. Estes, criam uma teoria que "reconduz a multiplicitude infinita do mundo a essa oposição simples (átomo e vazio) e se aventura a conhecê-lo a partir dele" (HEGEL: 2016, 172) Portanto, oferecem uma explicação no âmbito do finito para o mundo físico. Os átomos caem em linha reta pelo vazio. Oferecem portanto uma das dimensões da explicação do ser para si, a dimensão finita. Falta a

ela portanto a dimensão infinita, mesmo que do mau infinito de um pensamento isolado, para que se possa avançar no sentido do ser para si.

Como bem percebeu Marx, quem oferece essa perspectiva infinita (do mau infinito) em que a matéria simples atômica ganha uma alma, ou uma proto-subjetividade, é o epicurismo. O movimento do átomo por meio do vazio é entendido numa perspectiva finita como a queda dos corpos como um movimento livre para baixo, numa perspectiva do mau infinito, que se contrapõe a ele – pressuposto uma espécie de proto-subjetividade da matéria, uma alma – os epicuristas defendem que os átomos têm uma espécie de vontade que os faz desviar um dos outros numa espécie de dança para poder cair. Essa dança, vista por analistas de Epicuro como puro absurdo, foi onde Epicuro parou porque ele não pode aprofundar esta ideia, e não teria como saber que essas danças também são determinações de leis da atração e da repulsão. O problema de Hegel é que não é mais possível em sua época pensar esses desvios da maneira caótica antiga dados os avanços da física, em especial a presença de atração e repulsão na 'construção' da matéria. Hegel defende que o mau infinito, como é a própria teoria atomista, desaparece também, num processo histórico, em que o verdadeiro infinito serve de continuidade do desenvolvimento do pensamento. Daí a importância do debate com Kant, como um novo estágio mais completo do problema.

O ser para si em seu estado mais abstrato é justamente a síntese num nível ainda mais alto que os anteriores, neste sentido, no tempo de Hegel ele coincidia com o estágio de avanço do verdadeiro infinito, quando se coloca como superação das análises teóricas da física ou da metafísica de Kant (o mau infinito), numa série que os liga na origem à explicação de Epicuro, e antes ainda à de Demócrito. Com o desenvolvimento lógico do ser-aí, surge um infinito verdadeiro acima deles onde todas elas se apresentam como suprassumidas. Esse encontrar suprassumido, no nível do finito, do ser aí, quer dizer que o vazio e a matéria não são dois isolados, antes "a visão de que o vazio constitui o fundamento do movimento contém o pensamento mais profundo de que, no negativo em geral, está o fundamento do devir, da inquietude do movimento... O vazio é fundamento do movimento apenas como relação negativa do uno com seu negativo, com o uno, isto é, consigo mesmo que, contudo está posto como ente que é aí".(Idem: 173) No nível do ser para si, o uno que

é e o uno vazio estão suprassumidos como um só. "O vazio é, assim, a qualidade do uno na sua imediatidade" (idem: 171) É o que Kant discutiu na feronomia, o corpo como um ponto ideal e que oferece a oportunidade de estudo dele num eixo cartesiano, "uma imediatidade que se funda no negar que está posto como sua determinação" (Idem: 170). Também: "é o limite inteiramente abstrato de si mesmo, - o uno" (idem: ibidem). A partir dele, surge o que não pode ser separado do que já está ligado a ele também, que é a repulsão e atração desse uno que colocará a matéria como realidade, a dinâmica, resultando no átomo. Mas átomo no sentido da filosofia antiga, de que se trata de um substrato indivisível da matéria que teria por qualidades o tamanho, a forma, e o peso (este último só é aceito por Epicuro mas não por Demócrito). Estes átomos constituem matéria que será sujeita a forças externas, tema da mecânica. E que poderão ser percebidas por um sujeito, tema da fenomenologia.

Esse é o debate de Hegel com atomismo, epicurismo, kantismo. Mas sabemos que o debate não parou por aí, o que surge como uma dificuldade suplementar de acompanhar este texto no detalhe. Já não falamos mais das mesmas teorias e das mesmas coisas. Foi somente desde as décadas de 1830 a 1860, que surge uma noção mais clara dos elementos químicos, com a elaboração das primeiras tabelas periódicas, e somente a partir do início do século XX, se entenderia o átomo de uma maneira totalmente diversa do que pensaram os atomistas. Átomo passa a ser visto como um composto de elétrons, prótons e neutrons. Hegel morreu em 1831, portanto não é de nada disso que Hegel fala. Ele dialoga muito mais com a noção de átomo grega e da filosofia da natureza e física de seu tempo. Em grande medida sua filosofia da natureza se tornou um mau infinito histórico, independente do fato de o sistema prever essa superação histórica.

Konder alerta na leitura da Filosofia da natureza de Hegel que:

"O filósofo estuda conscienciosamente os trabalhos dos físicos de sua época, trata de se informar, porém subordina os conhecimentos obtidos a um esquema explicativo ao qual eles devem, de certa maneira, previamente se adaptar. Embalado por sua ambição de sistematização, ele discorre, em termos que hoje nos parecem pitorescos, a respeito dos fenômenos físicos. Da luz, diz que é "o

absolutamente rápido" (§ 276) e se determina como a negação da escuridão (§ 277). O ar é "o elemento da simplicidade indiferenciada" (§ 282). O fogo é "tempo materializado" (§ 283); a água é "equilíbrio contínuo" (§ 284). Hegel desenvolve, igualmente, curiosas considerações sobre o calor, sustentando que, na medida em que provoca a dilatação dos corpos, levando-os a se expandir, ocupando lugares maiores no espaço, o calor manifesta um dinamismo que altera a ordem espacial." (KONDER: 1991, 50)

Em síntese, é preciso tomar muito cuidado com aproximações da ciência contemporânea com Hegel. Por outro lado, dar o mérito ao sistema, que já preve em si sua própria superação, principalmente nos níveis de saber mais determinados, portanto mais próximos da finitude do momento histórico. Mas a possibilidade de utilizar categorias descobertas de maneira imanente no percurso da Lógica, e o recurso às categorias encontradas neste desenvolvimento, todas elas atuando no nível mais abstrato da pura estrutura lógica do ser para si, continua sendo o mérito da Lógica, visto que ela oferece um recurso metodológico válido e poderoso, capaz de oferecer instrumento de análise tanto para a filosofia da natureza quanto da política e da construção do self, a partir de categorias gerais.

4 - Conclusão

A análise da observação que fecha a primeira seção da Lógica do Ser, a Quantidade, "A construção kantiana da matéria a partir da força atrativa e repulsiva" deu motivo para discutir o projeto de Hegel, de elevar atração e repulsão ao nível de categorias lógicas com ampla perspectiva de aplicação, além de demonstrar sua grande importância. Elas foram tradicionalmente tratadas tanto pela física quanto pela metafísica de Kant como forças, oriundas da reflexão a respeito da construção da matéria.

O primeiro ponto discutido foi o pano de fundo da crítica, o ponto de vista epistemológico. Hegel foi um ferrenho inimigo do uso do entendimento para conhecer as forças atuantes nos fenômenos percebidos, apontando a insuficiência deste grau de conhecimento, chamado por ele de idealismo subjetivo, dada a

centralidade do sujeito transcendental na epistemologia kantiana. Destacamos o lugar modesto e pouco desenvolvido atribuído a ele a essa perspectiva na escalada de ascensão de uma consciência comum no rumo do conhecimento absoluto, o roteiro de desenvolvimento da Fenomenologia do Espírito.

Mas também aproveitamos este debate para expor aspectos da epistemologia de Kant, em particular sua expectativa de superação do empirismo por meio da construção de um campo transcendental e outro metafísico.

Ambos, porém, permanecem sujeitos à crítica de insuficiência de desenvolvimento presente na perspectiva de Hegel. O problema desse patamar do conhecer segundo o autor é a ausência de superação da dicotomia sujeito-objeto, conforme denunciaram tanto a filosofia de Hegel, quanto a de Fichte e Schelling.

Apontamos depois em tópicos quais as principais críticas de Hegel ao texto kantiano **Primeiros princípios metafísicos da ciência natural (1786)**, onde o filósofo apresentou as forças de atração e repulsão: crítica ao conceito de construção da matéria (a), crítica às conclusões formuladas a título de corolário à dinâmica por Kant (b), elogio à apresentação feita por Kant da dinâmica para superar uma perspectiva simplesmente mecânica da matéria e ao desprezo da física por noções metafísicas (c), elogio entretanto somente parcial dado o fato de Kant não entender atração e repulsão como antinomias numa relação dialética(d), apresentação do exemplo das forças centrífuga e centrípeta (e) que corrói a perspectiva kantiana ao separar o centro de atração do perímetro compreendido pela própria matéria, e que incorpora ao verdadeiro conceito da matéria: o peso.

Referências bibliográficas

HEGEL, G. **Ciência da lógica**. 2016 (vol. 1), 2018 (vol. 2), 2019 (vol. 3). Trad. Christian Iber, Federico Orsini e colaboradores. Petrópolis e Bragança Paulista, Vozes e Editora Universitária São Francisco.

----- **Fenomenologia do espírito**. 2012. Trad. Paulo Meneses. 7 ed. Petrópolis, Vozes.

----- **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A Filosofia da Natureza**. 1997. vol. 2. Trad. José Nogueira Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.

KANT, Immanuel. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. s/d. Tradução disponível em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwii87Teo4L3AhX4r5UCHYSMCQwQFnoECBAQAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.filosofia.com.br%2Ffiguras%2Flivros_inteiros%2F175.txt&usg=AOvVaw3Cu5WMAKHm1tjP7xW7u4Uo
Consultado em 10.04.2022. Leitura cotejada com o original de 1786.

----- . 1786. **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**. Disponível em <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/465.html>

----- . **Crítica da faculdade do juízo**. 2022. 2. ed. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Ed Forense Universitária.

----- . **Crítica da razão pura**. 2018. 9 ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. 1991. Rio de Janeiro: Campus.

MARX, Karl. 2018. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo Editorial.

TAYLOR, Charles. 2014. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações.

UTZ, Konrad e SOARES, Marly Carvalho (orgs). **A noiva do espírito: natureza em Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, 592 p. disponível em https://www.academia.edu/21894263/O_Defeito_da_Lei_Universal_do_Entendimento_na_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel

8. Da realidade à idealidade do Ser: um estudo sobre repulsão e atração na Dialética do uno e do múltiplo na Ciência da Lógica de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-08>

Marly Carvalho Soares¹

Francisco de Assis Sobrinho²

Ana Karoliny da Costa³

Resumo

A principal referência do uso da qualidade feito por Hegel em sua *Ciência da Lógica* é, precisamente, a inserção da diferença e da contradição como partes constitutivas do ser. Neste artigo trataremos da repulsão e atração do uno e do múltiplo na seção dedicada ao ser para si, na primeira parte da *Ciência da Lógica*. Nosso objetivo é expor argumentativamente como se dá a relação de repulsão e atração do uno e do múltiplo no interior do movimento dialético das categorias lógicas. Para esse propósito, tomaremos como parâmetro o método dialético-especulativo do autor que, por sua vez, parte sempre do mais abstrato e indeterminado em direção ao concreto e determinado. Consideramos que faz parte de todo e qualquer algo conter em seu interior sua própria negação e contradição, o que não é exceção na relação do uno com o múltiplo visto que, nesta ligação, a contradição entre uno e múltiplo, manifestada na repulsão e na atração, nos leva a transição da realidade à idealidade enquanto verdadeira realidade do ser e ao resultado de que repulsão e atração fazem parte do processo de determinação do ser que, do ponto vista da qualidade, alcança o seu nível máximo de determinação, resultando exatamente na passagem da categoria lógica da qualidade para a quantidade.

Palavras-Chave: Ser. Uno. Múltiplo. Repulsão. Atração.

1 Introdução

Na *Ciência da Lógica* de Hegel, a identidade de ser e de pensar possui caráter dialético, o que significa dizer que há uma circularidade que movimenta tanto o ser como o pensar. A partir da Lógica é possível deduzir as passagens do ser ao nada,

¹ Doutora em Filosofia, graduada em Teologia e Pedagogia. Professora emérita do Mestrado Acadêmico em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: marly.soares@uece.br.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: deassissobrinho@alu.ufc.br.

³ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: karoliny.costa@aluno.uece.br.

desses ao devir, à qualidade, à medida, à essência, ao fenômeno, à realidade, ao conceito, ao mecanismo, à finalidade, à vida, ao conhecimento e, por fim, à ideia absoluta. Na compreensão de que o conceito fundamental de ser se enriquece dialeticamente a ponto de ser considerado o começo da ciência, na seção "A Doutrina do Ser" encontra-se a explicação de que no seio mesmo da qualidade surge a quantidade enquanto idealidade pura, enquanto retorno infinito para si mesmo do ser a partir de seu outro: "as determinações puras aqui consideradas do uno e do múltiplo e suas relações recíprocas, que denominei repulsão e atração" (HEGEL, 2016, p. 186).

Já que todas as categorias que constituem o desenvolvimento do ser se realizam por efeito do devir, é preciso retomar a análise de que o primeiro momento, o da qualidade, é constituído pelas subcategorias ser-em-si, ser-aí e ser-para-si. Sendo a qualidade a unidade desses três momentos, é ela que determina o caráter de uma dada realidade como distinta de outra. Nesse sentido, qualidade é ser algo, é a primeira determinidade na qual cada momento do desenvolvimento do ser nega a si dentro de si mesmo. Isto significa que, se em seu início o ser estava totalmente destituído de qualquer determinação e reflexão, agora, na passagem pela lógica do ser aí, ele se revela na sua "forma autorreferente" que, no nível do ser para si, é posta como relação negativa consigo mesmo.

Neste artigo partiremos de uma análise da categoria qualidade tendo como ideia central o movimento dialético que perpassa as subcategorias já mencionadas do ser em si, ser aí e ser para si, para, então, explicitarmos como na lógica do ser para si a dialética do uno e do múltiplo conduz, pela relação de repulsão e atração, a passagem da esfera lógica da qualidade à esfera lógica da quantidade. Ressalta-se que, para esta transição, é essencial o momento da unidade contido no ser para si, o que nos leva a conclusão de que "a lógica da qualidade termina com a unidade do uno e do múltiplo na sua atração e repulsão. Isso conduz à determinação do uno que contém o múltiplo como suprassumido dentro de si" (IBER, 2017, p. 9).

Para a exposição clara e objetiva de nossos argumentos, tomaremos como parâmetro o método dialético-especulativo do próprio autor, a fim de logarmos êxito no propósito de tecer considerações acerca da relação de repulsão e atração tendo como referência a dialética do uno e do múltiplo na *Ciência da Lógica* de Hegel. Para

tanto, iniciaremos com uma apresentação geral do ser para si como momento de determinação do ser na esfera da qualidade; em seguida, trataremos da repulsão e da atração a partir da compreensão de movimento dialético do uno e do múltiplo na transição da realidade para a idealidade; na sequência, discorreremos sobre o uno como elemento único da atração e, por conseguinte, como idealidade que se radica na inseparabilidade da atração e da repulsão; por fim, dissertaremos acerca da relação entre repulsão e atração no processo de realização do ser para si enquanto último momento de determinação da qualidade.

Embora o cerne deste trabalho seja a problemática da repulsão e da atração na dialética do uno e do múltiplo, não é possível tratar dessa temática de forma descontextualizada do movimento dialético de determinação do ser a partir da categoria lógica da qualidade, porquanto não é provável compreender a passagem desta categoria para a quantidade sem levarmos em conta as esferas de determinação do ser como processo dialético que parte sempre do mais abstrato e indeterminado para o mais concreto e determinado, pois é este o movimento que perpassa toda a teoria lógica de Hegel⁴.

2 O ser para si: Uno e múltiplo e a relação repulsão e atração

No ser para si está realizada a dimensão qualitativa do ser: é ele o ser infinito. Isto porque o ser do começo é em si mesmo vazio, ou seja, sem nenhuma determinação e, portanto, indeterminado. O ser determinado é o ser suprassumido, mas só de forma imediata. Ele contém inicialmente apenas a primeira negação, imediata nela mesma; o ser, sem dúvida, está igualmente conservado, de modo que os dois se unificam no ser determinado em uma unidade simples. Porém, justamente por isso são em si desiguais em relação ao outro, uma vez que sua unidade ainda

⁴ Neste sentido Christian Iber (2017, p. 8), faz o seguinte comentário: A lógica da qualidade abrange a lógica do ser aí e a lógica do ser para si. Na lógica do ser aí são discutidas, em seis passos, as seguintes categorias: (I) o ser aí em geral e a determinidade como qualidade (realidade e negação), (II) algo e outro, (III) o ser em si e o ser para outro, (IV) a determinação, a condição e o limite, e, por fim, a teoria da finitude, (V) as categorias: barreira e dever ser, cuja dialética conduz à infinitude, que se distingue (VI) na infinitude em geral, na determinação recíproca do finito e do infinito, na chamada má infinitude do entendimento, e, conclusivamente, na infinitude afirmativa como unidade do infinito e do finito.

não está posta. O ser determinado, portanto, é a esfera da diferença, do dualismo, do campo da finitude. A determinação é a determinação como tal, na qual se concebe um ser determinado relativo, não absoluto. No ser para si a diferença entre o ser e a determinação ou negação está dada e igualada: qualidade, ser outro, limite, tal como realidade, ser em si, dever ser, entre outros predicativos. São estas as configurações imperfeitas da negação no ser, aquelas nas quais se encontra ainda na base a diferença entre os dois. Mas, enquanto na finitude a negação passou para a infinitude, na negação posta da negação "ela é a relação simples consigo" e, portanto, é em si mesma o igualamento com o ser, o absoluto ser determinado.

Disto se infere que o ser para si é, em primeiro lugar, um ente imediato, isto é, um uno. Em segundo lugar, o uno passa para multiplicidade dos unos – o qual é repulsão, e este ser outro do uno suprassume-se na idealidade do mesmo, o que denominamos como atração.

Em terceiro lugar, a determinação recíproca da repulsão e atração, na qual elas desabam no equilíbrio, e a qualidade, que no ser para si eleva-se ao extremo, passa para a quantidade. "O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é *imediatez*; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essente-para-si, o *uno*: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o *que-exclui* de si o *Outro*" (HEGEL, 2012, § 96, p. 193). É no ser para si, portanto, que se dá a passagem da qualidade para a quantidade. Uma vez compreendido como o momento da qualidade consumada tem no ser e no ser-aí seus momentos ideais, o ser para si, na sua forma genérica, deve ser concebido como idealidade, considerando que o ser-aí foi anteriormente denominado de realidade. Significa dizer que realidade e idealidade formam uma dupla de determinações que de forma independente se contrapõem uma à outra, indicando que fora da realidade existe também uma idealidade. É neste sentido que ao lidar com a repulsão e a atração no âmbito da relação dialética do uno e do múltiplo, estamos necessariamente tratando da passagem da realidade para idealidade enquanto momento de consolidação do uno.

3 Repulsão e atração

Quando nos referimos a questão da repulsão e atração no contexto da *Ciência da Lógica*, somos imediatamente levados a refletir sobre a exclusão como característica essencial do uno. É da própria natureza do uno a ação de repelir os múltiplos unos que não foram produzidos e postos por ele, de forma que este repelir se dá de maneira recíproca ou por todos os lados, ou sendo relativo e limitado pelo ser dos unos. O resultado é que "a pluralidade é, inicialmente, ser outro não posto, o limite [é] apenas o vazio, somente, aquilo em que os unos não são. Mas eles são também no limite; eles são no vazio, ou seja, sua repulsão é sua relação em comum" (HEGEL, 2016, p. 177).

Para Hegel, esta repulsão recíproca é o ser determinado composto dos múltiplos unos. Não é o seu ser para si, pelo qual eles seriam distintos como múltiplos em um terceiro, mas é o seu próprio diferenciar-se que os conserva. Eles se negam mutuamente, se põem um ao outro como tais na medida em que são apenas para uno. Mas negam igualmente, ao mesmo tempo, de ser apenas para uno, já que repelem esta sua idealidade e são. Deste modo, são separados os momentos que na idealidade estão absolutamente unidos. O uno, em seu ser para si, é também para uno, mas este uno, para quem é, é ele mesmo pois, ao diferenciar-se de si mesmo, encontra-se imediatamente suprassumido. Porém, na pluralidade o uno distinto tem um ser, o ser para uno e, tal como encontra-se determinado no excluir é, portanto, um ser para outro. Dessa maneira, cada uno se vê repelido por um outro, suprassumido e convertido no uno que não é para si, mas sim para uno, que é, sem dúvida, um outro uno.

O ser para si dos múltiplos unos se mostra, portanto, como sua autoconservação pela mediação de sua repulsão recíproca, relação em que suprassumem-se mutuamente e põem os outros como puro ser para outro; porém, ao mesmo tempo essa autopreservação consiste em repelir a idealidade e colocar os unos como se não deveriam ser um para o outro. Entretanto, essa autopreservação dos entes por meio de sua relação recíproca e negativa é, antes de tudo, sua dissolução.

Os unos não apenas são, mas se conservam pelo seu excluir recíproco. Em primeiro lugar, aquilo em que deveriam ter o firme apoio de sua diversidade frente ao tornar-se negado é seu ser, precisamente, seu ser em si diante de sua relação com o outro, ser em si que consiste no fato de que são unos. Mas todos são isto, todos são o mesmo em seu ser em si, em vez de ter a base firme de apoio de sua diversidade. Em segundo lugar, seu ser determinado e seu referir-se um ao outro, isto é, seu pôr-se a si mesmo como unos, é seu negar-se mútuo; porém, isso é igualmente uma única e mesma determinação de todos, por cujo meio eles se põem como idênticos, de modo que é por isso que são em si mesmo sua idealidade, que devia estar posta por outros. É a sua própria idealidade que eles, portanto, tampouco repelem. "Eles são, com isso, de acordo com seu ser e pôr, somente uma unidade afirmativa" (HEGEL, 2016, p. 178).

Essa consideração dos unos, segundo a qual eles, de acordo com suas determinações, tanto na medida em que são, quanto na medida em que se relacionam mutuamente, mostram-se apenas como um e o mesmo, exhibe seu caráter indistinguível. Apenas por meio do negar dos outros, os unos retornam para si mesmos, de modo que eles são apenas essa mediação e que seu retorno é sua autoconservação e seu ser para si. Quando seu negar não realiza nada pela resistência que os entes oferecem enquanto tais ou enquanto entes que negam, eles não retornam para si, não se conservam e, portanto, não são.

Desta forma, o comportamento negativo dos unos em relação aos outros é apenas um modo de coincidir consigo mesmo. Esta identidade pela qual o repelir deles passa é o suprassumir de sua diferença e exterioridade em que, então, eles se excluem, quando, na verdade, deveriam melhor afirmar-se diante do outro. Como diz Hegel, "esse pôr-se em um dos múltiplos unos é a *atração*" (HEGEL, 2016, p. 179).

Ao voltar-se para a proposição da unidade do uno e do múltiplo, Hegel considera que a independência do uno, que é para si, caso levada ao extremo revela-se como independência abstrata, formal, que constrói a si mesma. É o erro supremo e mais obstinado, que torna a si mesmo pela verdade suprema – manifestando-se nas formas mais concretas, como liberdade abstrata, como puro eu e, ulteriormente, como o mal. É essa liberdade que se equivoca até o ponto de pôr sua essência nessa abstração, gabando-se pelo fato de alcançar sua pureza dentro deste ser em si

mesmo. Esta independência é, de maneira mais determinada, o erro de considerar como negativo o que é sua própria essência e manter-se negativo contra ela.

Ela é, desse modo, o comportamento negativo contra si mesmo que, ao querer alcançar seu próprio ser, o destrói, e este atuar é apenas a manifestação da sua própria nulidade. A reconciliação, nestes termos, consiste no reconhecimento daquilo contra o qual se dirige o comportamento negativo, ou seja, constitui sua própria essência. Tal concordância se dá apenas como um desistir da negatividade de seu ser para si, em vez de se manter firme nela.

Com relação a antiga proposição de que o uno é múltiplo e, em especial, que o múltiplo é uno, Hegel argumenta com as seguintes palavras:

A este respeito é preciso repetir a observação de que a verdade do uno e do múltiplo, expressa em proposições, aparece em uma forma inadequada, de que essa verdade apenas precisa ser apreendida e expressa como um devir, com um processo, repulsão e atração, não como ser, como ele está posto em uma proposição como unidade quieta (HEGEL, 2016, p. 179).

Essa comparação recíproca dos múltiplos unos com os outros resulta, em seguida, no fato de que o uno está simplesmente determinado como o outro; cada um é uno, cada um é uno entre múltiplos, de tal modo que exclui os outros e que todos são puramente o mesmo, estando presentes em uma única determinação. Hegel considera ser esse um fato simples, de modo que se trata pura e simplesmente de apreendê-lo como tal⁵.

4 O único uno da atração

A repulsão é, para Hegel, a autofragmentação do uno, inicialmente em múltiplos, cujo comportamento negativo é impotente porque eles se pressupõem

⁵ Sobre essa questão, Hegel critica o entendimento que em sua obstinação se recusa a entender isso, pelo simples motivo de que nele está presente *também* a diferença, e sem dúvida com razão. Mas, por outro lado, argumenta que esta diferença não se omite devido aquele fato, tal como aquele fato existe apesar da diferença. Portanto, poder-se-ia afirmar que consolar o entendimento acerca da compreensão simples do fato da diferença, que isto a diferença também entrará em cena novamente (Cf. HEGEL, 1968, p. 152).

mutuamente como entes, o que faz dela apenas o dever ser da idealidade realizada na atração. Considerada em si mesma, a repulsão pode ser definida como o comportamento negativo de muitos unos entre si, ao mesmo tempo que “é essencialmente também sua *relação* de uns com os outros; e porque são Unos aqueles com os quais o Uno se relaciona em seu repelir, neles se relaciona [o Uno] consigo mesmo” (HEGEL, 2012, § 98, p. 196). Assim, podemos dizer que a repulsão é também atração na medida em que nela o ser para si se suprassume. Trata-se, portanto, da passagem da repulsão para a atração, em que os múltiplos unos são atraídos para um único uno. Nas palavras de Hegel:

A repulsão passa para a atração, os múltiplos unos, para um uno. Ambas, repulsão e atração são, inicialmente, diferentes, aquela como a realidade dos unos, essa como a idealidade posta deles. A atração se relaciona com a repulsão de maneira que aquela tem essa por *pressuposição*. A repulsão fornece a matéria para a atração (HEGEL, 2016, p. 180).

A idealidade que é na atração tem também nela a determinação da negação de si mesma, ou seja, relaciona-se com os múltiplos unos com os quais estabelece relação, de modo que a atração é inseparável da repulsão.

O atrair compete, em primeiro lugar e da mesma maneira, a cada um dos múltiplos unos presentes como imediatos. Nenhum tem privilégio sobre os demais, o que indica um equilíbrio no atrair e entre a atração e a repulsão mesmas, bem como uma paz inerte sem idealidade que é aí. Mas aqui não se pode falar de uma primazia de um uno sobre os outros, o que pressuporia uma diferença determinada entre eles; antes, a atração significa o pôr da indiferencialidade subsistente dos unos. Apenas a própria atração é o pôr de um uno diferenciado dos outros, já que eles são apenas os unos imediatos que devem se conservar por meio da repulsão. Contudo, através da negação surge o uno da atração que, portanto, está determinado como o uno mediado, isto é, o uno como uno. Os primeiros unos, como imediatos, não retornam, na sua idealidade, para si, mas têm a mesma em um outro.

Mas o único uno é, então, a idealidade realizada, isto é, posta no uno, porquanto é ele que atrai pela mediação da repulsão e que contém essa mediação

em si mesmo como sua determinação. “Assim, ele não engole os unos atraídos para dentro de si”, isto é, não os suprassume abstratamente. Enquanto contém a repulsão na sua determinação, essa conserva, ao mesmo tempo, os unos como múltiplos dentro dele, e ele produz pelo seu atrair, por assim dizer, algo diante de si, alcançando uma extensão ou preenchimento. Desse modo, ele é, em si mesmo, unidade da repulsão e da atração em geral.

A derivação da repulsão (...) depende da ideia de que o uno, ao negar a sua própria determinação qualitativa, possui uma ‘relação negativa consigo mesmo’. Consequentemente, o uno tem de tornar-se muitos. Porém, ao mesmo tempo, os muitos que se originam do uno são, no final das contas, idênticos, homogêneos. A relação de cada um com os outros é também uma autorrelação. Por conseguinte, há igualmente atração (TAYLOR, 2014, p. 275).

Trata-se, na verdade, para Hegel, de uma identidade da repulsão e da atração na medida em que uma não é indiferente a outra, o que significa dizer que não é somente a repulsão que pressupõe a atração, apesar de que, num primeiro momento, a última não é pressuposta por aquela. Contudo, num segundo momento o é, porque a repulsão não se resume apenas à pura dispersão, uma vez que contém em si mesma a repulsão da repulsão ou da atração.

5 A relação entre repulsão e atração

Não obstante, a diferença entre o uno e o múltiplo se determinou como diferença de sua relação recíproca, que está dividida em duas outras, a repulsão e a atração, cada uma das quais, inicialmente, permanece independente, fora da outra, de tal modo que elas, contudo, permanecem em conexão mútua. “A unidade ainda indeterminada das mesmas deve resultar mais detalhadamente” (HEGEL, 2016, p. 181).

A repulsão, como determinação fundamental do uno, aparece, em primeiro lugar, como imediata, tal como seus unos, que são produzidos por ela e, antagonicamente, ao mesmo tempo, como imediatamente postos. Deste modo

aparece a repulsão indiferente diante da atração: ambas se juntam exatamente tal como ela é pressuposta. Ao contrário da repulsão, a atração não está dada pela repulsão, de forma que, no pôr e no ser desta, aquela não deve ter nenhuma participação: ou seja, a repulsão não deve ser já nela a negação de si mesma de tal modo que os unos não devem ser negados neles mesmos. Desta maneira, temos a repulsão abstratamente para si, tal como igualmente a atração frente aos unos como entes, o que estabelece o lado de um ser aí imediato, de modo que por si mesmo surge para eles como outro.

Portanto, se tomamos a pura repulsão "assim por si", então é ela a dispersão dos múltiplos unos no indeterminado, isto é, fora da esfera da repulsão mesma, pois ela consiste precisamente na negação recíproca da relação dos múltiplos, visto que a falta de relação para ela, tomada de maneira abstrata, é sua determinação.

Mas a repulsão não é apenas o vazio: os unos, então coerentes de relação, não são os que se repelem nem os que se excluem e é isso o que constitui sua indeterminação. A repulsão é também essencialmente uma relação, embora negativa, pois "o afastar e fugir recíprocos não são a libertação daquilo o que é afastado e daquilo do que se foge, o excludente está ainda *em ligação* com aquilo que é excluído por ele" (HEGEL, 2016, p. 182). Contudo, este momento da relação é, por conseguinte, a atração da repulsão nela mesma, já que é a negação daquela repulsão abstrata, segundo a qual os unos seriam apenas entes que se relacionam consigo, no que se excluem.

Mas, na medida em que se partiu da repulsão dos unos que são aí, também a atração está posta, com isso, como tal que chega externamente nela, ambas estão, na sua inseparabilidade, ainda mantidas uma fora da outra como determinações diversas; entretanto, resultou que, não meramente a repulsão é pressuposta pela atração, mas também ocorre a relação retroativa da repulsão com a atração e aquela tem nessa igualmente sua pressuposição (HEGEL, 2016, p. 182).

Segundo essa determinação, elas são inseparáveis e, ao mesmo tempo, estão determinadas como dever ser e limite. Seu dever ser é sua determinação abstrata

enquanto são entes em si, "determinidade que, porém, com isso, está apontada pura e simplesmente para além de si e se relaciona com a *outra* e, assim, cada uma é, mediante a *outra*, como *outra*" (HEGEL, 2016, p. 182); sua independência consiste no fato de que se encontram postas nessa mediação de uma com a outra como em um outro determinar. A repulsão, nesse sentido, se afirma como o pôr dos múltiplos, a atração como o pôr do uno e, ao mesmo tempo, como negação dos múltiplos, enquanto aquela também advém como negação da idealidade dos mesmos dentro do uno. Desse modo, também a atração o é apenas pela mediação da própria atração. "Mas que, nisso, a mediação por *outro* consigo está, de fato, antes negada e cada uma dessas determinações é a mediação dela consigo mesma, isso surge da consideração mais detalhada delas e as conduz a unidade do seu conceito" (HEGEL, 2016, p. 182-183).

Vale ressaltar que no comportamento da repulsão e da atração, que de início são também relativas, isso já está presente, de modo que, em primeiro lugar, cada uma pressupõe-se a si mesma e sua pressuposição apenas relaciona-se consigo mesma.

A repulsão relativa é o afastar recíproco dos múltiplos unos presentes, que devem se encontrar como imediatos. Mas o fato de que sejam muitos unos é o que constitui a repulsão mesma; por outro lado, a pressuposição que ela teria consiste apenas no seu próprio pôr. Além disso, pertence igualmente a repulsão e a determinação do ser que competiria aos unos, prescindindo do fato de que estão postos, e pelo qual eles existiriam anteriormente. Logo, pertencem à repulsão. O repelir é aquilo pelo qual os unos se manifestam como unos e se conservam, ou seja, é aquilo pelo qual eles são como tais. "O ser deles é a própria repulsão; assim, ela não é um ser aí relativo frente a um outro, mas se relaciona completamente apenas consigo mesma" (HEGEL, 2016, p. 183).

A atração é o pôr do uno como tal, isto é, o uno real frente ao qual os múltiplos são determinados no seu ser aí apenas como ideais suscetíveis a desaparecer. Assim, a atração, em seguida, pressupõe-se a si mesma precisamente na determinação dos outros unos para que sejam ideais, os quais, por outro lado, "devem ser tais que são para si, e, *para outros*, portanto, também para qualquer [um] que atraia, devem ser tais que repelem" (HEGEL, 2016, p. 183). Contra essa

determinação de repulsão, eles obtêm a idealidade não apenas por meio da relação com a atração, mas tal idealidade está pressuposta como a idealidade dos unos em si mesmos, pois como unos – inclusive aquele representado como atraente – são mutuamente diferentes, ou seja, são um e o mesmo.

Esse pressupor-se a si mesmo de ambas as determinações, cada uma por si, é, além disso, o fato de que cada uma contém em si a outra como momento. O *pressupor-se* em geral é, em um, pôr-se com o *negativo* de si, - repulsão; e o que é pressuposto nisso é o *mesmo* que o pressupõe, - atração. Que cada um é *em si* apenas momento é passar de cada uma a partir de si mesma para a outra, negar-se nela mesma e pôr-se como o outro dela mesma (HEGEL, 2016, p. 183).

Na medida em que o uno como tal é o vir para fora de si, e é o mesmo apenas o pôr como seu outro, ou seja, como o múltiplo, e o múltiplo igualmente é apenas isso, pôr-se como seu outro, isto é, como uno, precisamente por isso cada uno é apenas relação consigo mesmo, o continuar-se no seu outro, "já está presente em si, com isso, de modo inseparável o vir para fora de si (a repulsão) e o pôr-se como uno (a atração)" (HEGEL, 2016, p. 184). A atração do uno que se configura como idealidade e como o pôr do uno em que, ao mesmo tempo, por ser negação e produção do uno, suprassume-se a si mesma, é em si o negativo dela mesma, ou seja, repulsão.

"Com isso, o desenvolvimento do ser para si está plenamente realizado e chegou a seu resultado" (HEGEL, 2016, p. 184). Desta forma, compreende-se que o uno é apenas este devir em que desapareceu a determinação na qual ele começa, ou seja, nele está posto como imediato o ente, e que como resultado teria se estabelecido como uno, vale dizer, o uno igualmente imediato, exclusivo. O processo no qual ele é põe-no como um suprassumido.

Disto resulta que em virtude da imediatidade dessa unidade, na qual extingue-se a diferença que, porém, está em si presente na realidade do ser e do nada, tal diferença, como ser outro em geral, é excluída daquela unidade. Essa relação com o outro suprassume-se na unidade do ser para si, está realizada como uno e como múltiplo e, também, como relação, porque a diferença que tem dentro de si mesmo

na negação da negação tem elevado o qualitativo para a verdadeira unidade, isto é, não mais imediata, "mas posta como concordante consigo". Nessa exposição de unidade de contrários que se encaminha no entendimento do qualitativo, o professor Nicolau explicita que:

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" (NICOLAU, 2008, p. 88).

Portanto, através do estudo e da leitura imanente da *Ciência da Lógica* observa-se na explicitação da Doutrina do Ser, por parte do autor, o movimento dialético-especulativo, o que nos possibilita compreender a diferença entre a qualidade e a quantidade, tendo em vista o fato de que "a determinidade qualitativa, que no Uno seu ser-determinado-em-si-e-para-si, passou assim à determinidade enquanto *suprassumida*, isto é, passou ao ser enquanto *quantidade*" (HEGEL, 2021, p. 196). Porquanto, ao adentrar na quantidade, Hegel diz que ela é "o ser para si que é pura e simplesmente idêntico ao ser para outro, - a repulsão dos múltiplos unos que é imediatamente não repulsão, continuidade dos mesmos" (HEGEL, 2016, p. 193).

Considerações Finais

Consideramos que no decorrer de nossa exposição ficou claro que a determinação da qualidade, mais que uma expressão teórica da realidade, é um momento constitutivo do ser. Trata-se do momento pelo qual uma realidade é esta e não outra, pois é o ser-para-si dela internamente qualificado e especificado. Como nos diz Hegel: "no ser-para-si está cumprido o ser qualitativo". Contudo, destacamos que nesse momento ainda há indeterminação do ser e, nesse sentido, Hegel passa a expor a unidade de contrários responsável pelo desenvolvimento do ser-para-si. A atualização do infinito recebe no desenvolvimento subsequente uma forma mais

determinada, ainda não sua última, enquanto um jogo de forças chamado atração e repulsão e a dificuldade deste desenvolvimento nos leva a compreensão do que deve ser dito de cada determinação e do seu contrário, dificuldade que advém da contradição que acompanhará a quantidade. Apreendemos que do movimento dialético do uno e do múltiplo, Hegel deduz a repulsão, e de dentro da repulsão, nesse contínuo, ele deduz a atração. Esse movimento dialético-especulativo configura-se numa espécie de jogo de forças que nos mostra como do múltiplo surge a repulsão e que, por mais que o múltiplo surja da repulsão, ele carrega em si o momento da atração, da unidade, da relação mútua e necessária, sendo que cada um é uno ou, também, uno dos muitos: um uno único.

Acerca do excluir do uno se destaca a centralidade da contradição, sendo levada ao máximo a contradição da repulsão, portando a repulsão a dissolução da negação dos múltiplos unos. Podemos dizer que a repulsão mantém, ao mesmo tempo, uma tensão de equilíbrio entre os unos. Hegel indica que há um repelir mútuo dos unos, o que nos leva ao entendimento de que os unos não "se fragmentam", pois contradição aqui não indica implosão. Nesse sentido, dizemos que a contradição manteve um contínuo da dialética da realidade e da idealidade, de modo que a idealidade se afirma, se torna inclusiva, significando uma relação positiva de atração, de inclusão dos unos, e não de exclusão. A contradição leva a suprassunção da repulsão para a atração. Essa passagem da repulsão à atração reforçará, no decorrer da exposição da lógica, a pertinência da contradição.

De forma concisa podemos afirmar que a repulsão não é nada sem a atração e que o ser-para-si é essencialmente repulsão e atração. Em suma, concluímos com a observação de que o movimento dialético-especulativo exposto na *Ciência da Lógica* configura-se como processo que conduz da qualidade à quantidade e, em seguida, à medida, sendo essa a verdade da qualidade e da quantidade.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de La Lógica*. Traduction directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina: Solar/Hachette, 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. I: *A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

IBER, Christian G. *Introdução à Ciência da Lógica de Hegel*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. Manual II.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. *O Ser Como Começo da Ciência: A Ciência da Lógica de Hegel*. 2008. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza, 2008.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

9. "O Ser para si é o ser infinito": um exercício de leitura da sessão Ser para si como tal na Ciência da Lógica de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110949-09>

Washington dos Santos Oliveira¹

Edney Augusto Cordeiro Silva²

Sabrina Paradizzo Senna³

Márcia Zebina Araújo da Silva⁴

Resumo

Este artigo tem como proposta descrever em que consiste o ser para si enquanto infinito, bem como sua relação com o ser aí a partir da discussão da sessão, "O Ser para si como tal", no âmbito da *Ciência da Lógica*. Iniciamos nossa abordagem explicitando o caminho lógico de Hegel, que perpassa o ser puro, o ser aí até o ser para si. Em seguida, concentramos nossos esforços para discutir a questão do ser para si como infinitude em seu imbricamento com o conceito de idealidade. Concluimos o artigo com uma indicação da crítica de Hegel acerca da insuficiência da abordagem da relação entre finito e infinito no idealismo moderno.

Palavras-Chave: Ser aí; Ser para si; Finito; Infinito; Idealidade.

Introdução

Em seus esforços no sentido de resolver umas das cisões típicas da modernidade⁵, Hegel apresenta uma reflexão bastante fecunda a respeito da relação entre finito (*Endlich*) e infinito (*Unendlich*) que em larga medida perpassa toda a *Ciência da Lógica*. Essa reflexão, porém, aparece de forma mais explícita e sistematizada na discussão do ser aí (*Dasein*) que antecede imediatamente o ser para si (*Fürsichsein*), como baliza que permite compreender a intersecção entre estes dois momentos. Tomando essa reflexão sobre a relação entre finito e infinito como

¹ Doutorando Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: washisoliveira@gmail.com

² Mestrando Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: edneyacs@gmail.com

³ Doutoranda Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: sabrinasenna@discente.ufg.br

⁴ Professora Associada. Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: marciazebina@gmail.com

⁵ Hegel (Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica) deixa isso explícito como uma questão importante, por exemplo, em sua discussão a partir do parágrafo 26 da pequena lógica, quando é indicado as limitações daquilo que ele chama de antiga metafísica bem como dos críticos dessa metafísica.

pano de fundo de nosso trabalho, desenvolvemos uma leitura do modo como Hegel considera o "Ser para si como tal"⁶, na parte da "Doutrina do Ser", na obra *Ciência da Lógica*, que contempla a consideração inicial sobre o mesmo, bem como suas subdivisões: a) *Ser aí e ser para si*; b) *Ser para uno*; c) *Uno*⁷.

Para contribuirmos com a discussão a respeito do movimento próprio do ser para si, concentramos nossos esforços na tentativa de explicitar em que consiste essa sua determinação enquanto ser infinito e como ela, do ponto de vista hegeliano, estabelece-se em relação à finitude do ser aí. Nesse contexto, o nosso intuito é descrever, ainda que em linhas gerais, a exposição hegeliana do ser para si e a problemática entre o finito e o infinito. Vinculado a isso, mostraremos que tal problemática não apenas permanece como contradição (*Widerspruch*) no idealismo criticado por Hegel, mas que essa contradição só pode ser dada como resolvida (pelo menos em um primeiro momento) na medida em que o ser para si é considerado na sua idealidade (*Idealität*) como já tendo suprassumido, em sua infinitude, o ser aí.

No que diz respeito ao desdobramento de nossa abordagem, a discussão será apresentada em três tópicos: no primeiro, elucidaremos, em linhas, gerais como se situa o ser para si frente aos momentos que lhe antecede; no segundo, consideraremos em que consiste a infinitude do ser para si, tanto do ponto de vista do seu desdobramento categorial puramente lógico, por assim dizer, quanto da perspectiva do exemplo da autoconsciência que o ilustra; no terceiro e último tópico nos ocuparemos, ainda que brevemente, com a crítica desenvolvida por Hegel na *Observação (Anmerkung)* contra o "idealismo" de Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant e Fichte no que diz respeito a insuficiência dessas abordagens no trato do ser para si como suprassunção do finito pelo infinito. Com isso, esperamos poder oferecer uma descrição do modo como se estrutura, para Hegel, pelo menos inicialmente, a discussão do ser para si em sua determinação mais própria, ou seja,

⁶ O ser para si se situa no terceiro capítulo do primeiro volume da *Ciência da Lógica* que está subdividida em três momentos: A. *O ser para si como tal*, B. *Uno e múltiplo*, C. *Repulsão e atração*.

⁷ Como esse artigo foi construído com base em nossa comunicação no evento "VI Leituras da Lógica de Hegel", que se ocupou destes três momentos da qualidade acima mencionados, a nossa discussão detém-se apenas no nosso objeto específico de discussão neste evento: "A. O Ser para si como tal" em retrospectiva à discussão da infinitude. Portanto, procuramos aqui seguir o mesmo percurso de nossa apresentação no evento supracitado.

como infinito verdadeiro (*wahrhafte Unendlichkeit*).

1. Uma Visão Geral do Percurso Lógico do Ser Puro ao Ser para Si

Como terceira e última parte da consideração hegeliana a respeito da categoria da qualidade, o ser para si, como sabemos, é precedido pelos momentos do ser aí, que imediatamente lhe antecede, e do puro ser, que inicia o processo lógico. O ser para si, como este último momento, é, pode-se dizer, tanto um passo adiante com relação ao ser aí quanto um retorno sobre si mesmo. Portanto, o ser para si constitui-se como um momento necessário para a explicitação do ser, pois o retorno do ser sobre si mesmo, que vem a ser realizado agora, implica ao mesmo tempo em um avanço em termos de uma completude das determinações no âmbito da qualidade, que se explicita como ideal.

No início da Lógica, ou seja, no âmbito da consideração imediata do ser, a identidade pura deste ser consigo mesmo fazia dele sem conteúdo algum, indeterminado ou mesmo vazio. Esse ser puro (*reines Sein*) do início assim o é, porque nele não há nenhuma diferença que possa tornar possível para o pensar a explicitação para si de sua própria natureza⁸. Por ser simplesmente “sem ter seu outro *nele mesmo*” (HEGEL, 2016, p. 160), ou seja, por não envolver em si mesmo o negativo, o ser considerado dessa forma, em seu estatuto lógico e ontológico, só pode ser igual a si mesmo. Porém, essa igualdade pura consigo, que se constitui na ausência do negativo, implica que o ser, em última instância, identifica-se com o puro nada⁹.

⁸ Aqui partimos do pressuposto da identidade concreta e complexa entre ser e pensar. “De fato, a afirmação de Hegel sobre a identidade do pensar e do ser admite que estas duas coisas são diferentes ainda que compartilhem uma identidade” (WHALING, 2018, p. 182, tradução nossa). No original: In fact, Hegel's claim about the identity of thought and being admits that these two things are different and yet share an identity. Embora reconheçamos que essa questão vale uma análise mais demorada, não a desenvolvemos neste artigo por conta mesmo de seu propósito.

⁹ Nas palavras do próprio Hegel: “*Ser, puro ser*, – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora. [...] Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada” (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 85). Sobre a necessidade de se começar desse ponto, ou seja, do puro ser, Márcia Zebina, afirma que em Hegel “todo início será sempre imediato, abstrato, falho e frágil, pois não podemos partir do objeto mesmo

Mais adiante, o ser aí¹⁰ revelou-se, em sua determinação finita, finitizante e de-finidora¹¹ como contraposto ao ser qualitativo do início, pois o ser aí, como diz Popescu, "faz menção ao que ele é, na medida em que ele é algo. O ser determinado diferencia a si do puro ser, ele constitui a si mesmo como presença (*da*)" (2015, p.281, tradução nossa).¹² Essa presença do ser aí em sua determinação estabelece-se, porém, através do pôr da diferença no interior mesmo do ser; de modo a culminar no "dividir" do ser, na dualidade do algo e do outro que, em sua imediatidade, é enquanto ente aí¹³; portanto, inicialmente, como simultaneidade desses dois lados contrapostos. Todavia, logo em seguida, revela-se que não apenas um dos lados (o algo) tem um outro, mas, que, por seu turno, esse outro do algo tem esse algo como o seu outro, pois cada um dos lados não é apenas para o outro, mas é, ao mesmo tempo, em si mesmo; de tal modo que cada um é o outro do outro. Comentando Hegel, Koch explica esse movimento:

A realidade como ser-em-si - ou ser-em-si com acento afirmativo - é simplesmente o algo; a negação como ser-em-si - ou ser-em-si com acento negativo - é o outro. Mas agora, como sabemos aqui, a negação, portanto, o outro, está determinada até o ponto do ser-em-si, isto é, até a sua radicalização, que é mantida como negação da negação, concretamente como o outro do outro. O que se quer dizer com isso é que o outro não é tomado apenas 'em relação ao

em sua verdade, uma vez que ainda não o temos. Se o tivéssemos, a investigação filosófica seria inútil, se não o temos, devemos acercarmo-nos dele ao longo da exposição" (SILVA, 2020, p.111).

¹⁰ É importante lembrar que o caminho do ser para o ser aí tornou-se possível por meio do passar do ser para o nada ou do nada para o ser, os quais se encontram no início como separados. O *devir* é este movimento que envolve o transitar mútuo dos dois lados, que permite com que ambos diferentes venham a ser em suas diferenças, mas como lados inseparáveis de uma só e mesma coisa. Ele é assim portanto "[...] este *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*; um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 86).

¹¹ Segundo Hoffmann "A finitude é o ser qualitativo que se define a si mesmo, a partir do que é diferente, a partir de sua limitação" (2015, p. 225, tradução nossa). No original: *Finitude is qualitative being defining itself from that which is different from it, from its limitation*.

¹² No original: [...] the Determinate Being makes mention of what it is, in so far as it is something. The Determinate Being differentiates itself from the pure Being, it constitutes itself as presence (*da*).

¹³ Como se sabe, nunca ocorre sem controvérsias as traduções para *Daseiende e Fürsichseiende*. No corpo do nosso texto e na maior parte das citações seguimos a tradução de ente aí e ente para si (nos orientando pela versão em português da *Ciência da Lógica*), mas em uma de nossas citações ocorre o tradução de *Daseiende por* essente-ai (no caso da *Enciclopédia*). É importante registrar ainda com relação a essas controvérsias que na tradução em língua inglesa de George di Giovanni, por exemplo, esses termos são vertidos para *existent* e *existent-for-itself* respectivamente (Hegel. *The Science of Logic*).

algo', mas isoladamente, 'em relação a si mesmo; abstrato como o outro, *héteron*, de Platão' (2018, p. 83).¹⁴

O outro a princípio, poder-se-ia dizer, parece estar presente duas vezes. Na primeira, esta presença se faz como negação da categoria da realidade na medida em que essa realidade como positividade imediata tem em seu próprio seio aquilo que ela mesma inicialmente não é, já que "algo é especificado ao se distinguir de outras coisas finitas¹⁵" (ZAMBRANA, 2012, p. 221). Na segunda, a negação é por sua vez negada, na medida em que o que parecia estar presente duas vezes no passar de um algo para outro era, em verdade, o si mesmo que voltou-se para si. Dessa forma, na negação da negação dissolve-se a dualidade e é revelado que o que temos é uma unidade absoluta consigo daquilo que inicialmente ocorreu como dois lados, pois "os dois não têm outra determinação a não ser uma só e a mesma determinação: a de um *Outro*" [...] (HEGEL, 1995, § 95, p. 191).

Com a negação da negação que é operada no ser aí, avançamos para o terceiro momento da categoria da qualidade. Isso porque, no passar do algo para o outro na consideração do ser aí, "[...] o que é alterado é o *Outro*; ele se torna o *Outro* do *Outro*. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação; e é o *ser-para-si*" (HEGEL, 1995, § 95, p. 191). Portanto, o que o ser é agora, enquanto ser para si, ele o é em seu ato de dobrar-se sobre si e juntar-se apenas consigo mesmo: negando a primeira negação operada pelo ser aí, acolhendo na sua unidade consigo a diferença que ele supprassumiu¹⁶ e estabelecendo-se, desse modo, enquanto infinito. Em que consiste de forma geral a caracterização do ser para si e o que ele revela de novo em seu desdobramento com relação ao ser aí, as palavras do próprio Hegel nos elucidam.:

¹⁴ No original: Realität als Insichsein bzw. das Insichsein mit affirmativem Akzent ist schlicht das Etwas; die Negation als Insichsein bzw. das Insichsein mit negativem Akzent ist das Andere. Nun aber ist, wie wir hier erfahren, die Negation, also das Andere, zum Punkt des Insichseins bestimmt, also zu dessen Zuspitzung, die sie als Negation der Negation, konkret als das Andere des Anderen erhalten wird. Gemeint ist damit das Andere nicht nur »in Beziehung auf das Etwas«, sondern isoliert genommen, »in Beziehung auf sich selbst; abstract als das Andere, to heteron, des Plato«.

¹⁵ No original: Something is specified in distinguishing itself from other finite things.

¹⁶ Na divisão geral do Ser, Hegel nos dirá que "O ser é *primeiramente* determinado frente a outro em geral; *em segundo lugar*, ele é determinante no interior de si mesmo" (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 81).

No *ser para si* o *ser qualitativo* está *plenamente realizado*; ele é o *ser infinito*. O *ser do início* é sem determinação. O *ser aí* é o *ser suprassumido*, mas apenas imediatamente suprassumido; ele contém assim, inicialmente, apenas a primeira negação, ela mesma, imediata; o *ser está*, com efeito, igualmente conservado e ambos, unidos no *ser aí* em unidade simples, mas, precisamente por isso, em si, ainda *desiguais* um para com o outro e a unidade deles ainda *não está posta*. O *ser aí* é, por isso, a esfera da diferença, do dualismo, o campo da finitude. A determinidade é determinidade como tal, um *ser determinado relativo*, não absoluto. No *ser para si* está posta e igualada a diferença entre o *ser* e a determinidade ou negação; qualidade, *ser outro*, limite, como realidade, *ser em si*, *dever ser etc.*, são as configurações [*Einbildungen*] imperfeitas da negação no *ser*, como aquelas nas quais a diferença de ambos está ainda no fundamento. Mas, na medida em que na finitude a negação passou para a infinitude, para a negação *posta* da negação, ela é a relação simples consigo, portanto, o igualamento nela mesma com o *ser*, - *ser determinado absoluto* (HEGEL, 2016, p. 163).

Portanto, o que se pode dizer do *ser aí* é que ele constitui-se no limite daquilo que é o seu outro. Ou melhor dizendo, ele o é em contraposição ao outro com o qual ele precisará se reconciliar. Por isso que essa determinidade do *ser aí* é uma determinação relativa que, portanto, confina-se na diferença, na dualidade, na finitude. O *ser para si*, por outro lado, é infinito, pois ele é a negação desta primeira negação determinada que é representada pelo *ser aí*. Assim sendo, o *ser enquanto para si* tem agora a negação como parte integrante de si e voltada para si. A determinidade *lhe* é própria e não o outro ou mesmo *ser para outro* e na medida em que essa negatividade é integrada por ela, o *ser* se constitui a si em referência pura a si. O *negar* aqui não é mais um estabelecer da diferença, da dualidade, mas sim o suprimir de toda diferença e dualidade para pôr-se a si mesmo como o infinitamente idêntico a si, não porque pôs-se como o infinitamente diferente da diferença, mas porque suprassumiu aquilo que se colocava como outro de si.

Por conta dessa reconciliação absoluta dos dois lados que se mostravam contrapostos, podemos dizer do *ser para si* que ele é o *ser* que "realizou

plenamente"¹⁷ (*vollendet*), completou ou mesmo concluiu, totalmente, o seu percurso lógico antes de vir a ser quantidade¹⁸. E isso porque o ser que agora retorna sobre si, ou seja, o ser para si está, por assim dizer, absolutamente preenchido de si mesmo. O ser para si não é mais um vazio (*leer*) de determinação, como no caso do puro ser do início, e nem mesmo "ser determinado relativo, não absoluto" (HEGEL, 2016, p. 163), como era o caso do momento do ser aí, mas sim, um ser absolutamente determinado. Assim, o ser para si como esse último momento do ser enquanto qualidade é o ser que preencheu o vazio do ser puro do início do percurso. Como tal, ele se torna cheio (*voll - vollendet*) de si mesmo em sua auto-realização e auto-relação.

2. A Infinitude no momento do Ser para Si

No último momento da qualidade, finalmente, temos o que é o ser para ele mesmo ou, ainda, por ele mesmo (*Fürsichsein*): unidade infinita consigo do ser que dobrou-se sobre si mesmo em sua absoluta autorreferência. Como mencionado, esse dobrar-se sobre si mesmo já implica a supressão (*Aufhebung*) do finito, ou seja, a negação, mas também a conservação e a elevação deste finito no interior do ser para si como momento próprio deste último. Assim, o ser para si completa-se como o processo que veio a ser si mesmo. E uma vez que, como infinito verdadeiro "ele é e é aí, presente, atual [*präsent, gegenwärtig*]" (HEGEL, 2016, p. 154), não há um progresso ao infinito que se lança para o além. Nesse sentido, o ser para si como a negação da primeira negatividade, relaciona-se com esse negado, ou seja, o que agora tornou-se ser para uno, não como algo fora dele, mas como momento de si

¹⁷ De fato, *vollendet* é normalmente usado com o sentido de realizado, completo ou concluído. Os tradutores da edição brasileira da *Ciência da Lógica* optaram pela tradução "plenamente realizado", possivelmente, para enfatizar o fato de que uma etapa foi cumprida. Importante registrar também que *vollendet* tem sua raiz em *voll* (cheio), que, dessa forma, se contrapõe a *leer* (vazio).

¹⁸ Ora, ao contrário da dedução kantiana, por exemplo, Hegel inicia o processo lógico com a categoria da qualidade em lugar da quantidade, pois como ele mesmo diz: "a partir da comparação da qualidade com a quantidade se evidencia facilmente que aquela é a primeira de acordo com a sua natureza" (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 82). Essa decisão de pôr a qualidade antes da quantidade está vinculada com a questão de um início abstrato, indeterminado e sem conteúdo. Além disso, parece claro, para Hegel, que para que seja estabelecida a quantidade de alguma coisa, antes teremos que saber a respeito de qual coisa estamos falando, e isso é a sua qualidade.

mesmo. Assim, como idealidade, a sua relação com o ser aí, na verdade, é sua relação consigo mesmo.

Como o que está em jogo aqui é a explicitação do ser para si como unidade infinita consigo em seu momento próprio, a determinidade do ser aí que está presente neste contexto não tem a qualidade de ser para outro, mas aqui o ser aí vale como ser para uno. De fato, embora o ser aí seja primeiramente tomado como um ser diferente do ser para si e tenha o seu estatuto próprio na explicitação da categoria da qualidade, ele, porém, desdobrou-se em momento do ser para si e agora a sua diferença e o seu ser para outro é elevado em direção à unidade. Nas palavras de Hegel: "Assim, a determinidade, que no ser aí como tal é um *outro* e *ser para outro*, está recurvada na unidade infinita do ser para si e o momento do ser aí está presente no ser para si como *ser para uno*" (HEGEL, 2016, p. 165). Na consideração do ser aí como um momento do ser para si, portanto, ele aparece como estando posto como um ser para uno, de modo que nele encontramos "expressa como o finito é na sua unidade com o infinito, ou seja, como ideal" (HEGEL, 2016, p. 165).

Deste modo, já que não há mais um outro que repouse de forma autossubsistente frente ao ser para si, mas o ser para si é o outro tornado si mesmo, poderíamos dizer, em termos hegelianos, que a não acolhida do finito como momento próprio do infinito, implicaria em uma contradição não condizente com o sentido mesmo do ser para si que se apresentará como o infinito verdadeiro (*wahrhafte Unendlichkeit*).

Essa contradição está presente desde já no fato de que o finito permanece contraposto ao infinito como ser aí; há, com isso, *duas* determinidades; há dois mundos, um infinito e um finito e, na relação deles, o infinito é apenas *limite* do finito e é, com isso, somente um *infinito* determinado, *até mesmo finito* (HEGEL, 2016, p. 145).

Ora, tal contradição é, justamente, aquilo que constitui o mau infinito. Hegel também denomina o mau infinito (*schlechte Unendlichkeit*) de infinito do entendimento, isso porque, o entendimento limita-se a estabelecer e fixar dois lados

abstratos que se mantêm em recíproca relação de oposição um frente ao outro¹⁹. Nesse sentido, de acordo com a consideração do entendimento, que Hegel identifica em larga medida com as filosofias de seus antecessores modernos (que serão apresentadas mais adiante), o infinito está frente ao finito como um de dois lados que se contrapõem em suas respectivas unilateralidades, já que ambos "estão na relação qualitativa como tais *que permanecem um fora do outro*" (HEGEL, 2016, p. 144). Pela sua própria presunção de autossubsistência excludente, porém, essa contradição não se mantém de pé, pois como elucidado por Zambrana, acaba ocorrendo o desmoronamento da separação entre finito e infinito:

As reivindicações de finitude e infinitude absolutas colapsam, visto que, de fato, cada uma reverte na outra. Essa inversão revela que cada um é dependente do outro. Ao tematizar sua inseparabilidade, o verdadeiro infinito resolve a contradição que é gerada por uma compreensão oposicionista dessas noções. A verdadeira infinitude é, portanto, a compreensão de que nem a finitude, nem a infinitude podem ser tidas como noções absolutas, puras, uma vez que nenhuma delas é auto-subsistente (2012, p. 217, tradução nossa)²⁰.

Com essa dissolução da contradição pura e simples do entendimento que colocava o finito de um lado e o infinito de outro, vemos despontar o infinito da razão, ou o infinito verdadeiro que unifica dinamicamente os dois lados. Com o infinito verdadeiro, os dois lados antes contrapostos apresentam-se agora como reconciliados em uma totalidade concreta em que ambos se mantêm como diferentes, ao mesmo tempo em que permanecem identificados em suas estruturas lógicas. Na contradição, tanto o finito quanto o infinito mostraram ter separadamente cada um dentro de si mesmo o seu oposto como algo outro, mas o infinito da razão é a recondução dos opostos para a reconciliação (HEGEL, 2016, p. 154). Como uma

¹⁹ "O entendimento determina e mantém as determinações; a razão é negativa e dialética porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é positiva, porque produz o universal e compreende o particular inserido nele" (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 28).

²⁰ No original: The claims of absolute finitude and infinity collapse, since each in effect revert into the other. This reversal reveals that each is dependent on the other. In thematizing their inseparability, true infinity resolves the contradiction that is generated by an oppositional understanding of these notions. True infinity is thus the comprehension that neither finitude nor infinity can be held as absolute, pure notions, since neither is self-subsistent.

força totalizante que nada deixa fora de si, por assim dizer, "a verdadeira infinitude", como diz Tassinari "se manifesta nos momentos finitos (que não tem com ela "igual dignidade de consistência e de autonomia [destaques de Hegel (§95A)]") e também se manifesta na má infinitude, na sequência dos momentos (finitos)" (2020, p. 259)²¹. Em resumo, o infinito da razão é o autenticamente infinito, pois, por um lado, ele não é limitado por um finito que estaria fora dele na oposição; por outro, ele "não é um simples além do finito, mas o contém em si mesmo como suprasumido" (HEGEL, 1995, § 45 adendo, p. 116).

O momento do ser aí, como vimos, é o "*locus*" no qual essa questão é tematizada e nele mesmo já reside o infinito. Porém, não podemos dizer que o infinito verdadeiro propriamente dito completa-se no ser aí considerado em seu isolamento e imobilidade, uma vez que como tal o ser aí se esgotaria em uma cisão pura e simples de sua realidade e de sua negatividade. Considerado dessa forma, o ser aí não pode valer por ele mesmo, mas ele somente se constituiria em referência a um outro que o unificaria em uma totalidade dinâmica. Como o ser aí é processo que vem a ser aquilo que ele já era, porém agora como dobrar-se sobre si, ou seja, como ideal, o infinito que é tematizado no seu âmbito, na medida em que ele é verdadeiro, é um infinito na sua passagem para o ser para si, no qual ele (o ser aí) vale como o momento que veio a ser daquele (do ser para si).

Ao fim e ao cabo, porém, o outro, em relação ao qual o ser do momento do ser aí constitui a relação de dependência, não é senão ele mesmo; agora, contudo, ele é posto como idealizado no ser para si. De fato, essa idealidade do ser para si é de fundamental importância para a compreensão de toda a discussão dos momentos precedentes. Isso se dá, porque a idealidade é justamente aquele movimento do ser para si graças ao qual as oposições não são meramente neutralizadas e justapostas a partir de fora, mas, pelo contrário, são unificadas em um todo concreto e abrangente que, ao mesmo tempo, faz convergir nesse todo a partir de sua própria interioridade aquilo que é suprasumido. Nas palavras do próprio Hegel,

²¹ Aqui aproveitamos para registrar nossos agradecimentos ao Professor Ricardo Tassinari e aos membros do *Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel* pelas críticas construtivas e diálogos elucidativos em torno da questão do infinito verdadeiro realizados durante o evento "Estudos GHIE-LH: A. O ser para si da Ciência da Lógica".

A idealidade pode ser denominada a *qualidade* da infinitude; mas ela é essencialmente o processo do *devenir* e, com isso, uma passagem, como de *devenir* para *ser aí*, passagem que agora deve estar indicada. Como suprasumir da finitude, isto é, da finitude como tal e, igualmente, da infinitude que apenas se contrapõe a ela, da infinitude negativa, esta [infinitude] é o retorno para si, *relação consigo mesma*, o *ser*. Visto que, nesse *ser* há negação, ele é *ser aí*, mas, já que, além disso, ela é essencialmente negação da negação que é a negação que se relaciona consigo, ela é o *ser aí* que é denominado *ser para si* (HEGEL, 2016, p. 155 e 156).

Portanto, tal “retorno para si, *relação consigo mesma*” (Idem, p. 156), que restabeleceu a unidade do *ser* do início, porém em um patamar mais elevado a partir de sua determinação, não corresponde à outra coisa senão ao momento do *ser para si*. Tal retorno só ocorre para Hegel na medida em que a contradição entre finito e infinito já se encontra resolvida. Ou melhor dizendo, o *ser para si*, como completude e autorrealização, é a resolução e supressão desta contradição e, nesse sentido, ele é idealidade.

Ora, no contexto da história da filosofia, como observa Alves et al. (2021, p. 203) “a idealidade pode se ligar, seja à inspiração platônica, seja à interpretação kantiana, de modo a significar uma forma [*eidós*] apartada das coisas, ou uma mera representação. Nada mais distante do sentido almejado por Hegel”. De fato, esses dois sentidos mencionados tomam o ideal como algo abstrato e unilateral, mas para Hegel o ideal é justamente aquilo que é concreto, de tal modo que cada um de seus momentos não só remete para a idealidade que as unifica, mas encontram e desenvolvem em si mesmos essa idealidade como sua verdade. Com isso, a realidade, e o próprio *ser aí* com todas as suas determinações, não é meramente finita, mas na medida em que está suprasumida na idealidade do *ser para si* e a tem como sua verdade, é também ela mesma infinita. E, de fato, como nos ensina Hegel,

a infinitude verdadeira, assim, em geral, como *ser aí* que está posto como *afirmativo* frente à negação abstrata é a *realidade* em sentido superior à anteriormente determinada como *simples*; aqui, ela obteve um conteúdo concreto. Não é o finito o real, mas o infinito” (HEGEL, 2016, p. 154).

De modo a ilustrar e esclarecer este ponto, Hegel apresenta, logo no início do capítulo do Ser para si, a autoconsciência como exemplo do modo como se estrutura a idealidade deste infinito. Para Hegel, diferentemente da consciência pura e simples, que em larga medida ainda se mantém na dualidade entre sua interioridade ideal e a exterioridade real pressuposta do objeto²², "a autoconsciência, ao contrário, é o *ser para si* como *realizado* [vollbracht] e posto; aquele lado da relação com um *outro*, com um objeto exterior, está afastado" (HEGEL, 2016, p. 164). Por conta mesmo dessa supressão do outro nela e desta relação absoluta consigo mesma, como prossegue Hegel, "a autoconsciência é, assim, o exemplo mais próximo da presença da infinitude" (HEGEL, 2016, p. 164). Como um exemplo dessa "presença da infinitude" (*Präsenz der Unendlichkeit*), a autoconsciência indica, em seus próprios termos, que o infinito não é algo além nem muito menos aquém do finito, mas que,

²² Embora Hegel afirme que "a consciência já contém como tal, em si, a determinação do ser para si" (Ciência da Lógica. Vol. I – A doutrina do ser, p. 164), ela não parece ser considerada o exemplo mais adequado do verdadeiro infinito. Isso porque a consciência é o movimento de representar (*Vorstellen* = *nach vorn stellen*) um objeto (*Gegenstand*) que está situado diante dela, ou até mesmo, em oposição a ela, de modo que o seu movimento, que é infinito, não se completa, uma vez que ela sempre conserva fora dela um ser aí. O próprio Hegel afirma que "[...] embora, ao lado desse retorno da consciência para dentro de si e da idealidade do objeto, também esteja ainda conservada a *realidade* do mesmo, na medida em que ele é, ao mesmo tempo, sabido como um ser aí exterior" (Hegel. Ciência da Lógica. Vol. I – A doutrina do ser, p. 164). Aqui parece ser possível traduzir o movimento duplo da consciência e seu objeto como dois lados ainda não completamente reconciliados da seguinte forma: 1) O objeto aparece como conteúdo ideal envolvido pela consciência e, ao mesmo tempo, 2) como ser aí real ao lado da consciência. Ou seja, por um lado, o outro foi suprimido e transformado em um conteúdo ideal da consciência, na medida em que ela, como ser para si, dobrou-se sobre si mesmo envolvendo esse outro como um universal seu. Assim ele é o conteúdo idealizado como objeto que foi representado pela consciência, e, portanto, apropriado pela consciência em seus próprios termos, ou seja, esse outro é absorvido nessa interioridade ideal e a ela reduzida. Por outro lado, porém, o absorvido e interiorizado já não é mais o outro, pois o verdadeiramente outro como realidade e ser aí fora dessa consciência foi mantido em sua exterioridade. Pode-se dizer que isso é algo típico do entendimento que estabelece e fixa a contraposição sujeito-objeto. O pensamento especulativo, como se sabe, acolhe essa contraposição como parte de seu próprio processo, mas o eleva para uma unidade concreta. Ao vincular na sua própria interioridade os opostos, temos aí o desenvolvimento em direção a autoconsciência e de seu desdobramento. Podemos remeter essa discussão para o âmbito da *Fenomenologia do Espírito* em que temos inicialmente a esfera da consciência nas figuras expressas nos três capítulos iniciais (A Certeza sensível - ou o Isto e o Visar; A Percepção - ou a coisa e a ilusão; Força e Entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível) e, em seguida, a esfera da autoconsciência que começa no capítulo IV (A verdade da certeza de si mesmo). Ali Hegel diz de forma explícita que "quando a infinitude – *como aquilo que ela é* – finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é *consciência-de-si*" (Hegel. Fenomenologia do Espírito. § 163, p. 130). Ora, esse deixar fora de si o seu outro ou simplesmente anulá-lo, mesmo depois de tê-lo trazido para dentro de si, não pode constituir-se em um comportamento do infinito verdadeiro. Isso não implica dizer, por outro lado, que a consciência é pura e simplesmente um mero ser aí que é transplantado para o âmbito do ser para si como um seu contraposto. Entendemos que a autoconsciência é um ser para si que é para si e que a consciência é ser para si que é somente em si, ou seja, considerada nela mesma, ela não está ainda desenvolvida, mas se desdobra naquela que é a sua verdade.

como idealidade, essa infinitude se faz presente neste último.

A autoconsciência torna-se primeiramente para si mesma pela negação e se conclui pela negação da negação, ou seja, a afirmação infinita de si mesma. De fato, a consciência, que primeiramente é em sua oposição entre realidade e negatividade, é suprassumida na idealidade da autoconsciência propriamente dita. Em outras palavras: quando a consciência se depara com o outro, ela simultaneamente sabe que ela mesma é e sabe também que o seu ser é diferente do outro com o qual ela se depara. Ela tem para si que ela é um outro desse outro que, por sua vez, foi posto por e para si (*Fürsichsein*), ou seja, pela e para a própria autoconsciência, enquanto idealizado na forma do pensar. Assim ela está desde sempre em seu próprio elemento e atividade, não se unindo a não ser consigo mesma enquanto autoconsciência. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, esse exemplo da autoconsciência se faz ainda mais claro.

Nós nos sabemos enquanto essente-aí, primeiro como diferente de outro essente-aí, e relacionado com ele. Mas, além disso, também sabemos essa extensão do ser-aí como de certa maneira estreitando-se para [tornar-se] a forma simples do ser-para-si. Quando dizemos: *Eu*, é isso a expressão da infinita – e ao mesmo tempo negativa – relação consigo mesmo (HEGEL, 1995, § 96 p. 194).

No tratamento da autoconsciência, portanto, vemos novamente, de forma mais explícita, a duplicidade aparente que encontramos no ser aí convergir dinamicamente em uma unidade autoreferente da idealidade do ser para si. É assim que Hegel nos diz, na Grande Lógica, que “Eu é para Eu, ambos são o mesmo, Eu está mencionado duas vezes, mas assim, dos dois, cada um é apenas para uno, ideal” (HEGEL, 2016, p. 166). Assim ocorre porque, por definição, o ideal não pode ser através e em função de outro a ele estranho, pois ele não se constitui na finitude pura e simples; mas, como expressão da infinitude que suprassume a finitude, ele deve ser para uno, ou seja, aquilo para o qual ele é, é ele mesmo.

O próprio *Sein-für-eines*, tal como ocorre de forma similar com o *Fürsichsein*, que normalmente é traduzido em nossa língua por ser para uno, também tem o

sentido de ser por uno, guardando assim uma polissemia, já presente no alemão, que aponta justamente para essa dinamicidade convergente em seu próprio interior. Dessa forma, podemos dizer que, enquanto infinito verdadeiro, não há um fora desse ser assim considerado, pois ele é aquilo que por si mesmo se põe e aquilo para o qual se põe. Dito de uma forma mais explícita: o ser para si em sua infinitude é o "agente" do processo, pois é **por** ele mesmo que ele se torna aquilo que ele é; e ele é o fim no qual esse processo resulta, pois é **para** ele mesmo que ele se tornou aquilo que ele se tornou. Com isso, como mencionado acima, o uno para o qual e pelo qual o ser para si é, é ele mesmo.

Essa unidade simples do ser para si e do ser para uno indica, por um lado, a potência universalizadora, unificadora e unitária do ser para si, mas, por outro, ela, por assim dizer, neste primeiro momento tratado por nós, acaba por revelar a sua deficiência como imediato e a necessidade de abertura de um novo ciclo de explicitação. Isso porque o tratamento em linhas gerais do ser para si como tal, como foi conduzido por Hegel nesta passagem por nós discutida, foi em larga medida a preparação do terreno para chegarmos ao ser para si em sua imediatidade, ou seja, como uno. Ora, na medida em que sua determinação consiste simplesmente nesse suprassumir do seu momento e de seu retorno sobre si mesmo, "os *momentos* do ser para si desabaram na *ausência de diferença* que é imediatidade ou ser, mas uma *imediatidade* que se funda no negar que está posto como sua determinação" (HEGEL, 2016, p. 170). Assim, como imediato, o ser para si que é denominado "uno" encontra-se esgotado de sentido em seu movimento negativo e mergulhado no solipsismo.

Esta nova imediatidade é um Ser, porém não mais o infinito Ser-para-Si em sua articulação ideal, que era seu "sentido interior", mas agora, como uma imediatidade baseado na negação, um ente-para-si ou uno. No lugar da precedente sequência lógica do ser aí: ser aí - ente que é aí - algo, surge a nova sequência: ser para si - ente para si - uno. (Ao mesmo tempo, o ser-para-si é também o sucessor do ser em si do ser-aí, e o ser-para-uno é o sucessor do ser-para-o-outro). Que o negar é posto como a determinação da nova imediatidade, resulta disso que o ser para si era o negar negado - na forma da idealidade-, e

nada mais (KOCH, 2018, p. 119).²³

Embora o desdobramento dessa discussão do ser para si como uno, que ocorre a partir da consideração do “B. Uno e Múltiplo” e “C. Atração e repulsão”, exceda o espaço interpretativo que pretendemos percorrer com nosso artigo, podemos antecipar brevemente que a radicalização da deficiência indicada acima já pressupõe sua superação ulterior como complexificação da relação do ser para si consigo mesmo. O uno como essa unidade simples consigo, no seu movimento de puro negar, defronta-se não apenas com o vazio gerado por esse movimento, mas terá que se haver também consigo na multiplicidade, de modo que “a pluralidade dos unos é a infinitude como contradição que se engendra de maneira irrestrita” (HEGEL, 2016, p. 176). Essa infinitude como contradição é o movimento próprio do uno que se traduz na repulsão que pressupõe e é pressuposta pela atração. Como repulsão, ele é o pôr dos múltiplos a partir da exclusão enquanto autofragmentação do uno. Como atração, ele nada mais é do que o pôr do uno a partir da inclusão dos múltiplos no uno.

Com esses movimentos, já está indicado que a deficiência do uno consistia na sua pretensão de autossuficiência pura e simples. O resultado a que chegamos é a reafirmação de que o ser para si, não pode ser tomado apenas em sua imediatez, como o início da lógica já havia apontado com referência ao puro ser (ser puro = puro nada). Nesse sentido, o que o ser é, e aqui nos referimos especificamente ao ser para si, ele o é não apenas na sua imediatez, mas também na sua mediação. Não por acaso o caminho da discussão do uno e do múltiplo, bem como da repulsão e atração é o da explicitação das relações. Em primeiro lugar, as relações entre uno e múltiplo que se desdobram em: a) relação do uno com os múltiplos unos, b) a relação do uno consigo na presunção de não relação com outros unos e c) relação dos unos entre

²³ No original: Diese neue Unmittelbarkeit ist ein Sein, aber nicht mehr das unendliche Fürsichsein in seiner ideellen Gliederung, die seine »innere Bedeutung« war, sondern nun, als eine sich auf das Negieren gründende Unmittelbarkeit, ein *Fürsichseiendes* oder das *Eins*. An die Stelle der vormaligen, daseinslogischen Abfolge: Dasein – Daseiendes – Etwas, tritt somit die neue Abfolge: Fürsichsein – Fürsichseiendes – Eins. (Zugleich ist das Fürsichsein auch Nachfolger des Ansichseins des Daseins und das Sein-für-Eines Nachfolger des Seins-für-Anderes.) Dass das Negieren als die Bestimmung der neuen Unmittelbarkeit gesetzt ist, ergibt sich daraus, dass das Fürsichsein negiertes Negieren – in Gestalt der Idealität – war, und sonst nichts.

si. Em segundo lugar, temos a relação de mútua pressuposição entre repulsão e atração. Como vai ser explicitado por Hegel, todas essas relações, porém, são os desdobramentos da complexificação da relação do ser para si consigo mesmo enquanto unidade indivisa em sua infinitude.

3. Breve Incursão sobre a Crítica de Hegel ao Idealismo Precedente

O idealismo com o qual Hegel discute não consegue, do seu ponto de vista, superar a oposição entre o finito e o infinito. Embora, em sua perspectiva, a verdadeira filosofia seja idealista²⁴, nem todo idealismo conseguiu implementar verdadeiramente o seu princípio, qual seja, reconciliar efetivamente o finito e o infinito. Essa reconciliação, como sabemos, depende do modo como o ser aí e o ser para si são considerados em sua relação. Na perspectiva hegeliana, essa relação foi até então tratada de forma inadequada ou insuficiente pelos filósofos que o antecederam. Na Observação (*Anmerkung*) presente na sessão do capítulo que nos dispomos a discutir, Hegel considera de forma bastante crítica quatro momentos distintos deste tratamento do finito e do infinito no contexto da modernidade: 1) Spinoza, 2) Malebranche, 3) Leibniz 4) o idealismo subjetivo de Kant e Fichte.

1) Para Hegel, o "idealismo" espinosista deteve-se na consideração da pura substância sem determinidade intrínseca e, portanto, o mesmo confinou-se em uma infinita afirmação que não guarda em si o seu negativo. É como se na substância espinosista, tal como ocorre com o ser parmenídico, fosse estabelecido de forma positiva tudo o que ela é, mas o que ela não é permanece irrecuperável e não retorna como seus momentos próprios. Esse seu "não ser" encontra-se simplesmente fora dela. Nesse sentido, o que temos em Espinosa é apenas uma só negação, uma negação abstrata e, portanto, finita, que serve apenas para excluir aquilo que ela inicialmente não é na sua pretensão de infinitude. Nessa negatividade espinosista, o que é negado fica de fora e "a substância nem mesmo chega, portanto, à determinação do ser para si, muito menos do sujeito e do espírito" (HEGEL, 2016, p.

²⁴ "Toda filosofia é essencialmente idealismo ou tem o mesmo, pelo menos, por seu princípio e a pergunta é, então, apenas em que medida o mesmo está efetivamente realizado" (Hegel. *Ciência da Lógica*. Vol. I – A doutrina do ser, p. 160).

167).

2) Malebranche assume o ser para si e chega a vinculá-lo ao ser aí, porém, esse vínculo só se constitui a partir de uma dimensão superior, ou seja, Deus. De acordo com isso, da perspectiva do ser e do pensar humano esse vínculo não se constitui como ser e pensar para si efetivo. De fato, nessa forma de idealismo, “visto que Deus encerra em si todas as verdades eternas, as ideias e perfeições de todas as coisas, de modo que elas são apenas as *suas*, então nós as vemos apenas nele [...]” (HEGEL, 2016, p. 167). Dessa forma é como se para nosso ser para si aquele vínculo fosse introjetado desde fora por Deus, que do ponto de vista humano não explicitou todas as suas determinações e permanece ainda indeterminado.

3) Leibniz compreende as mônadas em sua pluralidade como seres que estão totalmente voltadas para si mesmas. Como tais, embora cada uma delas seja ser para si, elas ao mesmo tempo não são umas para outras, pois as mônadas são unidades que estão em relação apenas consigo mesmo e nas quais “desaparecem, em geral, todas as relações, as quais têm por fundamento um ser aí” (HEGEL, 2016, p. 168). Isso significa que o ser para outro do momento do ser aí (*Dasein*) é apenas um momento já superado, sem que ele tenha sido conservado nessa superação. Isso porque, nas mônadas leibnizianas, não está presente uma das determinações mais importantes do *Dasein*, a saber, a questão da relação, do ser outro, da finitude. Sendo assim, não é por meio da mônada nem a partir dela, mas por meio de um terceiro²⁵, que se descobre que há um ser outro suprassumido, conseqüentemente, de forma inversa, que o seu próprio ser para si é unidade simples consigo. Porquanto, se como diz Hegel, este terceiro põe e suprassume o ser outro das mônadas, então, a idealidade da mônada, ou seja, a relação infinita dela consigo mesma está paradoxalmente fora dela, neste terceiro que a pensa como uma unidade separada de outras unidades.

²⁵ Segundo Hegel, “que há várias mônadas, que elas com isso também são determinadas como outros, não concerne nada às mônadas; isso é a reflexão de um terceiro que cai fora delas; elas não são, nelas mesmas, outras uma frente à outra; o ser para si está mantido puramente sem o ao lado de um ser aí. Unicamente nisso está, ao mesmo tempo, a imperfeição desse sistema. As mônadas são apenas em si ou em Deus, enquanto a mônada das mônadas, ou [são] também no sistema, assim, são tais que representam” (Ciência da Lógica. Vol. I – A doutrina do ser, p. 168).

4) Por fim, temos em tela o idealismo de Kant e Fichte. Embora este idealismo represente um avanço significativo em relação aos três anteriores aqui rapidamente esboçados, tanto no que diz respeito à centralidade da presença do ser para si no eu, quanto em relação à discussão do infinito, ele, porém, ainda está preso a contradições pertinentes a esses dois pontos. Esse eu, que deveria ser nele mesmo um incondicionado, que se relaciona consigo de forma infinita, acaba sendo limitado pela coisa em si (Kant) ou pelo choque infinito (Fichte)²⁶, que, contraditoriamente, comporta-se também como um incondicionado que repousa fora deste eu e o encaminha para um dever ser desviante que se expressa como progresso infinito. Este progresso infinito outra coisa não é senão "apenas a monotonia que se repete, a única e mesma *alternância* enfadonha desse finito e infinito" (HEGEL, 2016, p. 147). Aqui o ser para si, dessa forma, é um lançar contínuo para adiante, para além das coisas finitas (fenomênicas), mas que no dever ser sempre permanece distante com relação ao seu outro infinito (númeno). Com isso, nas palavras de Hegel, esse idealismo não se realiza plenamente, pois "não ultrapassa o *dever ser* ou o *progresso infinito* e permanece no dualismo do ser aí e do ser para si" (HEGEL, 2016, p. 169)²⁷.

Em termos hegelianos essas quatro formas de idealismo, portanto, fracassam em seus esforços de levar a cabo aquilo para o qual elas estão destinadas enquanto pensar filosófico. Como vimos, cada uma dessas formas de idealismo discutidas por Hegel não cumpre o que exige o seu próprio princípio. Mas, independente do modo como ocorre isso, seja por um vínculo inexistente ou inadequado, o que está em jogo em todos eles é uma dificuldade de tratar a unidade concreta do finito e o infinito a partir da discussão entre o ser aí e o ser para si. Com isso, essas diversas formas de idealismo têm em comum o fato de permanecerem na contradição e não avançarem

²⁶ "A filosofia de Fichte faz do Eu o ponto de partida do desenvolvimento filosófico, e as categorias devem produzir-se como o resultado da atividade do Eu. Ora, o Eu não aparece aqui verdadeiramente como livre e espontânea atividade, pois é considerado como estimulado primeiro por um choque de fora. Contra esse choque, o Eu deve reagir em seguida, e só através dessa reação deve aceder à consciência sobre si mesmo. A natureza do choque permanece nisso um "fora" desconhecido, e o Eu é sempre algo condicionado, que tem um Outro defronte de si. Por conseguinte, Fichte também fica parado no resultado da filosofia kantiana, de que só pode conhecer o finito; ao passo que o infinito ultrapassa o pensar" (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica. § 60, adendo 2, p. 137).

²⁷ Em um momento anterior Hegel nos diz que "a filosofia kantiana e a fichteana indicam como ponto supremo da dissolução das contradições da razão o *dever ser*, o que, contudo, é apenas o ponto de vista do persistir na finitude e, com isso, na contradição" (Hegel. Ciência da Lógica. Vol. I – A doutrina do ser, p. 141).

para o infinito verdadeiro, que deveria iluminar a discussão sobre o ser. Ao confrontar o seu pensamento com as soluções do idealismo moderno, Hegel deseja mostrar que a sua filosofia é o desenvolvimento lógico das filosofias imediatamente precedentes e se apresenta como a solução das suas contradições e limitações.

Considerações finais

O propósito deste artigo foi discutir e caracterizar o ser para si como infinitude e descrever como se constitui, do ponto de vista hegeliano, a determinação desse terceiro momento da qualidade. Essa discussão ficou circunscrita ao âmbito mais geral do Ser para si como tal, como ocorre na *Ciência da Lógica*, porém, abordando igualmente, em retrospectiva, a discussão da infinitude no momento do ser aí. No movimento mesmo desta descrição, nós indicamos o percurso lógico do momento do ser como qualidade a partir de uma breve consideração do ser puro, passando pelo ser aí, até alcançar o ser para si. Dessa forma, pudemos situar o nosso objeto de discussão de modo a explicitar de forma geral os contornos das contradições existentes e de suas resoluções que se concluem como ser para si em sua infinitude.

Ao longo de nossa exposição, buscamos mostrar que a infinitude do ser para si se traduz como desdobramento e acolhimento do ser aí, que enquanto momento daquele, não poderia ser considerado mais como outro e ser para outro, mas, agora suprassumido no ser para si, deveria ser identificado com o ser para uno. Essa suprassunção operada no âmbito do ser para si, como vimos, está em consonância com o cumprimento do destino do ser para si enquanto idealidade. Tal conceito de idealidade foi explorado do ponto de vista puramente lógico, mas também foi considerado a partir do exemplo da autoconsciência, através da qual apresentamos a ilustração hegeliana do modo como o ser para si se relaciona consigo mesmo. Na esteira dessa discussão, indicamos ainda o modo como o ser para si colapsa na imediatidade do uno e antecipamos brevemente as dificuldades deste uno e de seu desdobramento no sentido de restabelecer uma unidade concreta consigo mesmo.

Por fim, de modo a situar a discussão desenvolvida por Hegel frente a tradição de pensamento que a antecede, fizemos uma breve incursão em torno de quatro correntes filosóficas elencadas pelo próprio filósofo alemão em sua Observação

(*Anmerkungen*). Vimos que, apesar dessas correntes terem o idealismo como princípio, elas, de um ponto de vista hegeliano, não fizeram uma abordagem idealista adequada, tendo em vista que a idealidade apresentada por esses filósofos não permitiu uma reconciliação genuína entre o finito e o infinito. Com essa abordagem em torno da crítica hegeliana ao idealismo moderno nós concluimos provisoriamente a discussão do presente artigo, mas com a intenção de retomá-la e aprofundá-la em um outro momento.

Referências Bibliográficas

ALVES, V. A.; TELLES, L.; FERREIRA, G.; INÁCIO, F.; CARDOSO, A.; BARBOSA, A.; CECCHINATO, G. Entre doutrina do ser e fé e saber: Sobre a infinitude de Hegel. *In: Ser e Ser aí - Finitude & Infinitude: Realidade e Idealidade*. BAVARESCO, Agemir;

TAUCHEN, Jair; JUNG, João. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik, Erster Teil - Die objektive Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (Erstes Buch).

_____. *Ciência da lógica. Vol. I - A doutrina do ser*. Tradução de C. G. Iber/M. L. Miranda/F. Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes/Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas - em compêndio (1830). Vol. I - A Ciência da Lógica*. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de P. Meneses/K-H. Efen/J. Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *The Science of Logic*. Tradução de G. Di Giovanni. Montreal: McGill University, 2010.

HOFFMANN, T. S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: a Propaedeutic*. Leiden/Boston: Brill, 2015.

KOCH, A. F. Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität. *In: Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. QUANTE, Michael; MOOREN, Nadine (org.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

POPESCU, D. Category of Quality in Aristotle and Hegel. *In: Rev. Roum. Philosophie*, Bucuresti, v. 59, n. 2, p. 271–287, jul./dez. 2015.

SILVA, M. Z. A. da. Método e Conteúdo: Breve Análise da Introdução da Ciência da Lógica. *In: A Autobiografia do Pensamento. A Ciência da Lógica de Hegel*. FERRER, Diogo.; ORSINI, F.; BORDIGNON, M.; BAVARESCO, A.; IBER, C. (org.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

TASSINARI, R. P. Sobre as interpretações da filosofia hegeliana e suas superações na ideia da filosofia e no espírito absoluto: A interpretação espiritual especulativa. *In: Hegel e a Contemporaneidade*. TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (org.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

WHALING, T. F. Being Thought and Thinking being in Hegel's Science of Logic. Tese (Doutorado em Filosofia) - Temple University Graduate Board. Philadelphia, p. 219. 2018.

ZAMBRANA, R. Hegel's logic of finitude. *In: Continental Philosophy Review*. Switzerland: Springer. V. 45, N.2, p.213-233, 2012.

