

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Dalmiro Schwartz Lara

Imediatidade e início na *Ciência da Lógica* de Hegel

Campinas

2024

Dalmiro Schwartz Lara

Imediatidade e início na *Ciência da Lógica* de Hegel

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Marcos Severino Nobre

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO
DALMIRO SCHWARTZ LARA E ORIENTADA PELO
PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE

Campinas

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Sch95i Schwartz, Dalmiro Lara, 1995-
Imediatidade e início na Ciência da Lógica de Hegel / Dalmiro Schwartz
Lara. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Marcos Severino Nobre.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Ciência da lógica. 2.
Idealismo alemão. 3. Filosofia alemã. 4. Imanência (Filosofia). 5. Dialética. I.
Nobre, Marcos, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Immediacy and beginning in Hegel's Science of Logic

Palavras-chave em inglês:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Science of logic

German idealism

Philosophy, German

Immanence (Philosophy)

Dialectic

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Fátima Regina Rodrigues Évora

Marcia Cristina Ferreira Gonçalves

Ricardo Crissiuma

Data de defesa: 15-12-2023

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6799-233X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1090142428583120>

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 15 de dezembro de 2023, considerou o candidato Dalmiro Schwartz Lara aprovado.

Professora Doutora Fátima Regina Rodrigues Évora

Professora Doutora Marcia Cristina Ferreira Gonçalves

Professor Doutor Ricardo Crissiuma

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos:

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do mestrado (Processo número: 2021/00916-1). Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter financiado o primeiro ano desta investigação (Processo número: 88887.600749/2021-00). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço ao meu orientador Marcos Nobre, que conheci assistindo às suas conhecidas aulas sobre a Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, as quais me despertaram um encanto por Hegel que até hoje se mantém. Marcos é um grande orientador e lhe agradeço pela paciência, por estar sempre presente, pelo diálogo e pelas observações a respeito dos meus textos, que sempre me fazem aprender e crescer como pesquisador.

Agradeço a Christoph Asmuth, que aceitou me receber por duas vezes em intercâmbios na Alemanha, me tratou sempre com gentileza e me recebeu de braços abertos em sua terra. Além disso, tivemos conversas sobre Hegel de grande interesse para mim.

Agradeço a Márcia Gonçalves e a Ricardo Crissiuma, por aceitarem ser membros de minha banca de defesa, por terem participado de minha banca de qualificação, e pelos comentários que fizeram a respeito da minha pesquisa naquela ocasião. Esses comentários foram muito importantes na continuidade dos rumos desta pesquisa. Quanto à Márcia, a conheci em Berlim, por acaso, nas aulas do professor Asmuth, e ela foi muito agradável comigo, me acompanhando em vários momentos naquela cidade que eu desconhecia totalmente. Quanto ao Ricardo, o conheci no início de meus estudos sobre Hegel e ele foi muito gentil comigo me dando conselhos sobre como proceder nesse mundo árido que eu começava a conhecer. Agradeço a ambos.

Agradeço a Fátima Évora, pela generosidade de ter aceitado presidir a banca de defesa desta pesquisa, uma vez que Marcos se encontra fora do país em período de afastamento sabático.

Agradeço a Fábio Nolasco, por ter me colocado, de maneira muito prestativa e amistosa, em contato com o professor Asmuth nas duas ocasiões em que viajei. Além disso,

participei durante anos, no início dos meus estudos sobre Hegel, de um grupo de leitura da *Ciência da Lógica* coordenado por Fábio na Unicamp. As conversas que tinham lugar nesses encontros me ensinaram muito sobre Hegel.

Não me alongarei demais nos agradecimentos que dizem respeito ao âmbito mais íntimo. Direi apenas que agradeço ao meu querido pai, Pablo, que amo, por tudo o que fez e faz por mim. Agradeço à Elis, minha namorada, que amo, por ser minha parceira e por estar ao meu lado, já há alguns anos, construindo algo bonito. Agradeço a minha família, que está longe mas é muito presente. Agradeço a todos os amigos e amigas. Dedico este trabalho a todos os referidos aqui, e a minha mãe, Luzimar, que já se foi.

Resumo:

Esta pesquisa investiga a relação entre a mudança de sentido da noção de imediatidade (*Unmittelbarkeit*) no início da *Doutrina da Essência* e a resolução circular do problema do início lógico. Mais especificamente, partindo da resolução circular que Hegel oferece, no texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência*, em sua versão de 1831, para o problema do início lógico, isto é, para o problema da refutabilidade de um início imediato assim como de um início mediado, investigamos de que modo a alteração de sentido da noção de imediatidade que se dá no início da lógica da essência (quando comparado ao sentido da mesma noção no início da lógica do ser) é um desenvolvimento dessa resolução. Isso significa perguntar-se de que modo a transição da concepção de imediatidade como exterioridade e indeterminação para a afirmação da imediatidade como movimento criador cujo sujeito é a negatividade se relaciona com a análise do início lógico. A Dissertação se estrutura a partir do conflito entre a posição de acordo com a qual a imediatidade do início da *Lógica* se mantém como não mediada, apesar da ação da circularidade sobre ela, e a posição que defende que tal imediatidade é, em si mesma, já constitutivamente mediada. Ambas as abordagens se valem de uma interpretação própria da mudança de sentido da noção de imediatidade na lógica da essência para fundamentar a sua posição. Esse debate é uma manifestação concreta da divergência mais ampla quanto a se há ou não, na filosofia hegeliana, espaço para aquilo que não pertence ao sistema, isto é, para o imediato que se mantém não mediado.

Palavras Chave: Hegel; Idealismo Alemão; Filosofia Alemã; imanência; dialética.

Abstract:

This research is about the connection between the shift of meaning in the notion of immediacy (*Unmittelbarkeit*) at the beginning of the *Doctrine of Essence* and the circular resolution of the problem of the logical beginning. More specifically, based in the circular resolution that Hegel provides, in his 1831 text *With what must the beginning of science be made?* to the problem of the logical beginning, that is, to the problem of the refutability of an immediate beginning as well as of a mediated one, we ask in which way the shift of meaning in the notion of immediacy at the beginning of the logic of essence (when compared to the use of the same notion at the beginning of the logic of being) is a development of that resolution. This means asking how the transition from a conception of immediacy as exteriority and indeterminacy to the affirmation of immediacy as a determining movement, which has negativity as its subject, relates to the analysis of the logical beginning. This study is structured on the basis of the conflict between the position according to which the beginning of *Logic* is maintained as an unmediated immediacy, despite of the action of circularity on it, and the position which argues that such a beginning is itself already constitutively mediated. Both approaches use their own interpretation of the shift of meaning in the notion of immediacy at the logic of essence to support their position. This debate is a concrete manifestation of the broader disagreement as to whether or not there is room in Hegelian philosophy for that which does not belong to the system, that is, for the immediate which remains unmediated.

Key words: Hegel; German Idealism; German Philosophy; immanence; dialectics.

* Sumário

- Introdução: Exposição do texto <i>Com o que precisa ser feito o início da ciência?</i> e posição dos problemas de pesquisa.	10
- Capítulo 1: O debate dos comentadores quanto à relação entre circularidade e início.	30
(I) Stephen Houlgate: exposição dos pontos centrais da obra <i>The opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity</i>	30
- Interstício sobre Fulda	44
(II) Dieter Henrich: exposição do texto <i>Anfang und Methode der Logik</i>	47
- Capítulo 2: O debate dos comentadores quanto à relação entre a mudança de sentido da noção de “imediatidade” na lógica da reflexão e o início lógico.....	57
(I) Dieter Henrich: exposição dos pontos centrais do texto <i>Hegels Logik der Reflexion</i>	57
(II) Stephen Houlgate: exposição do texto <i>Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic</i>	67
- Alusão às posições de Theunissen e Bourgeois para reformulação da divergência entre Henrich e Houlgate.	74
- Capítulo 3: Exposição de textos selecionados da <i>Ciência da Lógica</i> com base na função que a noção de imediatidade desempenha em cada caso.	81
(I) Prefácio à primeira edição	83
(II) Prefácio à segunda edição	85
(III) Conceito geral da lógica	92
(IV) Primeiro capítulo da Doutrina do Ser: Ser	101
(V) Primeiro capítulo da Doutrina da Essência: Aparência	108
- Reformulação da questão e considerações conclusivas.....	122
- Bibliografia	124

- Introdução: Exposição do texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência?* e posição dos problemas de pesquisa.

O tema desta pesquisa é a alteração de sentido da noção de “imediatidade” (*Unmittelbarkeit*) no início da *Doutrina da Essência*, em relação ao sentido da mesma noção no início da *Doutrina do Ser*¹, sob o recorte da relação dessa alteração com o problema do início² lógico. Mais especificamente, esta Dissertação investiga em que medida a alteração de sentido da noção de imediatidade que se dá no início da *Doutrina da Essência* é um desenvolvimento da resolução circular do problema do início lógico. Em outras palavras, uma vez que Hegel afirma ser refutável³ tanto um início imediato quanto um início mediado, e propõe como resolução para esse problema a conciliação de mediação e imediatidade no início lógico através da circularidade da ciência, pretendemos investigar a relação entre a alteração de sentido da noção de imediatidade e essa resolução circular.

Fundamentalmente, a nossa Dissertação se estrutura na divergência de dois comentadores quanto a resposta a essa pergunta. De um lado, Dieter Henrich entende que o

¹ Optamos por utilizar a expressão “noção de imediatidade” na tentativa de apreender algo mais abrangente que um ou outro termo específico: pretendemos referir-nos a uma totalidade semântica mais ampla, mas identificável, que contenha em si uma diversidade de significados pontuais das ocorrências dos termos *Unmittelbarkeit* e *unmittelbar* (este último podendo constar na função de adjetivo ou de advérbio). A nossa pesquisa não é, portanto, sobre o uso de um determinado termo, mas sim, sobre o sentido de uma noção, que se manifesta através dos significados dos termos específicos que a compõem, a saber: imediatidade, imediato(a) e imediatamente. Com o objetivo de trabalhar levando em conta essa diferença entre os termos e a noção, decidimos empregar a palavra “significado” para referir-nos aos termos e a palavra “sentido” para referir-nos à noção. Ou seja, um termo específico, em um contexto específico, tem um determinado significado; já a noção de imediatidade, a partir do recolhimento de um conjunto de significados específicos, se mostra como tendo um ou outro sentido.

² Entendemos que o substantivo alemão *Anfang* pode ser traduzido tanto por “começo” quanto por “início”. Paulo Meneses (na sua tradução da *Enciclopédia*), Henrique Cláudio de Lima Vaz (na sua tradução da primeira seção da *Doutrina do Ser*, edição de 1812), Marcos Lutz Müller (no seu artigo *A negatividade do começo absoluto*) e Marcos Nobre (na breve seção, dedicada ao problema geral do início, de seu livro *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito de Hegel*) optam pelo termo “começo”. Por outro lado, Christian Iber e Federico Orsini (na tradução completa da *Ciência da Lógica* para o português, cujo primeiro volume também teve como tradutora *Marloren Miranda*) optam pelo termo “início”, assim como Ludwig Werner Euler (no seu artigo *O projeto da Ciência da Lógica de Hegel e o problema do início da Filosofia*). Quanto a nós, pensamos que a diferença de significado entre os dois termos em português, se existe, não é suficientemente grande para influenciar de modo significativo na compreensão da discussão em questão. Levando isso em conta, optamos pelo uso do termo “início”, com o objetivo de nos mantermos coerentes com a versão disponível em português do texto de Hegel que é mais importante para o nosso trabalho: a *Ciência da Lógica*. Como é sabido, a *Ciência da Lógica* tem mais de uma tradução para português. Entretanto, só uma disponibiliza o texto completo. A opção por esse termo consta também nos relatórios de nossas Iniciações Científicas e no artigo *Início e Circularidade na Ciência da Lógica de Hegel*, de nossa autoria.

³ O termo que Hegel emprega, no texto que utilizaremos para expor esse problema, é o substantivo *Widerlegung*. Cf.: HEGEL, 1986, p. 65.

significado da alteração de sentido da imediatidade no início da lógica da essência é o desenvolvimento da mediação da imediatidade do início lógico; de outro lado, Stephen Houlgate defende que a referida alteração de sentido não anula o que ele chama de imediatidade genuína do início da *Lógica*. Ambos os comentadores divergem explicitamente, em primeiro lugar, quanto à interpretação do que seja essa circularidade da ciência lógica, que medeia seu início imediato; em segundo lugar, quanto à interpretação da relação entre a mudança de sentido da imediatidade no início da *Doutrina da Essência* e a estrutura do início lógico. A partir da diferença entre essas duas posições, outros comentadores são trazidos ao debate com o objetivo de indicar possíveis alternativas às interpretações de Henrich e Houlgate, de modo, inclusive, a tornar mais claras as perspectivas desses dois comentadores no confronto com tais divergências. As posições de Henrich e Houlgate, assim como aspectos de perspectivas alternativas às de ambos, são apresentadas de maneira resumida nesta Introdução, e, nos capítulos I e II, expostas de modo mais desenvolvido.

Com base nesse recorte, esta Dissertação está composta de três capítulos, a presente Introdução, e breves considerações conclusivas. Esta Introdução tem a função de, em primeiro lugar, anunciar, como já foi feito, o problema da pesquisa; em segundo lugar, fundamentar a posição do problema do início a partir da exposição do texto de Hegel *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*, em sua versão de 1831; e em terceiro lugar, apresentar de maneira abreviada as posições dos comentadores, as quais serão expostas em maior detalhe nos dois primeiros capítulos.

O primeiro capítulo consiste na exposição desenvolvida das interpretações dos comentadores quanto ao início lógico; o segundo capítulo consiste na exposição das posições dos comentadores quanto à alteração de sentido da noção de imediatidade no início da *Doutrina da Essência* e à relação dessa alteração com o início lógico; e o terceiro capítulo consiste em um exercício de leitura de textos selecionados da *Lógica* de Hegel a partir do qual se observa o sentido das ocorrências da noção de imediatidade em cada caso e, a partir disso, se trata de formular o sentido dessa noção no início da *Doutrina do Ser* e no início da *Doutrina da Essência*. Uma vez postos esses esclarecimentos, passamos agora à exposição do texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*, em sua versão de 1831, a partir do que se pretende fundamentar o problema do início lógico.

O texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*, que abre a *Doutrina do Ser*, começa com a apresentação da “dificuldade em encontrar um início na filosofia” (HEGEL,

2016, p. 69). Essa dificuldade é exposta da seguinte forma: “O início da filosofia precisa ser ou algo mediado ou algo imediato e é fácil mostrar que ele não pode ser nem um nem outro; então, ambos os modos de iniciar encontram a sua refutação.” (HEGEL, 2016, p. 69). Pouco mais à frente nesse texto Hegel se referirá ao mediado como aquilo que é “resultado”, e ao imediato como aquilo que é “início propriamente dito”, ou aquilo que “pura e simplesmente começa”⁴, tal e qual “uma fé”.

(...) ambos os lados segundo os quais ele [o início lógico] pode ser tomado já foram denominados, ou como resultado de modo mediado, ou como início propriamente dito de modo imediato (...): se o saber da verdade é um saber imediato, que pura e simplesmente começa, uma fé ou se é um saber mediado. (HEGEL, 2016, p. 70, colchetes nossos).

Essa é a primeira caracterização de imediatidade que devemos levar em conta em nossa pesquisa, e ela é de importância singular, na medida em que se encontra no cerne da posição do problema do início como o problema da refutabilidade de um início mediado ou imediato. Ou seja, o problema do início, cuja formulação neste texto é o ponto de partida de nosso trabalho, contém uma caracterização determinada da noção de imediatidade. Por essa razão, o modo como o imediato é caracterizado aqui contribuirá em grande medida no exercício, cujo lugar próprio é o capítulo III desta Dissertação, de elaboração do sentido da noção de imediatidade no início da *Doutrina do Ser*.

Imediato, aqui, diz respeito àquilo que é propriamente inicial, isto é, àquilo que não é resultado (mediado). Podemos dizer que neste contexto o imediato significa início absoluto, e sendo início absoluto, não resultando de outra coisa, é designado por Hegel como uma fé, ou seja, é designado como uma afirmação que não se deduz ou justifica logicamente a partir pontos anteriores, mas é um simples asseverar que não se sustenta em nada diferente de seu próprio ato de afirmar-se.

O problema de um início imediato é a arbitrariedade que ele necessariamente carregaria consigo: em qualquer caso seria questionável a legitimidade de um imediato

⁴ Cabe pontuar que Iber, Miranda e Orsini optaram por traduzir “schlechthin anfangendes Wissen” por “saber que pura e simplesmente começa”, e não, por exemplo, por “saber que pura e simplesmente inicia”, o que indica, a nosso ver, a possível concepção dos tradutores de que não há consequências conceituais de grande porte na escolha de traduzir *Anfang*, *anfangen*, e, neste caso, o particípio *anfangende*, por “início”, “iniciar” e “que inicia” ou por “começo”, “começar” e “que começa”, já que, neste caso, eles não se preocuparam por manter a mesma opção de tradução para o mesmo núcleo terminológico.

enquanto início (seja ele um imediato determinado ou o imediato propriamente dito), ou seja, seria possível sempre questionar a razão de se iniciar com um imediato em vez de outro.⁵ No caso de um início mediado, o problema é que, enquanto mediado, ele seria resultado de uma determinação anterior, o que aparenta contradizer a própria noção de início. Citamos o modo como Marcos Lutz Müller interpreta este ponto do texto:

Daí, também, a aporia do começo, que não pode ser nem mediado, pois isso implicaria uma relação a um conteúdo determinado, nem imediato, no sentido de algo pré-dado, aceito como um fato, com o qual a filosofia se depararia e que ela encontraria numa representação, intuição intelectual ou crença que pretende ser um saber imediato; mas ao mesmo tempo, ele tem de ser ou um ou outro, ou mediado ou imediato, pois do contrário não haveria começo. (MÜLLER, 2014, p. 64).

Richard Winfield, a cuja interpretação do início lógico Houlgate explicitamente se alinha⁶, e que a esse respeito tem uma perspectiva diferente das de Müller e Asmuth, interpreta a passagem de maneira que, apesar de descrever semelhantemente a ambos o ponto central do conflito em torno do início, parece considerar (diferente de como faz Asmuth, por exemplo) que um início imediato é uma determinação, desconsiderando a possibilidade de um início imediato indeterminado, como será o puro ser.

Now, why would it appear that philosophy cannot begin with something immediate? Well, you have to ask, why would we have this immediacy rather than some other immediacy? It might appear that any time we begin with something immediately, without further ado, we face that dilemma. On the other hand, if we begin with something that is mediated, we start with what is contingent on something else. It is grounded on something else, but we are not addressing that something else. So our ‘beginning’ is not really a commencement, for it follows upon something that precedes it. (...) So it may appear that we cannot begin at all. (WINFIELD, 2012, p. 39).

Para resolver essa contradição, Hegel postula a tese da inseparabilidade da mediação e da imediatidade e a nulidade da oposição entre ambas. Tal inseparabilidade, diz o filósofo,

⁵ Citamos o modo como Christoph Asmuth, em seu texto *Hegel und der Anfang der Wissenschaft*, expõe esse ponto: “(...) o início da filosofia se torna um problema filosófico. (...)”

Por que? O início *deve* ser algo *imediato*, pois a essência [*Wesen*] do início é não ser resultado, isto é, não ser mediado. O início *não pode ser imediato*, pois o imediato é algo arbitrário. Ao se iniciar com um imediato, mesmo que seja também o imediato propriamente dito, não se pode justificar por quê se inicia com isso, se já não se iniciou antes.” (ASMUTH, 1998, p. 184, tradução nossa; colchetes nossos).

⁶ “My concern here is simply to join such commentators as Richard Winfield (...) in reminding people that there is an alternative to the orthodox interpretation that has been neglected (...).” (HOULGATE, 2006, p. 57).

não somente estaria contida em todas as partes do sistema (“no céu, na natureza, no espírito, ou seja lá onde for”), como, especificamente, “em toda proposição lógica”, com o que podemos entender: também no início dessa ciência. Como consequência, a unidade de tais determinações aparentemente irreconciliáveis também está contida no início lógico e é a solução para a contradição que envolve o mesmo.

(...) não existe nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito, ou seja lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como inseparadas e inseparáveis e aquela oposição como algo nulo. Mas no que concerne à discussão científica, em toda proposição lógica ocorrem as determinações da imediatidade e da mediação (...) (HEGEL, 2016, p. 70).

Essa tese é, nesse texto, justificada de duas maneiras. A primeira delas está relacionada à anterioridade da *Fenomenologia do Espírito* em relação à *Ciência da Lógica* no sistema de Hegel. Desde essa perspectiva, o início da *Ciência da Lógica* resulta da *Fenomenologia* e, portanto, é mediado pelo percurso fenomenológico. Em outras palavras, o início lógico tem o percurso fenomenológico, que culmina na figura do saber absoluto, como seu pressuposto.⁷ Porém, o ser, com que tem início a *Lógica*, é a imediatidade simples: imediatidade simples que é resultado de uma mediação que suspendeu⁸ a si mesma e,

⁷ Cf., por exemplo, GONÇALVES, 2014, p. 14.

⁸ Marcos Lutz Müller, em uma longa nota a sua tradução das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*, afirma que a tradução dos polissêmicos termos *aufheben* e *Aufhebung* por “suprassumir” e “suprassunção” (tradução transformada em cânone a partir da escolha de Paulo Meneses em seu *Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel. Roteiro*, de 1985, que se inspirou na sugestão de Gauthier, acompanhada por Labarrière, de traduzir esses termos ao francês por *sursumer* e *sursomption*), tem dois problemas importantes. O primeiro deles é que o lado negativo que esses termos têm em alemão, ou seja, o sentido de suprimir, cancelar, pôr fim, etc. (que, como observa Müller, em muitas ocorrências é o único presente), não parece contemplado pelo neologismo. Razão pela qual Müller sugere que se observe, em cada caso, o significado expresso pela ocorrência, e utiliza os termos “suprimir” e “supressão” quando o termo é empregado com sentido exclusivamente negativo, e os termos “suspender” e “suspensão” quando o termo é utilizado de modo mais polissêmico. O segundo problema é a artificialidade do neologismo, que vai no sentido contrário à tentativa de produzir uma tradução que explore “a plasticidade da linguagem comum que ele [Hegel] quer fazer valer no pensamento teórico, a fim de evitar termos técnicos artificiais.” (Cf. a nota de Marcos Müller em: HEGEL, 2022, p. 175, *colchetes nossos*). Hegel de fato elogia a polissemia de alguns termos e expressões alemães, pois entende que isso favorece o exercício especulativo: “(...) precisaria ser surpreendente o fato de que uma língua tenha chegado a empregar uma e a mesma palavra para duas determinações contrapostas. Para o pensamento especulativo é regozijante encontrar na língua palavras que têm, nelas mesmas, um significado especulativo; a língua alemã tem várias dessas palavras.” (HEGEL, 2016, p. 111). Seguindo Müller utilizaremos, a partir de agora, a tradução sugerida por ele, levando em conta o significado de cada ocorrência. Entretanto, gostaríamos de expressar nossa impressão de que nos termos “suspender” e “suspensão” se encontram presentes de maneira nítida as noções de elevação e de cancelamento, mas de maneira distante a noção de conservação. Embora exista, esse sentido parece remoto e raro (ao ponto de que talvez não seja possível plenamente, com essa opção de tradução, evitar o distanciamento da linguagem comum como Müller pretendia), o que pode implicar que em algumas passagens fique menos nítido do que seria desejável um sentido de continuidade e de dinamismo.

portanto, suspendeu a relação de implicação do início lógico com o final da *Fenomenologia*. Nesse medida, tampouco cabe ao início ter pressupostos. Disso se trata, em linhas gerais, a justificação da conciliação de mediação e imediatidade no início lógico a partir da relação da *Lógica* com a *Fenomenologia*.

O início é *lógico*, na medida em que deve ser feito no elemento do pensar livre para si, no *saber puro*. Ele é *mediado*, desse modo, pelo fato de que o saber puro é a verdade última e absoluta da *consciência*. Na introdução foi observado que a *Fenomenologia do Espírito* é a ciência da consciência, a apresentação de que a consciência tem como resultado o *conceito* da ciência, isto é, o saber puro. A lógica tem, por conseguinte, como sua pressuposição a ciência do espírito que aparece, a qual contém e mostra a necessidade e, com isso, a prova da verdade do ponto de vista que é o saber puro, assim como sua mediação em geral. (...) na lógica (...) a pressuposição é aquilo que se provou como resultado daquela consideração – a ideia como saber puro. (...)

O saber puro, ao *se juntar* a essa *unidade*, suprassumiu toda relação com um outro e com a mediação; ele é o que é sem diferença; esse sem diferença deixa ele mesmo de ser saber; apenas está presente a *imediatidade simples*.

Aqui o ser é o que inicia, apresentado como surgido por meio da mediação e, com efeito, por meio da mediação que é ao mesmo tempo a suprassunção de si mesma; com a pressuposição do saber puro como resultado do saber finito, da consciência. (HEGEL, 2016, pp. 71-2).

Não há dúvida de que o problema do início lógico tangencia a relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. Como se sabe, estão presentes no início lógico, os traços da relação deste com a obra de 1807, de modo que não é um exercício óbvio tratar do problema do início da *Lógica* abstraindo a função de mediação que a *Fenomenologia* exerce em relação a esse início. De todas formas, isso é uma tarefa possível, como se evidencia no tratamento do tema por parte dos dois comentadores principais escolhidos por nós, os quais não tratam da *Fenomenologia* ao abordar o problema do início da *Lógica*. Levando isso em conta, não é o caso de adentrar aqui na justificação fenomenológica do início lógico, uma vez que, caso o fizéssemos, dificilmente conseguiríamos escapar do extenso e, para nós, desviante problema a respeito da passagem da *Fenomenologia do Espírito* para a *Ciência da Lógica*, o que, por sua vez, não poderia ter lugar sem que se entrasse no debate mais amplo quanto à relação entre a obra de 1807 e o sistema maduro de Hegel.⁹

Além disso, como explica Fulda, o problema da relação da *Fenomenologia do Espírito* com a *Ciência da Lógica* é outro que o problema da circularidade da *Ciência da Lógica*, pois

⁹ O oitavo capítulo da biografia de Hegel escrita por Pinkard descreve os diferentes momentos da cambiante posição do filósofo quanto à relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e o sistema completo. Nesse sentido, o comentador diz: “(...) his ambivalence about the 1807 *Phenomenology* (...) was to last his [Hegel’s] entire life.” (PINKARD, 2000, p. 338, colchetes nossos).

o problema do acesso ao saber, de que trata a *Fenomenologia do Espírito*, isto é, o problema da relação do sistema hegeliano com o que lhe é exterior, é muito diferente, apesar de próximo, do problema do retorno da ciência lógica ao seu início.¹⁰ É por isso que o mencionado comentador diferencia a função de *introdução* (*Einleitung*) da *Fenomenologia do início* (*Anfang*) da ciência lógica.¹¹ Citamos Fulda:

Se (...) a *Fenomenologia* deve aparecer na função de uma introdução, então [isso deve acontecer] sem que disso dependa o retorno da ciência ao seu início. (...) Se a *Fenomenologia* deve (...) ser necessária, então deve se dar uma exposição da temática da fundação de si que permita concluir a necessidade da justificação exterior ao sistema, sem determinar essa conclusão como momento ou condição de que a ciência se una com o seu início no seu final. (FULDA, 1975, p. 274; colchetes nossos; tradução nossa)

A segunda justificação para a tese de conciliação da mediação e da imediatidade no início lógico, que será, portanto, objeto de nossa atenção, é aquela que diz respeito à circularidade interna da própria *Ciência da Lógica* enquanto agente mediador da imediatidade do início. Em outras palavras, a justificação da conciliação de mediação e imediatidade em

¹⁰ Marcos Nobre, em seu livro *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, em breve seção dedicada ao problema geral do início na filosofia hegeliana, cita a posição de Fischbach que, no aspecto de que tratamos aqui, se assemelha ao dito por Fulda. A saber, Fischbach considera que o problema da relação do sistema com o que lhe é exterior está em causa na *Fenomenologia*, e não na obra madura de Hegel (Fischbach se refere explicitamente à *Enciclopédia*). Citamos Nobre que, por sua vez, cita Fischbach: “Frank Fischbach argumenta, com razão, que, na *Enciclopédia*, ‘Hegel não entra no processo de justificação, ela mesma científica, da Ciência para um sujeito filosofante exterior a ela: já não está mais em questão aqui, para a Ciência, ir afrontar em seu terreno (ou seja, no terreno da aparência) o saber não verdadeiro (...)’” (NOBRE, 2018, p. 48). Apesar da semelhança desse diagnóstico, Fulda difere de Fischbach na medida em que o último, como diz Nobre, tem como modelo a interpretação de Bourgeois e “toma posição em favor da obra madura de Hegel”. Já o comentador alemão estuda a relação da obra de 1807 com o sistema consolidado por se preocupar com o problema do acesso ao saber nesse sistema. Isso se faz visível na proposta de Fulda de entender a circularidade da *Lógica*, que medeia o início da mesma, como significando, ao mesmo tempo em que um retorno da ciência a si, a expansão do lógico sobre o real através da ação do espírito absoluto. Em outras palavras, Fulda quer inserir o retorno da ciência lógica ao seu início no contexto da efetivação do espírito absoluto: do ser do mesmo no âmbito objetivo. Paralelamente, nesse retorno, a realidade se mostraria como meio desse alargamento. Citamos Fulda: “Já que o lógico (...) é agora resultado, na medida em que se verificou não somente dentro de seu mundo mas sim dentro do mundo, ele [o lógico] não se elevou mais somente ao ser para si da ideia (...), mas sim a ela como simples determinidade do conceito, a qual é desdobrada (...) no mundo, que então ‘é transformado em um dependente do resultado e do princípio.’ (...) não é abordado apenas um pensamento puro em seu significado lógico como o princípio dessa ciência, mas um saber que é deduzido da verificação do lógico no saber do real.” (FULDA, 1975, p. 277; tradução nossa; colchetes nossos).

¹¹ Também podemos nos valer aqui da tese de leitura de Marcos Lutz Müller, em seu artigo *A negatividade do começo absoluto*, de acordo com a qual o início lógico é resultado de duas diferentes negatividades. Elas são, nomeadamente, “a negatividade da mediação fenomenológica do começo” e “a negatividade da mediação lógica do começo”. Apesar de desaguarem juntas no início lógico, podem ser explicadas separadamente, como efetivamente o são no artigo em questão, em que o comentador dedica a cada uma delas uma seção de seu texto. Cf.: MÜLLER, 2014, pp. 69-80.

que nós nos apoiaremos é aquela que se baseia no caráter circular da ciência lógica. Para atingir essa justificação circular, Hegel passa à consideração crítica de três formas distintas de lidar com o problema do início formuladas pela filosofia de sua época. Estas são, nomeadamente, as de Fichte, Schelling, e Reinhold, na qual, como veremos, Hegel se apoiará para elaborar a sua própria justificação da conciliação de mediação e imediatidade no início lógico a partir da circularidade da ciência.

Quanto à posição de Fichte, à qual Hegel inequivocamente se refere ao tratar do “início com *Eu*”¹², afirma-se que se trata de uma proposta que contradiz a si própria e não consegue cumprir aquilo que promete. A escolha de iniciar com o Eu teria se baseado na ideia de que a autoconsciência imediata é o mais imediatamente e universalmente conhecido. Entretanto, se revela que essa autoconsciência tem inextricavelmente marcas subjetivas, ou seja, o Eu é um concreto com determinações particulares e o ato de remover essas particularidades com a evocação de um Eu abstrato, uma vez que se trata de um processo, culmina na perda da imediatidade dessa determinação. Além disso, Hegel acusa a ciência construída por Fichte de nunca ter conseguido se livrar verdadeiramente do paradigma da consciência, que vê o objeto como sendo sua oposição insuperável.

(...) não podemos deixar de mencionar um início original da filosofia que se tornou famoso na época moderna, o início com *Eu*. Esse início veio em parte da reflexão de que, do primeiro verdadeiro, todo o resto tem de ser derivado e em parte da necessidade de que o primeiro verdadeiro seja algo bem conhecido e ainda mais *algo imediatamente certo*. (...) Mas o Eu em geral é também, *ao mesmo tempo*, um concreto, ou melhor, o Eu é, antes, o mais concreto – a consciência de si como mundo infinitamente múltiplice. Para que o Eu seja o início e o fundamento da filosofia, é exigida a separação desse concreto – o ato absoluto por meio do qual Eu é purificado de si mesmo e, como Eu abstrato, entra em sua consciência. Só que esse Eu puro *não* é agora um Eu imediato, nem o Eu conhecido, o Eu comum de nossa consciência, ao qual a ciência deveria estar amarrada de modo imediato e para cada um. (...)

(...) O desenvolvimento efetivo da ciência que parte do Eu mostra que o objeto tem e mantém nele a determinação perene de um *outro* para o Eu, de modo que o Eu do qual se parte não é o saber puro que superou (...) a oposição da consciência, mas ainda está preso ao fenômeno. (HEGEL, 2016, p. 79-80)

Hegel também se refere, indiretamente, à posição de Schelling, quando trata, brevemente, do início como intuição intelectual. A intuição intelectual se referiria ao apreender direto, sem necessidade de mediação, do eterno, do divino, ou do absoluto, razão pela qual Hegel afirma: “A intuição intelectual é, certamente, a violenta rejeição do mediar e

¹² Cf.: HEGEL, 2016, p. 78.

da reflexão que prova (...)” (HEGEL, 2016, p. 80). De modo que pretender que a ciência inicie com a intuição intelectual significa pretender que o início não seja abstrato e imediato, mas sim, um concreto, o absolutamente dotado de conteúdo. Hegel refuta essa proposta alegando que as determinações contidas nessa concretude inicial pressupõem um movimento mediador anterior, o qual deve ter partido, por sua vez, da imediatidade simples. As determinações mais ricas devem emergir como resultado do desenvolvimento.

Aqui ainda tem de ser feita a observação essencial de que (...) o *Eu certamente* pudesse ser determinado *em si* (...) como intuição intelectual e afirmado como início (...). Mas o que é *aí* da intuição intelectual ou – se seu objeto é nomeado o eterno, o divino, o absoluto – o que do eterno ou do absoluto é *aí* no *início* da ciência, isso não pode ser outra coisa senão a determinação primeira, imediata e simples. (...) A intuição intelectual é, certamente, a violenta rejeição do mediar e da reflexão que prova (...). Mas o que ela enuncia mais do que a imediatidade simples é um concreto, algo que contém diversas determinações. (...) Se, portanto, na expressão do absoluto ou do eterno ou de Deus (...), se, em suas intuições ou pensamentos *reside algo mais* do que no ser puro, então o que nisso *reside* deve primeiramente *surgir* no saber como saber pensante (...)” (HEGEL, 2016, p. 80).

Quanto à proposta de Reinhold, Hegel diz que ela é uma tentativa de responder ao seguinte dilema: “A intelecção de que o absolutamente verdadeiro precise ser um resultado e, inversamente, que um resultado pressupõe algo que é primeiramente verdadeiro, mas que, porque é algo primeiro, considerado objetivamente, não é necessário (...)” (HEGEL, 2016, p. 73). Dito de outro modo, em primeiro lugar, o que é absolutamente verdadeiro deve ser resultado (e, nesse sentido, como vimos, mediado); em segundo lugar, enquanto absolutamente verdadeiro e resultado, deve resultar de algo, por sua vez, verdadeiro. Ou seja: o absolutamente verdadeiro deve resultar de algo primeiramente verdadeiro. Portanto, deve haver um primeiro verdadeiro que transmita para adiante a verdade e que possibilite a cadeia derivativa. A partir disso, cabe a pergunta: como pode haver algo primeiramente verdadeiro se todo verdadeiro deve resultar de algo que, por sua vez, seja verdadeiro?

Em outras palavras, todo verdadeiro é mediado, e, portanto, resulta de um anterior. Há então a necessidade de um primeiro (de um início) a partir do qual um mediado possa primeiramente resultar. Esse primeiro seria o imediato. Entretanto, o imediato carece justamente do requisito mínimo de qualquer determinação verdadeira – a saber, ser mediado (ou, ser resultado de uma determinação verdadeira anterior). Essa é, portanto, outra formulação do problema do início.

Reinhold, como resposta a esse problema, sugere que o início seja assumidamente arbitrário e apenas temporariamente aceito (provisório, hipotético). Já que não é possível que o início seja fundamentado (e, portanto, necessário), que se comece então de qualquer ponto, e a justificação desse início arbitrário se dará retrospectivamente, com o edifício científico já construído. Ou ainda, a aparente arbitrariedade do início se dissolverá a partir da fundamentação retrospectiva da filosofia, com a qual se constatará que aquele início é o primeiro verdadeiro. Hegel expõe essa posição com estas palavras:

(...) engendrou-se em época mais recente o pensamento de que a filosofia apenas poderia começar com um verdadeiro hipotético e problemático e que o filosofar, portanto, inicialmente poderia ser apenas uma procura. (...) o avançar na filosofia é antes um retroceder e um fundamentar, por meio dos quais apenas resulta que aquilo com o que foi iniciado não é meramente algo assumido arbitrariamente, mas de fato é, em parte, o verdadeiro, em parte, o primeiro verdadeiro (HEGEL, 2016, p. 73).

Hegel é crítico desse ponto de vista, pois considera que esse caráter circular da ciência, que o próprio Reinhold reconhece e que une o início ao final de maneira necessária, é justamente o que exclui a possibilidade de que o início seja hipotético e apenas temporariamente aceito. Em outras palavras, a relação de necessidade entre o início e o final, devido à qual será possível dizer, como veremos abaixo, tanto de um quanto do outro que são o fundamento a partir do qual o outro deriva, não é compatível com a ideia de um início arbitrário. Diz Hegel: “Mas, pelo fato de que o resultado apenas surge como o fundamento absoluto, o avançar desse conhecer não é algo provisório nem algo problemático e hipotético, mas tem de ser determinado pela natureza da própria Coisa e do próprio conteúdo.” (HEGEL, 2016, p. 74).

Porém, Hegel considera que há na proposta de Reinhold um aspecto aproveitável, a saber, a tentativa de resolução do problema do início a partir da circularidade do progredir científico.¹³ Como anunciamos acima, Hegel considera que a circularidade da ciência é uma das respostas para o problema do início lógico, na medida em que é responsável pela mediação da imediatidade do mesmo. Ou seja, uma vez que a ciência é circular, o seu início não é, na verdade, início, mas, sim, resultado do final. Em outras palavras, a imediatidade do

¹³ “Uma perspectiva que foi enfatizada de várias maneiras por Reinhold, nos últimos tempos de seu filosofar e é preciso fazer-lhe justiça, pois se baseia num interesse verdadeiro que concerne à natureza especulativa do início filosófico. A discussão dessa posição é, ao mesmo tempo, uma ocasião para introduzir uma compreensão prévia sobre o sentido da progressão lógica em geral; pois essa perspectiva encerra imediatamente a consideração do que é o progredir” (HEGEL, 2016, p. 73).

início lógico é mediada pelo final. A partir disso é possível afirmar que o início lógico é simultaneamente imediato e mediado, tal e qual havia sido exposto por Hegel em forma de tese no início do texto.

Precisa-se admitir que é uma consideração essencial – que surgirá mais precisamente no interior da própria lógica – que o avançar é um retorno ao fundamento, ao originário e verdadeiro, dos quais depende e, de fato, é produzido aquilo com que é feito o início. (...) Este último, o fundamento, é, pois, também aquilo do qual surge o primeiro, que entrou em cena primeiramente como o imediato. – Assim, o espírito absoluto, que resulta como a verdade suprema, concreta e última, de todo ser, é ainda mais reconhecido, como o que se exterioriza com liberdade no fim do desenvolvimento e se solta para a figura de um ser imediato – decidindo-se para a criação de um mundo que contém tudo aquilo que entrou no desenvolvimento, o qual precedeu aquele resultado e é transformado, por meio dessa posição invertida em relação ao seu início, em algo dependente de um resultado como o princípio. - O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um ciclo [Kreislau] dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro. (HEGEL, 2016, pp. 73-4).

Aquilo com o que é feito o início, então, depende do fundamento, do originário e do verdadeiro. O primeiro, aquilo que entrou em cena primeiramente como um imediato, surge desse movimento de retorno. O ser imediato é uma forma assumida pelo espírito absoluto, o qual é, por sua vez, o resultado do desenvolvimento completo do ser. Então, ao mesmo tempo em que o espírito absoluto é o resultado último do progredir, ele também é o responsável por, através de uma decisão livre, assumir a forma de um imediato e criar um mundo.¹⁴ A partir dessa passagem, podemos entender, então, que a circularidade da ciência é a característica da mesma de ter um início que deriva de seu fim. O imediato, ao mesmo tempo em que é imediato, é resultado de todo o desenvolver precedente e, portanto, mediado por ele. Podemos dizer que o resultado do desenvolver da ciência altera o significado do início da mesma: o medeia. Pensamos que, dessa maneira, se pode entender a seguinte passagem: “Por meio dessa progressão, pois, o início perde o que ele tem de unilateral nessa determinidade de ser um imediato e um abstrato em geral; ele se torna um mediado e a linha do movimento científico progressivo faz de si, desse modo, um círculo.” (HEGEL, 2016, p. 74). Devido a essa circularidade do curso científico, o início imediato, abstrato, indeterminado e, portanto,

¹⁴ Essa passagem ecoa a interpretação de Bourgeois, que, como veremos adiante, se caracteriza por entender o “início” da ciência como sendo, não início propriamente dito, mas uma livre decisão do absoluto de pôr-se a filosofar.

vazio e sem conteúdo, é preenchido e fundamentado, na medida em que mediado, pela completude do desenvolvimento que com ele inicia.¹⁵

Portanto, surge, por outro lado, como igualmente necessário considerar como resultado aquilo ao qual o movimento retorna como ao seu fundamento. A esse respeito, o primeiro é igualmente o fundamento e o último é um derivado; na medida em que se parte do primeiro e, por meio de inferências corretas, chega-se ao último como ao fundamento, este é resultado. (HEGEL, 2016, p. 74).

Vê-se que na passagem citada Hegel alega primeiramente que o fundamento é um resultado, e, em seguida, que o primeiro é um fundamento e que o último é um derivado ao qual se chega tendo partido de tal fundamento. A aparente contrariedade entre tais afirmações (nelas se diz tanto a respeito do primeiro quanto do último que são o fundamento) é resolvida na medida em que se compreende que o primeiro e o último estão situados em um movimento de retorno. Pois em um movimento com essa característica, o último é, na verdade, o primeiro. Então, o fundamento da ciência é resultado de um movimento; mas como esse movimento é de retorno, tal fundamento é, na verdade, o ponto inicial da ciência, alterado pelo desenvolver ao qual deu início. Por essa razão, também o início é o fundamento. Devido a que a ciência é circular, o primeiro e o último pontos de seu desenvolvimento não são, como diz Hegel, “verdadeiramente outros”.¹⁶

Por fim, ao final do texto, Hegel se dedica a mencionar e criticar outras propostas de início que não pelo puro ser, a partir das quais pretende justificar a necessidade de um início simples e imediato, ou seja, um início pelo puro ser. Se, portanto, por exemplo, se optasse por iniciar, não pelo ser, mas pela noção de início puro, com o intuito de satisfazer tanto aqueles que se incomodam com o início com o ser (e principalmente com a consequência de que o ser se revela igual ao nada), quanto aqueles que reivindicam que se inicie a ciência com uma representação concreta, o resultado não se alteraria. Pois, o início puro também se revelará

¹⁵ “(...) aquilo que faz o início, na medida em que é, nisso, ainda o que não é desenvolvido, sem conteúdo, ainda não é, no início, verdadeiramente conhecido e surge que apenas a ciência e, com efeito, [a ciência] em seu desenvolvimento inteiro, é seu conhecimento plenamente realizado, cheio de conteúdo e apenas fundamentado de modo verdadeiro.” (HEGEL, 2016, p. 74).

¹⁶ “(...) a *progressão* daquilo que faz o início tem de ser considerada apenas como uma determinação ulterior do mesmo, de modo que o que inicia permanece estando no fundamento de tudo o que se segue e não desaparece disso. O progredir não consiste no fato de que seria apenas derivado um *outro* ou no fato de que se passe para um verdadeiramente outro; - e na medida em que ocorre esse passar, ele do mesmo modo novamente se suprassume.” (HEGEL, 2016, p. 74).

como a unidade indiferenciada de ser e nada¹⁷ e, mesmo que se expresse na forma de uma representação, seria a representação desse início abstrato, sem conteúdo e portanto, vazio.¹⁸ Outras alternativas, como o início diretamente a partir da Coisa¹⁹ e o início a partir de Deus²⁰, também não implicam senão um início vazio. Ou seja, a necessária imediatidade e indeterminidade do início independe do nome sob o qual se o designe. O próprio puro ser não é outra coisa que a expressão de sua vacuidade. Toda tentativa de iniciar na filosofia a partir de um conceito mais rico em conteúdo (uma palavra que expresse isso) se revela frustrada, pois todo conteúdo deve ser resultado, não pode ser o ponto de partida. Se assim fosse, atuaria como um pressuposto.

Com a consumação desse movimento de consideração e refutação de outras propostas de início filosófico, Hegel conclui o seu texto que, portanto, em resumo, apresenta o problema do início lógico, estabelece uma tese para solucioná-lo, e se propõe a justificar tal tese a partir de dois caminhos diferentes, um dos quais é a circularidade de sua ciência lógica. Esse processo é construído a partir do diálogo e do comentário a posições diferentes, especialmente na filosofia moderna, quanto ao início da filosofia. A apresentação dos principais pontos deste texto teve, no contexto desta Dissertação, o objetivo de fornecer uma base para a construção do problema do início lógico, e ao modo como a circularidade da ciência medeia a imediatidade do mesmo, ou, em outras palavras, ao modo como a circularidade dessa ciência possibilita a coexistência de mediação e imediatidade no início da *Lógica*.

A construção do problema do início lógico, que, como dissemos, é um passo fundamental para a posição do problema da mudança de sentido da noção de imediatidade no início da *Doutrina da Essência*, ganha corpo através da exposição de posições divergentes entre os comentadores quanto ao que seja a circularidade da ciência lógica, e também quanto

¹⁷ “O início não é o nada puro, mas um nada do qual algo deve sair; o ser, portanto, também já está contido no início. O início contém, portanto, ambos, ser e nada; é a unidade de ser e nada – ou seja, é não ser que, ao mesmo tempo, é ser e que, ao mesmo tempo, é não ser.” (HEGEL, 2016, p. 76).

¹⁸ “Mas a determinação *do ser* até agora assumida como início poderia também ser deixada de lado, de modo que apenas seria exigido que fosse feito um início puro. (...) Essa posição poderia (...) ser colocada como uma sugestão para o bem daqueles que, de um lado, não se tranquilizam com o fato de se começar pelo ser (...), muito menos com a consequência que o ser tem, a saber, de passar para o nada; de outro lado, para aqueles que não sabem outra coisa senão que em uma ciência se iniciaria com a *pressuposição de uma representação* (...). Se considerássemos também esse procedimento, não teríamos nenhum objeto particular, porque o início, enquanto início do *pensar*, deve ser inteiramente abstrato, inteiramente universal, inteiramente forma sem conteúdo; assim, nós não teríamos nada senão a representação de um mero início como tal.” (HEGEL, 2016, pp. 75-6).

¹⁹ “Se por acaso se quisesse dizer, de modo impaciente contra a consideração do início abstrato, que (...) deveria ser iniciado (...) diretamente com a *Coisa*, então essa Coisa nada mais é do que aquele ser vazio; pois, o que é a Coisa, isso é o que justamente deve surgir no percurso da ciência, o que não pode ser pressuposto antes dela como conhecido.” (HEGEL, 2016, p. 78).

²⁰ “O que (...) deve ser expresso sobre o ser ou deve estar contido nas formas mais ricas do representar do absoluto ou de Deus é, no início, apenas uma palavra vazia e apenas ser.” (HEGEL, 2016, p. 81).

à relação da mesma com o problema do início. No que resta desta introdução estabeleceremos, a partir do resumo das posições de Henrich e Houlgate e do contraste das mesmas com algumas posições alternativas, o panorama geral da divergência entre essas perspectivas.

Em seu clássico artigo *Anfang und Methode der Logik*, Dieter Henrich²¹ sustenta que o início lógico não pode ser compreendido a partir de si mesmo: ele só poderia ser formulado e concebido por meio de referências negativas à lógica da reflexão. Essa condição estaria expressa nos próprios termos utilizados para referir-se ao início lógico na abertura da *Doutrina do Ser*, pois o mesmo é descrito por meio das expressões, que são constitutivamente restritivas e negativas, “imediatidade indeterminada” e “igualdade somente consigo”. O início é, portanto, *aquilo que não é* mediado (imediato); *aquilo que não é* determinado (indeterminado) e aquilo que é relativo *apenas* a si mesmo. Hegel teria, então, precisado se valer de determinações reflexivas para caracterizar, a partir de um contraste com as mesmas, ou seja, a partir da negação delas, ou, nas palavras do comentador, *via negationis*, o início da *Ciência da Lógica*. Isso revela, aos olhos do comentador alemão, que o início lógico não é passível de uma interpretação linearmente imanente, isto é, de uma interpretação que não se utilize de ferramentas cujo uso, naquele ponto do texto, ainda não se justificou pelo desenvolvimento necessário dos conceitos.

As duas únicas determinações através das quais o pensamento “ser” deve ser expresso de outra maneira são (...) determinações de reflexão negadas. Elas servem somente para remeter ao pensamento que se pretende expressar com “ser”, de modo que elas o expõem [*erklären*] como sendo totalmente livre de estruturas da reflexão. Isso ocorre ao inverter-se e suspender-se [*aufhebt*] nessa remissão o sentido das categorias da essência. (...).

Mas se a natureza do “puro ser” somente ser trazida à vista via *negationis*, então o início da *Lógica* não pode ser entendido suficientemente a partir de si mesmo. (HENRICH, 2010, p. 86; tradução nossa; colchetes nossos).

Em contrapartida, Stephen Houlgate, em sua obra *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, trata a ausência de pressupostos como o aspecto mais importante da filosofia hegeliana, e, como consequência, entende a única maneira válida de lidar com o início lógico deve ser apreendê-lo de forma linearmente imanente, sem recorrer a

²¹ Todas as referências aos textos de Henrich utilizados nesta Dissertação constarão em português. São traduções nossas realizadas com o auxílio da consulta da seguinte tradução para o espanhol: HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Tradução para o espanhol de Jorge Aurelio Díaz A. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

determinações posteriores ou exteriores ao momento que se tem como objeto. O proceder imanente da *Lógica* é, para o comentador, o princípio guia fundamental da mesma, e cada momento do percurso não é senão o resultado estrito do desenvolvimento precedente. A circularidade da ciência seria, nessa perspectiva, um acontecimento posterior ao início, que não altera o caráter do mesmo.

(...) presuppositionless thought proves to be a self-constituting circle. (...) But this ground—the circle—is not, and cannot be, presupposed at the outset of the development. Rather, the ground only *emerges*—and the circle only *constitutes itself*—through the self-negation of the sheer immediacy of the beginning. Accordingly, Hegel maintains, ‘the method, which thus winds itself into a circle, cannot *anticipate* (*antizipieren*) in a development in time that the beginning is, as such, already something derived; it is sufficient for the beginning in its immediacy that it is simple universality’ SL 841/2: 570, my emphasis). (HOULGATE, 2006, p. 50).

Quanto às caracterizações negativas do início analisadas por Henrich, Houlgate afirma que se tratam de descrições, e não de definições. Isto é, elas não definiriam o início lógico como unicamente compreensível por meio da reflexão, como diz Henrich, mas sim, teriam a função prática de afastar possíveis tentativas de determinação ou mediação antecipada desse início. O objetivo de seu emprego seria, então, livrar o puro ser de caracterizações apressadas de modo a deixar livre frente a ele o terreno para que ele se desenvolva (ou não²²) no sentido que for o caso.

The overtly negative expressions employed by Hegel to characterize pure being (...) are (...) designed to bring to mind the sheer purity and simplicity of being. They are not intended, despite their negative form, to make us think of being *as* explicitly *negative* itself. The opening words of the first paragraph on being (...) should therefore be taken as a description, rather than a definition, of being: they tell us that pure being lacks all further determination, but they do not define being as the explicit lack, absence, or negation of determinacy. Indeed, one can actually read Hegel’s phrase as an injunction: it enjoins us to think of pure being alone and not to determine it any further. (HOULGATE, 2006, p. 82).

²² Em respeito ao princípio da ausência de pressupostos da *Lógica* e à leitura linearmente imanente que esse princípio tornaria necessária, Houlgate afirma que sequer é possível assegurar, no momento do início lógico propriamente dito, que ele se desenvolverá em qualquer sentido. Pois afirmar isso de antemão seria ferir, por meio da incidência antecipada de um resultado posterior, o simples estar imanente desse início. “All we may do is consider the concept of indeterminate being and note what, *if anything*, that concept itself turns out to be or do.” (HOULGATE, 2006, p. 32; grifo nosso).

A grosso modo, podemos sintetizar a diferença entre ambos os comentadores como a oposição entre uma perspectiva que entende que a imediatidade do início lógico só ganha sentido a partir de sua mediação pela circularidade da ciência e uma perspectiva que entende que a imediatidade do início deve ser tomada como é naquele ponto do texto, a saber, como não mediada e indeterminada. Nesse quadro, parece possível remeter a duas posições complementares quanto ao mesmo tema, cada uma delas sendo mais próxima de um dos opostos mencionados.

Entendemos que a posição de Bernard Bourgeois é mais próxima à de Henrich, e até mais extrema que a do intérprete alemão, uma vez que defende que o início lógico e a primeira imediatidade consistem em um ponto de vista que não diz respeito à ciência enquanto tal. Para Bourgeois, o início lógico, devido à circularidade da ciência, já estaria imbuído do resultado do pensar desenvolvido (teria sido posto por ele, em uma decisão livre, enquanto sujeito do processo), e não seria, portanto, início propriamente dito, no sentido objetivo. De acordo com essa perspectiva, a filosofia, enquanto círculo que se relaciona consigo, não tem início.²³ O início da filosofia não seria outra coisa que o resultado da ação deliberada por parte de seu final (o absoluto), uma antecipação. No seu texto de apresentação à tradução francesa da *Enciclopédia*, o comentador diz:

A *Introdução* da *Enciclopédia* (...) antecipa, resumindo, o resultado do processo pelo qual o conteúdo, o imediato, se põe enfim em sua identidade com o método, a mediação; identidade que é em sua verdade mesma como absoluto. (...) Posto que a determinação do começo é assim fundada como o fim da determinação — da autodeterminação do absoluto —, a filosofia não tem propriamente começo objetivo; seu discurso é somente a vida da intuição de si do absoluto (...) (BOURGEOIS, 1995, p. 416).

Em relação à posição de Bourgeois, podemos dizer que Hans Friedrich Fulda ocupa o outro extremo. O comentador alemão, no quadro de interpretações colocado, se aproxima mais da perspectiva defendida por Houlgate, o que não diminui as muitas diferenças que tem para com o último. Em sua obra *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der*

²³ É fundamental para a interpretação de Bourgeois o parágrafo 17 da *Enciclopédia*, que diz: “(...) o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso *se engendra e se dá seu objeto mesmo*. No mais, esse ponto de vista, que assim aparece como imediato, deve, no interior da ciência, fazer-se resultado; e na verdade o resultado último da ciência, no qual ela alcança de novo seu começo e retorna sobre si mesma. Dessa maneira a filosofia se mostra como círculo que retorna sobre si, que não tem começo — no sentido das outras ciências (...).” (HEGEL, 1995, p. 58).

Logik, Fulda tem como principal objeto de interesse o problema da introdução ao sistema hegeliano, isto é, o problema da relação desse sistema com o que lhe é exterior, em outras palavras, Fulda está preocupado com o problema do acesso ao saber. Com base nisso, o comentador critica a tendência majoritária nas interpretações de Hegel de se apoiar no ponto de vista do sistema consolidado para desconsiderar tal problema da introdução. Essa mesma tendência, segundo o comentador, comete o erro de explicar o início lógico recorrendo a partes posteriores da *Lógica* (muitas vezes, à lógica do conceito). Para Fulda, tais interpretações retrospectivas do início são unilaterais, pois sobrepõem injustificadamente um momento posterior específico do desdobrar científico sobre a imediatidade inicial.

(...) é difícil resistir à tentação de apresentar uma parte posterior da *Lógica*, compreensível por si mesma, como chave para [entender] o início. Partes da lógica do conceito parecem particularmente apropriadas para esse propósito (...) Um tal procedimento - útil para fins heurísticos dos estudos de Hegel - é objetivamente questionável porque leva a tematização do início a uma perspectiva unilateral resultante da verdade limitada [*begrenzten*] do ponto de vista categorial, a partir do qual as dificuldades do início devem ser dissolvidas. (FULDA, 1975, p. 3; tradução nossa; colchetes nossos).

Por um lado, Fulda não se enquadra precisamente no debate estabelecido aqui, uma vez que seu objeto não é propriamente o início lógico e sim o problema da introdução ao sistema hegeliano. O comentador se preocupa, então, com a relação entre o âmbito lógico e o que lhe é exterior e, nesse sentido, pensa a circularidade da ciência como uma ampliação da mesma no sentido da incorporação do que lhe é externo.²⁴ Quanto a esse aspecto, tem, portanto, uma perspectiva diferente da de Houlgate que, como vimos, defende uma concepção de imanência que veta a relação com o externo. Ao mesmo tempo, as posições de ambos podem ser entendidas como próximas no sentido da divergência para com interpretações que defendem haver uma sobreposição da mediação da circularidade sobre o imediato (no caso de Houlgate) ou, sobre o que não pertence ao sistema (no caso de Fulda).²⁵

²⁴ “(...) a ciência não só retornou simplesmente ao seu início, mas ‘desta maneira’ que o lógico tem o significado de ser universalidade verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade (...). O lógico, portanto, não é resultado de maneira geral, mas sim [como] (...) uma universalidade que é ao mesmo tempo concreta (...)” (FULDA, 1975, pp. 275-6; tradução nossa; colchetes nossos).

²⁵ Nesse sentido, Theunissen tem uma perspectiva semelhante às de Houlgate e Fulda, com a diferença de que, ao contrário de ambos, entende que é constitutivo do próprio avançar da *Lógica* a tendência de cooptar aquilo que é outro do conceito. Esse movimento, que Theunissen entende ser um exercício de poder, opera plenamente na *Doutrina do Conceito*, através da figura do abarcar (*Übergreifen*), embora já esteja atuante, em nível menos desenvolvido, na lógica da essência. “No seu desdobramento sistemático, a filosofia hegeliana pretende recobrir o único pressuposto do qual ela parte: o de que a razão tem em si (...) a força para sua realização (...) ou, melhor ainda, o de que ela é tal força. Realizar-se significa: abarcar a [*übergreifen auf*] realidade. A razão é o poder do

Isso significa entender que, no caso de Fulda, a circularidade do conceito que medeia a imediatidade do início lógico deve ser interpretada no contexto de uma concepção aberta do sistema hegeliano, isto é, uma concepção de imanência para a qual há uma relação de trânsito nos dois sentidos entre o interno e o externo ao sistema. Ou seja, se, por um lado, o efetivo se rege pelo lógico, por outro, o lógico se abre para abrigar dentro de si o efetivo. Essa é a razão pela qual, no contexto desta pesquisa, a posição de Fulda ocupa lugar contraposto às perspectivas de Bourgeois e Henrich, que interpretam a mediação do início lógico sob uma perspectiva de sistema fechado, isto é, de uma totalidade sem exterioridade que se relaciona apenas consigo mesma.

Uma vez apresentada, desse modo resumido, a oposição entre as interpretações de Henrich e Houlgate quanto à relação entre a circularidade da ciência e o início lógico, oposição que se pretendeu tornar mais clara a partir da referência complementar às posições de Bourgeois e Fulda quanto a esse tema, já podemos abordar, ainda que de maneira igualmente resumida, a divergência interpretativa entre Henrich e Houlgate quanto à alteração de significado do conceito de imediatidade no início da *Doutrina da Essência*. Como veremos, as posições dos comentadores em questão a respeito desse tema estão diretamente vinculadas às posições dos mesmos quanto ao início lógico e a relação dele com a circularidade. Podemos dizer que, no caso de Houlgate, a posição quanto ao início parece condicionar a sua interpretação sobre as alterações de significado da imediatidade na lógica da reflexão, enquanto que no caso de Henrich, inversamente, a interpretação da lógica da reflexão parece condicionar a sua interpretação do início lógico. Portanto, a passagem para o tratamento da alteração de significado da imediatidade no início da *Doutrina da Essência* é, no nosso recorte, um desenvolvimento do debate quanto à relação da circularidade da ciência lógica com o início.

abracar. Por isso Hegel a pensa como conceito. (...). Todas as relações nas quais o um se apropria do outro como seu outro, mesmo quando o abracar genuinamente conceitual ainda não está plenamente formado, são relações de poder. (...)

(...) Se o conceito propriamente dito abarca seu outro, então ele é ele mesmo e também não é ele mesmo, simultaneamente idêntico a si e diferente de si. Uma estrutura semelhante, embora num nível mais baixo, deixa-se perceber na essência (...).” (THEUNISSEN, 2019, pp. 183-4). Cf. o segundo capítulo da obra *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*, de Marcos Nobre, intitulado “Imanência”, que aborda, sob a ótica da crítica de Adorno a Hegel, o conflito entre o movimento englobante do conceito e a resistência da autonomia da realidade. “Se o ‘conceito’ prevalece sobre (‘greift über ... über’) a ‘realidade’ - e aqui temos que considerar o sentido de determinar tudo o que está sob si (...) mas também o de uma ‘intervenção violenta e injustificada’ (...) não se pode esquecer, entretanto, que essa ‘realidade’ tem sua Selbständigkeit, sua autonomia (...).” (NOBRE, 1998, pp. 135-6). A visão que Adorno tem a respeito desse poder absoluto do conceito no sistema de Hegel se assemelha à de Theunissen.

Para Henrich, a estrutura *via negationis* do início lógico é justificada pelo que ele chama de deslocamento de sentido (*Bedeutungsverschiebung*) da noção de imediatidade na lógica da reflexão. Esse deslocamento explicaria, nessa interpretação, que a noção de imediatidade, no início da *Doutrina da Essência* (por exemplo, no capítulo *Aparência*), tem o sentido de seu oposto, isto é, de mediação.²⁶ Para Henrich, esse deslocamento de sentido diz respeito à circularidade da *Lógica*, ou, mostra que o início resulta daquilo que com ele inicia (ou, que o ser provém da essência, ao mesmo tempo em que a essência existe enquanto aquilo que põe o ser). Ainda em outras palavras, para Henrich, o deslocamento de sentido da imediatidade no início da lógica da reflexão²⁷ teria a função de justificar a conciliação de mediação e imediatidade no início lógico.

O ser pode ser considerado como resultado da essência, como posto por meio dela, portanto, como “ser posto”, que é produzido, sem circunstâncias, pelo pensamento da dupla negação. Mas ser quer dizer ser suspenso [*aufgehobenes Sein*], - o ser que tem a essência como o seu fundamento, assim, a essência que, por seu lado, consiste no pôr da imediatidade. (HENRICH, 2010, pp. 107-8, tradução nossa; colchetes nossos).

Houlgate, por outro lado, em seu artigo *Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, defende que o caráter reflexivo da imediatidade na lógica da essência não implica a supressão completa do que ele chama de imediatidade simples e genuína do início. O comentador chama a atenção, por exemplo, para o caso da reflexão exterior, em que a constatação do caráter reflexivo da imediatidade (ou seja, aquela imediatidade que aparecia como uma exterioridade para a reflexão se revela como posta pela mesma) não implicaria na supressão daquilo que essa imediatidade tem de genuíno. Teríamos, então, nesse caso, uma imediatidade que seria, simultaneamente, reflexiva e simples (não reflexiva)²⁸. Em outras palavras, Houlgate acredita que certas imediatidades (como vimos, a do início lógico é uma

²⁶ “O que ‘imediatidade’ significa na essência não corresponde à definição desse conceito dada originalmente (...). Imediatidade parecia significar ausência de mediação por excelência. Agora se revela que também na mediação se manifesta a relação consigo, a relação consigo da negação. Hegel também dá a essa estrutura o nome de imediatidade.” (HENRICH, 2010, pp. 110-11, tradução nossa).

²⁷ É possível constatar o uso diferente do termo imediatidade, por exemplo, no capítulo da *Aparência*. O uso do termo imediatidade com sentido de mediação é, inclusive, atestado por um adjetivo que a partir desse ponto passa a acompanhar, em muitas ocorrências, esse conceito. Trata-se da imediatidade refletida. Citamos Hegel: “(...) a aparência é esse não ser aí *imediato* (...); (...) o não autossubsistente, que é apenas em sua negação. Resta-lhe, então, apenas a determinidade pura da *imediatidade*; ele é enquanto imediatidade *refletida*, isto é, [como imediatidade] que é apenas mediante sua negação e que, frente à sua *mediação*, nada é senão a determinação vazia da imediatidade do não ser aí.” (HEGEL, 2017, p. 39)

²⁸ Cf.: HOULGATE, 2011, pp. 146-7

delas) não são redutíveis à circularidade do movimento dialético, sempre haverá algo que se mantém enquanto imediato e resiste a essa incorporação.

É possível remeter, como uma posição complementar a essa divergência, à perspectiva de Theunissen expressa no texto *Die reflexionslogische Auflösung des Scheins der Unmittelbarkeit*²⁹, a qual, apesar de não debater diretamente o problema da relação da alteração de sentido da imediatidade no início da *Doutrina da Essência* com a conciliação de mediação e imediatidade no início lógico, se opõe diretamente à posição interpretativa de acordo com a qual a lógica da reflexão tem uma função central na *Lógica* como um todo, no sentido de comportar o potencial de uma elaboração metodológica propriamente dita da ciência lógica.³⁰ Para Theunissen, a circularidade da reflexão é uma perspectiva limitada, própria do modo de concepção do entendimento, que emerge na ciência com o objetivo de ser, ao mesmo tempo em que apresentada, revelada em sua incompletude, o movimento de retorno (*Rückkehr*) em que consiste essa circularidade não seria outra coisa que uma recaída (*Rückfall*) no ponto de vista do entendimento. Por essa razão, a elevação dessa circularidade ao estágio de verdade absoluta do processo é, na visão do comentador, um equívoco interpretativo escandaloso. “Minha crítica a Hegel se dirigiu contra esse retorno transformado em recaída, que apenas reflete a aparência da infinitude do entendimento. O que é escandaloso é a elevação desse retorno à verdade absoluta.” (THEUNISSEN, 1994, p. 306; tradução nossa).

Com a conclusão da apresentação dessas posições podemos concluir este texto de Introdução, que teve a função de situar o leitor quanto ao problema abordado e justificar os desenvolvimentos que serão apresentados no que segue deste texto, os quais se encontram ordenados no Sumário.

²⁹ Este texto compõe o quinto e último capítulo da obra *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*.

³⁰ Mais à frente veremos que isso, precisamente, é o que defende Henrich.

- Capítulo 1: O debate dos comentadores quanto à relação entre circularidade e início

I. Stephen Houlgate: exposição dos pontos centrais da obra *The opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*.

I. 1. Conceção do que seja o propósito da *Lógica*.

Antes de nos dirigirmos especificamente aos capítulos do livro de Houlgate que tratam diretamente a respeito do problema do início, é importante dedicar dois tópicos às concepções um pouco mais gerais do que seja o projeto hegeliano da *Ciência da Lógica* aos olhos de Houlgate. A razão disso é a relação direta entre o conteúdo desses tópicos e a posição do comentador em relação ao início lógico. Assim, de acordo com a nossa interpretação, a concepção de Houlgate do que seja o propósito da *Lógica* ajuda a explicar a posição do autor em relação ao início dessa obra. De modo semelhante, como se verá no tópico seguinte, Houlgate embasará a sua posição em relação ao início lógico em uma divergência de Hegel para com Kant e Fichte.

Para Houlgate, o propósito de Hegel com a sua *Ciência da Lógica* é realizar uma análise sistemática das categorias lógicas básicas empregadas pelo ser humano para organizar a sua vida e a sua experiência. Assim, baseando-se principalmente em uma passagem da segunda edição do *Prefácio à Ciência da Lógica*³¹, Houlgate afirma que o objetivo da *Lógica* é trazer à consciência do ser humano o verdadeiro significado de categorias lógicas organizativas empregadas cotidianamente, de modo que o resultado das análises desses conceitos possam servir de padrão a ser comparado com a compreensão e o uso ordinário dos mesmos.³² Utilizando as palavras de Hegel, Houlgate entende, então, que a função da *Lógica* é fornecer a esses conceitos básicos tão familiares uma compreensão correta, ou, transformar o conhecido (*bekannt*) em reconhecido (*erkannt*).

³¹ A passagem é a seguinte: “A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria (...) Mas, na medida em que os objetos lógicos, assim como suas expressões, são algo mais ou menos conhecido por todos na cultura, assim (...), o que é *bem conhecido* não é, por causa disso, *reconhecido*.” (HEGEL, 2016, pp. 32-3). Nos referimos a essa passagem no nosso comentário a esse texto de Hegel, no segundo tópico do terceiro capítulo desta Dissertação.

³² “This is what Hegel will endeavor to do in the *Logic*: that text will seek to determine which categories are necessitated by, and so are inherent in, thought, as well as the form that these categories must take. In this way, it will set up a standard—the proper understanding of the categories—in relation to which we can determine to what extent our ordinary understanding is rational and appropriate.” (HOULGATE, 2006, p. 14).

Hegel's *Science of Logic* (...) provides an extensive analysis of the basic categories of thought. These categories permeate our consciousness and language and give structure to all that we perceive. (...)

(...) One should also remember, however, that the *Logic* proceeds from the assumption that what is familiar (*bekannt*) is *not* thereby truly understood or known (*erkannt*) (...) The task of the *Logic* for Hegel is thus to provide us with a proper understanding of our familiar categories so that we can determine whether or not the way we are used to understanding them is indeed correct. (HOULGATE, 2006, pp. 9-11).

Houlgate parece oscilar entre duas compreensões diferentes do que sejam as categorias lógicas tomadas por objeto por Hegel na *Lógica*. Por um lado, ele se refere àquelas noções muito gerais e fundamentais que são empregadas, mesmo que indireta e inconscientemente, em todos os juízos emitidos por uma pessoa em qualquer situação de sua vida.³³ Por outro lado, ele também entende as categorias analisadas na *Lógica* como sendo aqueles conceitos que possibilitam a própria experiência enquanto tal. Houlgate afirma que a experiência humana só é possível devido à atuação de determinados conceitos sobre o conteúdo recebido pelos sentidos. Esses conceitos teriam a função de organizar e dar sentido ao fluxo de conteúdo desordenado e caótico que chega até nós através da sensibilidade. Podemos dizer, então, que Houlgate parece atribuir ao projeto da *Lógica* uma função quase epistemológica: esclarecer o conteúdo dos conceitos que possibilitam a experiência dos seres humanos. Mais à frente será possível observar, na sua interpretação a respeito do início lógico, as consequências dessa concepção, podemos dizer, kantiana³⁴ do que seja o propósito da *Ciência da Lógica*.

They [the basic categories of thought] turn the flow of our sensations into an intelligible experience of *things* that *exist*, that have *form* and *content*, and that enter into *causal* relations with one another. Categories (...) are forms of thought that allow us to understand and experience in different ways what we perceive. They turn the flow of our sensations into an intelligible experience (...) They are (...) abstract concepts by means of which we understand the red we see to be *something real* or the hardness we feel to be the *cause* of some effect. Such categories are not merely words that allow us to talk in a certain way. They are forms of thought that allow us

³³ “We find ourselves asking whether something *really* happened or what *caused* a certain event, without reflecting on the fact that only the possession of the categories of ‘reality’ and ‘cause’ allows us to ask such questions. Similarly, we find ourselves talking about *something* we saw in town the other day or about that *object* under the table (...).

(...) It is important to remember, therefore, that (...) the *Logic* (...) analyzes categories with which all of us (from the most to the least philosophically minded) are intimately familiar— ‘those determinations of thought which we employ on every occasion, which pass our lips in every sentence we speak’ (SL 33/1: 22; see also EL 45/67 [§19]).” (HOULGATE, 2006, pp. 9-11).

³⁴ No próximo tópico será possível observar como o próprio Houlgate entende que é uma concepção marcadamente kantiana aquela de acordo com a qual a experiência é possibilitada pelas categorias do pensamento.

to understand and experience in different ways what we perceive (...) (HOULGATE, 2006, p. 9, *colchetes nossos*.)

I.2. A crítica de Hegel a Kant e a Fichte como justificação para uma filosofia sem pressupostos.

Como ficará mais claro nos tópicos seguintes, a interpretação de Houlgate quanto ao início lógico se caracteriza por enfatizar as reivindicações de Hegel quanto a construir uma filosofia livre de qualquer pressuposto. Ao longo do primeiro capítulo do livro que aqui estamos apresentando, Houlgate expõe a crítica de Hegel ao modo como Kant estabeleceu as categorias do conhecimento e também às críticas de Fichte a esse empreendimento por parte de Kant, de modo que ao final do capítulo emerge como resultado dessa crítica a preocupação hegeliana por construir uma filosofia verdadeiramente livre de pressupostos.

Houlgate explica que Kant foi uma inspiração para Hegel em alguns pontos. O filósofo de Königsberg teria sido o primeiro a compreender que as categorias do pensamento são o que possibilita a experiência objetiva enquanto tal, razão pela qual a fonte das mesmas seria o próprio pensamento em sua espontaneidade (elas se dariam *a priori*), e não o contato com o exterior. Por isso, somente caberia ao próprio pensamento fazer a crítica das mesmas, e, com isso, a crítica de si mesmo. Isso, de certa forma, se reproduz na *Lógica*, em que o pensamento, produtor das categorias, se estuda a si mesmo, no momento em que as analisa e as critica.³⁵

It was, after all, Kant who first argued (...) that categories allow us to conceive as an object that which we perceive through the senses and that such categories are therefore the necessary conditions of objective experience. Hegel readily acknowledges his debt to Kant in this (...).

Kant's other great insight, in Hegel's view, is that the fundamental general categories, through which what we perceive "become[s] an object for me" (CPR 249/149 [B 138]), are a priori concepts generated "spontaneously" and independently by pure thought (...).

(...) Hegel's *Logic* will thus not only clarify the categories of thought for thought but also offer a thorough critique of our ordinary conception of them to the extent that that conception falls short of what the *Logic* reveals them to be. (...). (HOULGATE, 2006, pp. 12-14).

³⁵ Houlgate não faz a ressalva, que pareceria elementar, quanto à impossibilidade de se trabalhar com a noção de *a priori* na *Lógica* de Hegel, tendo em vista a suspensão da separação entre sujeito e objeto que caracteriza o âmbito lógico desde o seu início.

Houlgate salienta alguns pontos da divergência de Hegel para com Kant. O problema principal residiria no modo como se dá a “descoberta” kantiana das categorias do entendimento, que, aos olhos de Hegel, não é verdadeiramente de uma descoberta, já que as categorias não são derivadas por Kant, de forma necessária, da natureza do entendimento, e, portanto, tampouco é investigado na *Crítica da Razão Pura* o conteúdo das mesmas (uma vez que elas são incorporadas da lógica formal como já prontas), apenas a sua aplicabilidade.³⁶ Isso, por sua vez, está vinculado a um passo arbitrário anterior, que é a pressuposição por parte de Kant de que a natureza do entendimento diz respeito à faculdade judicativa. Quanto a isso, Kant pressupõe, em primeiro lugar, que a natureza do pensamento (entendimento) é a faculdade judicativa e, em segundo lugar, que os tipos de juízos são exatamente aqueles disponíveis na lógica formal tradicional.

Hegel is aware that Kant also set out to discover the principal categories of thought (and how to conceive them) by determining which ones are inherent in thought. As is evident from both the *Logic* and the *Encyclopedia Logic* (1830), however, Hegel believes that Kant’s attempt to discover the categories is vitiated by the fact that he took for granted rather too readily what is to be regarded as the essential character of thought. From Hegel’s perspective, Kant’s procedure for identifying the principal categories of thought rests on the unwarranted *assumption* that thought is fundamentally the activity of judgment and that the various kinds of judgment with which we are familiar from traditional (Aristotelian) formal logic yield the categories. (HOULGATE, 2006, p. 14).

Há, naturalmente, desenvolvimentos kantianos no sentido de justificar a concepção de acordo com a qual a natureza do entendimento seria a atividade do juízo. Para Houlgate, no entanto, eles são insuficientes e apenas movem para outro ponto do desenvolvimento argumentativo a arbitrariedade que dá lugar a essa concepção. Kant argumenta que Deus é o único ser capaz de intuição intelectual (ou seja, Deus seria o único ser capaz de produzir qualquer objeto a partir da mera ação de seu pensamento autônomo, pois não há algo que esteja para além de seu controle absoluto). O ser humano, por outro lado, não tem essa capacidade, e somente é capaz de intuição sensível, a qual depende do contato (dos sentidos) com aquilo que é exterior. O entendimento humano, de acordo com isso, não pode funcionar sem a cooperação da sensibilidade, uma vez que ele organiza o que resulta da mediação dela com o material recebido do exterior. E, a partir disso, é possível dizer que não cabe ao entendimento a atividade da intuição (que cabe à sensibilidade), mas sim, a da descrição, a de

³⁶ “Hegel points out that in undertaking this critical examination of the *epistemic* status of the categories Kant neglects to carry out a similar critical investigation of the *logical* meaning of the categories themselves.” (HOULGATE, 2006, p. 26).

dar sentido e relacionar aquilo que é apreendido pelos sentidos, em outras palavras, a atividade de julgar.

It could be argued, however, that Kant does not merely assume that understanding is the activity of judgment but derives that conclusion from consideration of another, more fundamental feature of thought. (...) Knowledge yielded by understanding (...) can only be *discursive*. That is to say, all that understanding can do is (...) tell us “about,” what is (...) brought before the mind by nonintellectual, sensuous intuition or perception (...). The concepts employed by understanding thus cannot yield knowledge by themselves but only insofar as they are used to determine or characterize something given in sensuous intuition. It is for this reason, Kant maintains, that “the understanding can make no other use of these concepts than that of judging by means of them” (...).

Kant maintains (...) that *intellectual* intuition would be able to give us “the existence of the object of intuition,” that is, would be able to bring an actual object before the mind merely by conceiving of it. He also maintains that (...) the only being for whom an object would actually be given merely by being thought would be God. (...) A human being, for Kant, is not self-sufficient like God but a finite dependent being (...). Our mode of intuition thus cannot bring an actual object before the mind by itself but “is dependent on the existence of the object”: it is “possible only insofar as the representational capacity of the subject is affected through that [object]” and so is *sensible* (CPR 191–2/92–3 [B 72]). Kant therefore (...) assume that our mode of intuition is sensible; (...) because only God is capable of intellectual intuition, and we are not God. (HOULGATE, 2006, pp. 16-8).

Para Houlgate, como dito, isso é uma falsa justificação do pressuposto de que a natureza de nosso entendimento é a atividade do juízo, pois tudo o que essa explicação faz é assumir um pressuposto anterior, igualmente injustificado, a saber, o de que o ser humano e Deus são estruturalmente diferentes (coisa que, longe de ser óbvia, lembra Houlgate, já foi contestada, por exemplo, por Spinoza). Em outras palavras, na justificação de Kant de que a intuição humana é sensível e de que o entendimento humano é discursivo se assume como pressuposto aquilo que se deveria provar.

But this “proof” that human intuition must be sensible and that human understanding must thus be discursive in fact takes for granted the very thing that is at issue. (...) One could (...) point out that Kant’s assumption that human beings are quite separate from God is contestable and, indeed, is contested by Spinoza. The idea that human understanding is irreducibly finite and discursive is thus by no means as obvious as Kant seems to believe. (HOULGATE, 2006, p. 18).

O pressuposto de compreensão da natureza do entendimento como sendo judicativa, baseado na diferença necessária entre entendimento e sensibilidade (e a conseqüente função não intuitiva do entendimento), o que por sua vez está baseado no pressuposto de que apenas Deus é capaz de intuição intelectual, cabendo ao homem somente intuição sensível, se liga

diretamente ao modo como Kant concebe as categorias. A “descoberta” kantiana das categorias e a concepção desse filósofo quanto à função que as mesmas têm está diretamente ligada à concepção do entendimento como atividade judicativa, e com os modos do juízo (*Urteilsweisen*) estipulados através do recurso à lógica formal.

Pois, para Kant, quando a um conceito é atribuída uma categoria, ou, quando se entende que um conceito empírico deve ser pensado como dizendo respeito necessariamente a uma determinada categoria, isso protege esse conceito da ambiguidade de função que ele possa ter no âmbito dos juízos lógicos.³⁷ Para Kant, as categorias (conceitos de um objeto), apesar de só adquirirem sentido pleno no interior de um contexto, já por si sós, consideradas abstratamente, têm sentido e, portanto, implicações determinantes no que tange à função lógica de um juízo. A conexão, portanto, entre uma categoria e um modo do juízo não é acidental e, afirma Houlgate, na filosofia kantiana as categorias foram formadas diretamente a partir dos modos do juízo. Por essa razão, Kant, uma vez que são doze os juízos lógicos, estabeleceu que só pode haver doze categorias.³⁸ Na citação a seguir, Houlgate fornece alguns exemplos de como o sentido abstrato das categorias já estabelece um condicionamento quanto às funções lógicas.

A *cause* is thus something that is definitely a ground rather than consequence (an “if,” rather than a “then”); the category of *reality* signifies that which is definitely affirmative rather than negative; the category of *totality* signifies that which is determined to be “all” rather than “some”; and so on. Even *negation* is to be conceived in this way. Negation is thus that which is determined to be negative rather than affirmative: nonbeing, absence rather than being, reality, presence. (...) it is to say that the concept is not simply without any referent whatsoever: for the category of negation signifies a definite and determinate *lack* of positive reality. (...) To be sure, categories are fully meaningful only when they are “schematized” (...). Nevertheless, Kant recognizes that each category also has a meaning of its own in

³⁷ O exemplo que Houlgate fornece é o do conceito de corpo, que, embora possa formar um juízo ocupando a função de sujeito ou de predicado, do ponto de vista objetivo, deve ser sempre pensado sob a categoria da substância e, assim sendo, nunca pode ocupar *verdadeiramente* uma função que não seja a de sujeito. “The fact that the *logical* role that can be played by the concept of body in a judgment is not fixed does not mean, however, that the *objective* status of the bodies we actually see around us also has to remain indeterminate. (...) In Kant’s view, we can avoid all such ambiguity and definitely understand bodies to constitute the fundamental reality in our world even if the concept that refers to them in a judgment is given the role of logical predicate (as in the judgment ‘something divisible is a body’). But we can understand bodies in this way only if we think of their perceived or intuited presence as always constituting the *actual* subject of our discourse, whatever the logical role of the concept ‘body’ may be. (...) Now, according to Kant, the concept of ‘something that can be thought as a subject (without being a predicate of something else)’ is the concept or category of *substance* (CPR 277/204 [B 186]). We thus protect the bodies we actually experience from the logical ambiguity attaching to the concept of ‘body’ by understanding those perceived bodies to be substances.” (HOULGATE, 2006, p. 20).

³⁸ “Kant’s manner of establishing the categories has a direct bearing on the number of categories he regards as fundamental and on how they are to be conceived. Since there are twelve specific functions of judgment, in Kant’s view, there can be only twelve basic categories (...)” (HOULGATE, 2006, p. 22).

abstraction (...) and in each case the definition of a category (...) provides the key to that purely logical meaning. (HOULGATE, 2006, pp. 21-2).

Antes de Hegel, Fichte já criticava Kant por ter estabelecido as categorias a partir da abstração da experiência empírica dos objetos, ao invés de verdadeiramente derivá-las imanentemente da natureza do pensamento. Para Fichte, Kant não cumpre, apesar de anunciá-lo, o seu promissor projeto de compreender as leis e os conceitos fundamentais do pensamento como produzidas pela atividade espontânea do mesmo. O filósofo acredita que o único modo a partir do qual Kant poderia cumprir a sua promessa seria partindo da premissa de que o pensamento é, fundamentalmente, ato. A partir dessa única premissa seria possível derivar imanentemente as categorias do pensamento, mostrando assim, na ciência, o processo de formação das mesmas desde a sua gênese.³⁹

Essa cobrança de Fichte a Kant é vista por Hegel como fundamental e acertada, e o intuito de construir uma ciência que apresente as determinações do pensamento como uma dedução necessária e imanente, cujo sujeito seja o próprio pensamento, é incorporado definitivamente pelo último. Entretanto, Hegel entende que Fichte também se vale de um pressuposto injustificado em sua ciência, que é o início com o Eu, ou, a autoconsciência imediata e abstrata.⁴⁰

Hegel leaves no doubt about the tremendous importance he attributes to Fichte's critical development of Kantian thought. "It remains the profound and enduring merit of *Fichte's* philosophy," he writes in the *Encyclopedia Logic*, "to have reminded us that the *thought-determinations* must be exhibited in their *necessity*, and that it is essential for them to be *deduced* (*daß sie wesentlich abzuleiten seien*)" (...) Furthermore, he praises Fichte for attempting to provide such a derivation by "letting reason itself exhibit its own determinations" (SL 47/1: 41). Nevertheless, Hegel believes that Fichte himself takes too much for granted in his derivation of the categories by assuming that the pure thought or intellectual activity with which philosophy is to begin is to be understood from the outset as *I (Ich)*, or immediate, abstract *self-consciousness*. (...) Pure self-consciousness, or I, thus should not provide the starting point from which to derive the categories (...). (HOULGATE, 2006, p. 24).

³⁹ Cf.: HOULGATE, 2006, pp. 23-4.

⁴⁰ Uma das diversas passagens em que Hegel expressa essa relação para com Kant e Fichte se encontra no *Conceito geral da lógica*, cujos passos argumentativos centrais expomos no terceiro capítulo desta Dissertação. "A crítica das formas do entendimento teve o resultado indicado: que essas formas não têm nenhuma aplicação às coisas em si. (...) Entretanto, na medida em que elas são deixadas como válidas para a razão subjetiva e para a experiência, a crítica não efetuou nelas mesmas nenhuma alteração, mas as deixa na mesma figura para o sujeito como antes valiam para o objeto. (...)

O idealismo transcendental executado de modo mais consequente reconheceu a nulidade do espectro da *coisa em si*, ainda deixado como resquício pela filosofia crítica, essa sombra abstrata, apartada de todo conteúdo (...). Essa filosofia também fez o início consistente em deixar que a razão apresentasse suas determinações a partir de si mesma. Mas a postura subjetiva dessa tentativa não deixou que tal início chegasse a uma realização plena." (HEGEL, 2016, pp. 49-50).

A partir da influência desses debates, Hegel se propõe a construir cientificamente um desenvolvimento necessário que não se baseie em pressuposições injustificadas (como as de Kant e Fichte), e apenas se atenha, de início, àquilo que o pensamento minimamente é.⁴¹ Isso envolve, aos olhos de Houlgate, um método semelhante ao processo abstrativo empreendido por Descartes no início de suas *Meditações* (embora Hegel o atribua muito mais à influência de Kant)⁴², aquele de livrar-se de todas as pré-noções, e dá luz a um sistema de filosofia que tem como uma de suas mais fortes características a ausência completa de pressupostos. A ênfase sob esse aspecto da filosofia hegeliana marca a interpretação de Houlgate, como ficará claro no desenvolvimento que segue a partir de agora. Até este ponto expusemos a tentativa do comentador de justificar a importância desse ponto a partir de uma breve reconstrução do debate de Hegel com seus antecessores.

(...) what motivates Hegel in the *Logic* is the desire for necessity. (...) The study of thought will inevitably lack such necessity if it begins not from thought as such but from what we merely assume, find, or assert thought to be. An account of the categories—such as Kant’s (or indeed Fichte’s own)—that is based upon unproven assumptions can thus never demonstrate how the categories have to be understood *schlechthin* (...). Accordingly, we can determine the necessary character of the categories only if we avoid all such unproven assumptions about thought and derive the categories from what thought itself minimally *is*. (...)

(...) The requirement that philosophy make no unwarranted assumptions about thought in its derivation of the categories is the requirement that philosophy be *presuppositionless*. Philosophy, in Hegel’s view, should not presuppose that thought is judgment or that it is self-conscious intellectual activity (the work of the “I”); indeed, it should not presuppose anything about thought at all. (...) It is essential that we take it seriously, however, even if we are initially tempted to think that it is an impossible demand to fulfill (or perhaps quite insane). For if we do not take it seriously, we will be unable to understand precisely what Hegel is doing in the *Logic* and we will miss what is most exciting and original about that text. (HOULGATE, 2006, pp. 24-8).

I.3. Ausência de pressupostos

Como dissemos acima, o ponto principal da interpretação de Houlgate é a ênfase dada à reivindicação hegeliana de construir uma filosofia livre de pressupostos. Ele baseia toda a

⁴¹ Isso revela a concepção de Houlgate de acordo com a qual o puro ser nada mais é do que o pensamento concebido depois de retiradas todas as determinações (ou, todas as pressuposições). Quando se retira do pensamento todos os atributos e determinações possíveis, só resta concebê-lo como pensamento que é. Veremos mais à frente que o comentador afirmará explicitamente essa interpretação.

⁴² “The conviction that only the suspension of one’s cherished assumptions will lead to what is necessary and true is, as Hegel well knows, a central pillar of Descartes’s philosophy. Hegel traces the demand for a thoroughly critical study of the *categories* back to Kant, however, rather than to the ‘father’ of modern philosophy.” (HOULGATE, 2006, p. 25).

sua interpretação quanto ao início lógico sobre aspecto, utilizando-o como justificação última dos demais pontos tratados em seu comentário. A ausência de pressupostos é a não assunção de um conteúdo, qualquer que seja (conceitos, categorias, leis de pensamento⁴³, método⁴⁴) no início da ciência. Em muitos momentos, Houlgate associa essa ausência de pressupostos à necessária atitude, muito semelhante à de Descartes⁴⁵, de se desfazer de todas as pré-noções no início da ciência, de suspender o juízo em relação às mesmas.⁴⁶

But what exactly does it mean to philosophize “without presuppositions”? (...) it means that we do not take for granted any particular conception of thought and its categories at the outset of philosophy or assume (with Kant) that concepts are “predicates of possible judgments” (*CPR* 205/109 [B 94]). It also means, however, that we do not assume that thought should be governed by the rules of Aristotelian logic or that the law of noncontradiction holds, or that thought is regulated by any principles or laws whatsoever. In short, it means that we give up everything we have learned about thought from Plato, Aristotle, Leibniz, or Kant (or twentieth-century symbolic logic)—that we ‘abstract from everything’ (*EL* 124/168 [§78]). (HOULGATE, 2006, p. 30).

Esse livrar-se das pré-noções, como uma atitude necessária do filósofo que leva a cabo uma ciência sem pressupostos, a qual por sua vez tem como objeto a natureza do pensamento (a resposta à pergunta “o que significa pensar?”⁴⁷), é o que justifica, para Houlgate, a indeterminidade simples do puro ser, a sua completa vacuidade. O puro ser seria resultado da tentativa de apreender o pensamento naquilo que ele minimamente é. Pois, uma vez excluídas do objeto todas as determinações (pois todas as determinações só podem ser, no início, pressuposições) emerge a pergunta a respeito do que restou no objeto para ser considerado pela ciência. Houlgate diz: restou apenas que ele é, e nada mais. Nada mais (nenhuma determinação) pode ser adicionado nesse momento à simples ideia de que o pensamento é. Isso é o que Houlgate pretende dizer com a seguinte frase: “The path of ‘universal doubt’ that leads into Hegel’s science of logic is clearly very similar to that taken by Descartes. Hegel’s conclusion, however, is not ‘I think, therefore I am’ but rather ‘thinking, therefore *is*.’”

⁴³ Como veremos na próxima citação do corpo do texto, Houlgate afirma que Hegel não pode tomar como pressuposto sequer os princípios básicos da lógica, como o princípio de não contradição. Até esses princípios deverão mostrar a sua validade dentro da ciência, não podendo ser pautados antecipadamente como inquestionáveis.

⁴⁴ “(...) if Hegel’s philosophy is to be genuinely presuppositionless, as he proclaims it to be, then it cannot presuppose at the outset any general conception of dialectical (or any other kind of) method that is to be ‘applied’ in particular cases.” (HOULGATE, 2006, p. 34).

⁴⁵ “The path of ‘universal doubt’ that leads into Hegel’s science of logic is clearly very similar to that taken by Descartes.” (HOULGATE, 2006, p. 31).

⁴⁶ “To philosophize without presuppositions (...) is merely to suspend our familiar assumptions about thought and to look to discover in the course of the science of logic *whether or not* they will prove to be correct.” (HOULGATE, 2006, p. 30).

⁴⁷ “On my reading, Hegel’s *Logic* is (...) the open-minded, thoroughly self-critical enquiry into the nature of thought that seeks to discover, without prejudging the issue, what it is to think.” (HOULGATE, 2006, p. 39.)

(HOULGATE, 2006, pp. 31-2). Ou seja, diferente de Descartes, em Hegel, a constatação da atuação do pensamento não leva à conclusão de que há um sujeito que pensa, ou, de que o pensamento é determinado e sustentado por um sujeito que seria diferente dele. Para Hegel, o ser do pensamento (e nada mais) é o que se conclui da atuação do mesmo.

At this point, we need to consider one obvious question. If we are to examine thought without presupposing that it has any particular structure, operates with any particular concepts, or is governed by any particular rules, what are we to understand thought to be? What is to be the object of our examination? What is thought *minimally*? (...) In Hegel's view, free, self-critical thought that suspends all its presuppositions about itself is left with nothing to think but itself, its own simple *being*. To put it another way (...), thought that sets aside all its assumptions about *what* it is, is left with nothing to think but the simple thought *that* it is. (HOULGATE, 2006, p. 31).

I.4. Uma concepção hermética de imanência

Na interpretação de Houlgate a ênfase na ausência de pressupostos da filosofia hegeliana assume a forma de uma concepção de imanência rígida, hermética, matemática, embora isso não seja assumido com essas palavras pelo comentador.⁴⁸ Para ele, uma ciência sem pressupostos é uma ciência em que nenhum ponto do desenvolvimento (seja o ponto inicial, seja qualquer ponto posterior) pode ter lugar senão como um resultado necessário da determinação imediatamente anterior. Cada determinação deve ser uma consequência exata da determinação anterior, formando assim um caminho imanente hermético que tem a sua origem última no puro ser. Toda a *Lógica* não seria senão um desdobramento, sem qualquer adição, do conteúdo presente, porém, implícito, do puro ser.⁴⁹ Nessa concepção de desenvolvimento imanente não há lugar para qualquer arbitrariedade ou para a intromissão de qualquer aspecto subjetivo (exterior).

Houlgate afirma que a base da filosofia hegeliana é uma autocrítica profunda e radical⁵⁰, razão pela qual é preciso ter a mesma postura ao ler a *Lógica*. É preciso ser autocrítico em relação aos próprios questionamentos que eventualmente surjam em relação ao

⁴⁸ Não há na obra momento algum em que Houlgate reconheça e justifique esse aspecto tão forte de sua interpretação que é a sua concepção particular de imanência.

⁴⁹ "We advance in the *Logic* by specifying more clearly what is entailed by the initial indeterminate thought of being itself. (...) each new thought or category arises by simply refining the initial indeterminate conception of being. In the course of the *Logic*, therefore, the thought of being *itself* turns into all the other categories of thought through its own internal dynamic." (HOULGATE, 2006, p. 45).

⁵⁰ Em HOULGATE, 2006, p. 37, justificando a rejeição hegeliana às críticas à *Lógica* apoiadas em assunções exteriores ao fio imanente de sua argumentação, o comentador afirma que o filósofo se comporta dessa forma "(...) in the name of the most radical and thorough self-criticism he can conceive."

percorrer dialético das categorias, de modo a conseguir perceber se eles de fato provêm da identificação de uma impropriedade derivativa da *Lógica* ou se são meros preconceitos, se estão baseados em assunções exteriores.

If readers of this study are to understand the significance, indeed the revolutionary import, of Hegel's philosophy, they must take seriously his demand that thought suspend its assumptions about itself. They do not have to disengage their critical faculty altogether; they do not simply have to give themselves over to the authority of Hegel or of anyone else. But they do need to be as self-critical as possible in their reading of Hegel. This means that they must continually ask themselves whether their objections to a given Hegelian claim are based on an informed understanding of what Hegel, on his own terms, is or is not entitled to say or whether they simply rest on assumptions made from an external (...) point of view. (HOULGATE, 2006, pp. 39-40).

As críticas legítimas a um pensamento sem pressupostos não podem ser exteriores, devem partir da mesma abstração de pressupostos empregada por Hegel, de modo a serem imanentes. Isso quer dizer, as críticas devem ser objetivas, devem provir do próprio pensamento enquanto tal (aquele que se examina a si mesmo na *Lógica*) e não de um ponto de vista subjetivo e exterior. Críticas imanentes, como dito acima, são, para Houlgate, críticas que identifiquem na argumentação de Hegel uma impropriedade lógica, como a não derivação de uma implicação necessária de uma categoria, ou a derivação não justificada de uma categoria para outra (baseada, por exemplo, em uma asserção metafórica, e não inferencial).

(...) no external critique of Hegel's Logic based on (...) presuppositions can have legitimacy. But it does not mean that Hegel's work is beyond all criticism whatsoever, for that work remains vulnerable to criticism that is based on the requirements of presuppositionless thought itself, that is, immanent criticism. (...) any rational person can examine Hegel's account of what is implicit in the initial category of being (and the subsequent categories) and consider whether or not that account is correct. To the extent that Hegel does not in fact render explicit what is implicit in a specific category, he is open to criticism and correction by the reader. (...)

The task of the fully self-critical reader of the Logic is thus (...) to follow the course of and "advance together with" (*mitfortschreiten*) what is immanent in each category, making sure that Hegel adheres rigorously to what is required by presuppositionless thought (EL 17/31). If Hegel does not do this and either fails to draw out the evident implications of a category or moves from one category to another on the basis of extraneous considerations (such as metaphorical association or the simple desire to press on), then he is subject to criticism. (HOULGATE, 2006, pp. 40-1).

Com isso se revela de maneira muito nítida a concepção de imanência de Houlgate, que nos parece elucidativo chamar de hermética. Os exemplos de crítica imanente revelam tal

concepção, inclusive na medida em que são puramente formais⁵¹. Por imanência o comentador entende, portanto, uma derivação exata do ponto de vista formal, que contenha a progressão do conteúdo da primeira categoria lógica até a última, sem que haja no caminho qualquer desvio, intromissão ou passagem injustificada. É a isso, e nada mais, que os leitores da *Lógica* deveriam estar atentos.

I.5. O pressuposto hermenêutico da filosofia hegeliana: a disposição de deixar ser (*the willingness to let be*).

Para Houlgate, uma filosofia sem pressupostos, como dissemos, está diretamente ligada a uma concepção fechada de imanência em relação à qual o filósofo que adentra na ciência deve agir de acordo. Não deve, assim, aquele que embarca no caminho da ciência (ou, mais concretamente, aquele que lê a *Lógica*) criticar os desenvolvimentos com base em pressuposições. Mais do que isso, o leitor da *Lógica* deve ter a disciplina de filtrar as suas críticas de modo a excluir aquelas que não sejam imanentes, aquelas que não digam respeito a necessárias correções do ponto de vista inferencial.

Essa preocupação por evitar que as críticas ao percurso dialético sejam exteriores implica, para Houlgate, a necessidade da assunção de uma postura passiva frente ao desenvolvimento científico. Não pressupor nada significa, na prática, não fazer outra coisa que pôr-se frente ao conteúdo em questão (ou, no caso do puro ser, à ausência dele) e observar (*zusehen*) calmamente se algo se desenvolverá a partir dele, o quê, e de que maneira.⁵² Trata-se, então, de assumir uma postura de não interferência para com o desenvolvimento autônomo do pensamento: uma postura, em primeiro lugar, de mero observador e, em segundo lugar, de, ao não ocupar o lugar de um sujeito que se posiciona em relação à ciência de um ponto de vista exterior, entregar-se ao fluxo do pensamento, tornando-se, na prática, um com o mesmo. Em outras palavras, assumir essa postura significa abrir mão da intenção de ter controle (subjetivo) sobre o próprio pensamento.⁵³ Alcançar tal passividade requer,

⁵¹ O que, por sua vez, talvez entre em contradição com a afirmação do próprio Houlgate, citada acima, de que a ausência de pressupostos se estenderia até mesmo às leis e princípios do pensamento da lógica clássica.

⁵² “(...) after he has ‘abstracted’ from everything, his method must be simply ‘to take up *what is there before us*’ and calmly ‘observe’ it (*zusehen*).” (HOULGATE, 2006, p. 32).

⁵³ “But what exactly does this mean? It means first of all that one give up the aspiration to control the path of thinking. We are not to be the ones who decide that this or that concept should now be considered, nor are we responsible for marshalling arguments in favor of or against a particular idea. We are simply to follow wherever presuppositionless thought takes us and to attend to and think through whatever concepts it leads us to.” (HOULGATE, 2006, p. 61).

curiosamente, uma postura ativa, justamente, a postura ativa (o exercício disciplinado e vigilante) de abrir mão de si e deixar ser.⁵⁴

(...) Hegel maintains (...) that the precondition of doing philosophy is that the reader (...) simply enter into the immanent content of the matter at hand. The presupposition of speculative philosophy is thus not that we know in advance where we are headed but that in a spirit of radical openness we simply *let* the thought of pure being take us where it will. (HOULGATE, 2006, p. 60).

Há, então, afinal de contas, para Houlgate, um pressuposto necessário para adentrar no percurso científico da *Lógica*, ou, como ele mesmo diz, há um pressuposto na filosofia sem pressupostos. Esse pressuposto não diz respeito à assunção de um conteúdo de antemão, mas sim à necessidade de adoção de uma determinada postura para com a ciência. O comentador afirma que se trata de um pressuposto hermenêutico.⁵⁵ A necessidade de se despir das pré-noções ao início da ciência vem acompanhada da adoção da postura passiva de se deixar levar pelo trajeto do pensamento. O comentador considera tal postura um pressuposto pois, se, do contrário, a postura assumida for de interferência exterior em relação ao desenvolvimento expresso, isso inviabilizará o adentrar e o percorrer a ciência. Não se trata de assumir uma postura acrítica frente ao texto, pelo contrário, se trata de adentrar no seu conteúdo a tal ponto de modo a apenas se mover de acordo com o que é necessário racionalmente.

Presuppositionless philosophy does, therefore, have a presupposition after all. It presupposes no goal, method, or principle that would orient its development and so in that sense is presuppositionless. But it requires a self-critical openness of mind on the part of the philosopher and in that sense has a definite presupposition. Indeed, it presupposes precisely a readiness on the part of the reader to suspend all his or her presuppositions about thought and being. Such readiness, Hegel maintains, involves the willingness to *let go* of our cherished certainties, assumptions, and prejudices (...) and the willingness to *let* our thinking be guided and determined by what is immanent in the matter at hand. Such willingness can be considered the *hermeneutic* presupposition of speculative philosophy since without it we could not understand or follow the course of such philosophy.

(...) In my view, (...) for Hegel the most important hermeneutic presupposition of presuppositionless philosophy is quite simply the willingness to *let*. (HOULGATE, 2006, pp. 60-1).

⁵⁴ “Hegel points out that this very passivity requires us to exercise the greatest vigilance and restraint and in that sense demands that we be *active*—active precisely in keeping ourselves passive and holding ourselves to what is necessitated by the matter at hand.” (HOULGATE, 2006, p. 62).

⁵⁵ Além do pressuposto hermenêutico de que tratamos neste tópico, Houlgate também faz breves menções ao que considera serem outros pressupostos necessários para o desenvolvimento de uma filosofia como a hegeliana. Se tratam de condições exteriores para o desenvolvimento da mesma, como por exemplo, não se encontrar em uma situação de necessidades urgentes do ponto de vista material, estar habituado a pensar abstratamente, e as condições históricas que deram lugar ao surgimento de uma filosofia sem pressupostos (por exemplo, a Reforma Protestante). Cf.: HOULGATE, 2006, pp 67-71. Não trataremos disso em maior detalhe, uma vez que esses pontos não interferem no que há de essencial no argumento de Houlgate quanto ao nosso tema.

II.6. A circularidade não pode ser um pressuposto.

No que tange especificamente à relação entre a ausência de pressupostos da filosofia hegeliana e o início lógico, e coerentemente com a noção rígida de imanência já descrita por nós, Houlgate entende que uma filosofia sem pressupostos é uma filosofia sem antecipações, o que significa uma filosofia cujo início não pode ser determinado por uma verdade que ainda não emergiu. Dada a vacuidade completa do início, toda verdade lógica é necessariamente resultado, de modo que um pressuposto, nessa concepção, seria justamente a remoção do caráter de resultado (ou, do caráter imanente) de uma verdade.

Nesse sentido, Houlgate entende que o caráter circular da ciência, que medeia a imediatidade inicial da mesma, é um resultado, e não pode ser considerado na análise do início lógico enquanto tal. Entender o início, de saída, como resultado da circularidade da ciência, equivaleria a valer-se de um pressuposto, basear a análise em uma verdade pré-estabelecida. Pois a circularidade só faz sentido enquanto resultado do desenvolvimento de todo o fluxo categorial: é esse percurso mesmo que a enforma; razão pela qual entendê-la como uma verdade *a priori* retiraria dela justamente o seu caráter manifestamente verdadeiro. Por isso, a imediatidade indeterminada do início só pode ser entendida como posta pela circularidade da ciência retrospectivamente.

(...) presuppositionless thought proves to be a self-constituting circle. It begins with sheer indeterminacy and immediacy, then draws itself out, as it were, as the various categories are unfolded, and finally comes to be the whole circle—the unity of all the categories—of which sheer indeterminacy is retrospectively understood to be the necessary, but mere, beginning. This circle proves to be the ground of the initial category because that category itself proves to be required by that circle and to be nothing but a moment of that circle. But this ground—the circle—is not, and cannot be, presupposed at the outset of the development. Rather, the ground only emerges—and the circle only constitutes itself—through the self-negation of the sheer immediacy of the beginning. Accordingly, Hegel maintains, “the method, which thus winds itself into a circle, cannot anticipate (*antizipieren*) in a development in time that the beginning is, as such, already something derived; it is sufficient for the beginning in its immediacy that it is simple universality” (SL 841/2: 570, my emphasis). That is to say, the presuppositionless philosopher cannot, and does not, start out by understanding the category of being to be required by the thought of the Idea—or the circle of all the categories—as its abstract beginning. The philosopher has to begin with the thought of sheer, indeterminate being in the abstract and discover in the course of the (self-) transformation of that thought into the thought of the Idea that it is the category from which the thought of the Idea must proceed. (HOULGATE, 2006, p. 50).

Houlgate parece entender, então, que há dois momentos (temporais) distintos. O primeiro seria o momento da indeterminidade imediata inicial do puro ser, em relação ao qual

não seria possível pressupor aquilo que se desenvolverá, o segundo seria o da mediação retrospectiva desse mesmo puro ser, que se revelaria então mediado pela ideia absoluta. A partir disso, Houlgate pode dizer que o início não é, nem pode ser, a ideia absoluta ou o sistema já formado; o início deve ser o vazio, e nada mais; o que é resultado não pode ser o início daquilo que é resultado.

- **Interstício sobre Fulda.**

Antes de passar à exposição da posição de Henrich quanto ao início lógico, a qual, como pontuado na Introdução, significa uma oposição direta em relação à perspectiva de Houlgate recém apresentada, nos parece útil apresentar alguns pontos da leitura de Hans Friedrich Fulda quanto ao debate em questão, uma vez que as semelhanças e diferenças de sua posição para com a de Houlgate, mesmo que provindas de um projeto interpretativo muito diferente, auxiliam no esclarecimento de alguns aspectos importantes das posições dos dois comentaristas principais em nossa pesquisa.

É necessário expor aqui o cerne do projeto da obra *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, de Fulda, para contextualizar os aspectos de sua posição que se assemelham aos do comentador britânico. A principal preocupação de Fulda na obra em questão consiste em reivindicar o problema da introdução (*Einleitung*) como fundamental no âmbito da sistemática hegeliana.⁵⁶ A noção de introdução é diferente da noção de início, pois a primeira remete com mais força ao tema da conexão entre o sistema e o que lhe é exterior. Já o problema mais amplo do início não necessariamente precisa ser pensado sob essa chave. Nesse sentido, o comentador considera que a mediação do início por parte do final da *Lógica* não é capaz de resolver o problema mais grave do acesso ao saber. O que está em causa é a necessidade de uma introdução ao sistema que possa servir de ponte entre o âmbito exterior ao sistema e o interior. Essa ponte, entretanto, enquanto mediação entre o externo e o interno, deve ser ela mesma parte do sistema. A necessidade dessa introdução é, para o comentador, importante para a consolidação do próprio sistema, pois o livra do risco de ser uma verdade meramente abstrata. Por essa razão a introdução deve ser um percurso que, partindo do concreto e sendo concreto ele mesmo, consiga levar essa concretude até o contato e a

⁵⁶ O livro de Fulda, de uma maneira geral, tem como objeto a relação da *Fenomenologia do Espírito* com o sistema maduro de Hegel e advoga em favor de que a obra de 1807 desempenhe uma função de introdução para esse sistema, fazendo a ponte necessária entre o âmbito propriamente espiritual que começa com a *Lógica* e o mundo. A tese de Fulda consiste em reivindicar a necessidade de uma introdução à ciência, a qual deve ser uma ciência da consciência, ou, a *Fenomenologia do Espírito*.

mediação com a verdade abstrata. Com as seguintes palavras, Fulda expressa a consequência de um sistema sem uma introdução com tais características: “(...) do contrário o ponto de vista da *Lógica* permanece sempre exposto à objeção de ser uma verdade abstrata que não é mais possível, ou até mesmo permitido, assegurar (...)” (FULDA, 1975, p. 9; tradução nossa).

A partir dessa perspectiva geral, Fulda se refere criticamente às interpretações ortodoxas sobre Hegel que, apoiadas na visão tardia do filósofo, de acordo com a qual não pode ter lugar no sistema uma introdução que cumpra essa função de passagem ou acesso⁵⁷, negligenciam a questão da introdução alegando que, em um sistema circular totalizante, não é coerente pensar em uma introdução, ou seja, em uma passagem do exterior para o interior. Fulda considera, inclusive, que esse perfil interpretativo é nocivo para o próprio hegelianismo, na medida que tem como uma de suas consequências a incapacidade de seus participantes de responder adequadamente a críticas, de tão imersos que eles se encontram na imanência hermética do sistema.⁵⁸

[Essas] interpretações tinham em comum a convicção de que a filosofia de Hegel, como conhecimento do absoluto, não tolera uma introdução, e que não poderia estar nas intenções de Hegel afirmar a necessidade de tal introdução. (...) já que para Hegel a filosofia seria um círculo, o acesso ao sistema só podia ser discutido de maneira propedêutica. (FULDA, 1975, p. 2; tradução nossa; colchetes nossos).⁵⁹

Ou seja, de acordo com as interpretações que não fazem mais do que apelar à circularidade do sistema ao tratar do problema de seu início, e que em muitos casos afirmam que o sistema não tem um início objetivo enquanto tal, todas as reflexões sobre o acesso a tal sistema não podem integrar a própria ciência, devendo ser entendidas como meramente propedêuticas, isto é, como exteriores e não necessárias.

⁵⁷ Diz Fulda: “Na visão tardia de Hegel (...) apenas o início lógico era o do sistema científico a ser realizado no conhecer; mas ele [o início] era, ao mesmo tempo, o início para o sujeito. Se para este último era necessária outra mediação de seu saber que a do pensamento como tal, ela não era um elo do sistema (...)” (FULDA, 1975, p. 8; tradução nossa; colchetes nossos).

⁵⁸ “As defesas deles [dos hegelianos] contra os ataques ao sistema hegeliano sempre se resumem ao fato de que o autor em questão não entende o mestre e tampouco chegou às alturas da ciência.” (FULDA, 1965, p. 7; tradução nossa; colchetes nossos).

⁵⁹ Na seguinte citação, por exemplo, o comentador se refere com ironia à postura contraditória de intérpretes ortodoxos que, considerando-se já eles próprios parte do absoluto e admirando esse último com uma postura semelhante à da veneração religiosa, consideram menor ou irrelevante o problema do acesso a esse absoluto por parte de outras subjetividades. “Quanto mais firmemente eles [os estudiosos de Hegel] se asseguravam da parusia do absoluto no sistema hegeliano, menos se sentiam ameaçados pela questão de saber se conseguiriam convencer uma consciência que ainda não alcançou o saber absoluto da verdade do seu ponto de vista.” (FULDA, 1975, pp. 5-6; tradução nossa; colchetes nossos).

No interior dessa tendência geral na literatura hegeliana de negligenciar a importância do problema da introdução, o comentador faz uma crítica específica às interpretações que pretendem explicar o início lógico recorrendo a partes posteriores da *Ciência da Lógica* (muitas vezes, à lógica do conceito). Para Fulda, esse tipo de interpretação retrospectiva em relação ao início é unilateral, na medida em que hipostasia um momento determinado (e posterior) da ciência e substitui a sua verdade por aquela expressa no momento inicial. Nas palavras do comentador:

(...) é difícil resistir à tentação de apresentar uma parte posterior da *Lógica*, compreensível por si mesma, como chave para [entender] o início. Partes da lógica do conceito parecem particularmente apropriadas para esse propósito (...) Um tal procedimento - útil para fins heurísticos dos estudos de Hegel - é objetivamente questionável porque leva a tematização do início a uma perspectiva unilateral resultante da verdade limitada [*begrenzten*] do ponto de vista categorial, a partir do qual as dificuldades do início devem ser dissolvidas. (FULDA, 1975, p. 3; tradução nossa; colchetes nossos).

É diretamente antiortodoxo da parte de Fulda afirmar que o ponto de vista da ciência desenvolvida é limitado, pois vai de encontro às muitas interpretações sobre Hegel que tomam a verdade da ciência consumada, afirmada como absoluta e, portanto, não limitada, para, a partir dela, organizar os momentos anteriores e imperfeitos. Fulda parece propor aqui uma perspectiva que, se não questiona sem mais a progressividade dos momentos da ciência, ao menos parece questionar interpretações rígidas e lineares desse progredir. Parece afirmar que as diferentes verdades presentes em momentos determinados do curso científico devem ser analisadas, cada uma delas, a partir de si mesmas, e não corrigidas ou substituídas sem mais por verdades que, na medida em que são posteriores, são supostamente superiores. Isso parece ser a posição de fundo a partir da qual ele critica a sobreposição do ponto de vista da ciência consumada sobre o início lógico.

Em certa medida a posição de Fulda é contrária tanto à de Houlgate, quanto à de Henrich, quanto à de Bourgeois, e nessa medida revela muito sobre o caráter das mesmas, pois esses três comentadores se caracterizam por não pensar o problema do acesso, ou introdução, à *Lógica*, por entenderem o problema do início *Lógico* sob uma perspectiva unicamente interna ao sistema já consolidado. Mesmo que Houlgate, como vimos, se oponha à antecipação, na interpretação do início, da mediação circular do mesmo, subjaz à interpretação dele uma concepção hermética de imanência, justamente do tipo que Fulda critica, de acordo com a qual seria ilegítima a relação direta do início lógico com qualquer

coisa que não é próprio. Por outro lado, Fulda compartilha com Houlgate a crítica às interpretações que se utilizam de momentos posteriores da *Lógica* como uma chave para explicar o seu início, o que será o caso de uma das mais clássicas interpretações existentes na literatura hegeliana a respeito do início lógico, a de Dieter Henrich.

II. Dieter Henrich: exposição do texto *Anfang und Methode der Logik*.

II.1 Parágrafos introdutórios.

Henrich inicia o seu clássico artigo a respeito do problema do início alegando que predominam na literatura hegeliana comentários que se reduzem a considerações de caráter geral, voltadas para o âmbito totalizante do sistema, e que não analisam em detalhe momentos específicos para oferecer múltiplas interpretações sustentáveis para passagens difíceis. Uma das únicas exceções, afirma o comentador, é o início lógico (mais especificamente, o desaparecer recíproco do ser e do nada um no outro, e o desaguar desse movimento incessante e imediato na figura do devir). O interesse da literatura por esse ponto pareceria, à primeira vista, descabido, uma vez que o mesmo, comparativamente a passagens posteriores (como, por exemplo, as determinações da lógica da reflexão, que o próprio Hegel considerava como a parte mais difícil da *Lógica*⁶⁰), parece consideravelmente mais fácil e simples.

A escola hegeliana mesma não fez nenhuma tentativa de analisar detalhadamente as deduções das determinações especulativas do pensamento nessa obra. De uma maneira que até hoje é predominante, se limitou a observar o andamento do todo (...). Em nenhum lugar foram desenvolvidas alternativas para a interpretação de passagens difíceis, entre as quais se poderia decidir de maneira embasada. (...)

A única exceção nesse balanço é a discussão sobre o início da *Ciência da Lógica* e sobre o desenvolvimento de suas três primeiras categorias (...) sobre (...) qual seria o sentido do estranho discurso de que o ser, como imediatidade indeterminada, também deveria ser pensado como nada e que ambos, na medida em que cada um desaparece no seu oposto, têm a sua verdade no pensamento do devir.

Parece, num primeiro momento, que as dificuldades para entender esse início são pequenas em comparação com aquelas que resultam de deduções posteriores, principalmente, as que resultam das determinações da lógica da reflexão. (...) Aquele que as compreendeu [as determinações da lógica da reflexão], poderia se inclinar à opinião de que a lógica do início é elementar e menos problemática do ponto de vista formal. (HENRICH, 2010, pp 73-4; tradução nossa; colchetes nossos).

⁶⁰ Cf.: HENRICH, 2010, p. 74. Henrich se refere ao parágrafo 114 da *Enciclopédia*, um dos parágrafos que compõem a apresentação da *Doutrina da Essência* nessa obra. Nesse contexto, em dado momento do texto, Hegel alega que, de certo modo, as determinações da lógica da essência são as mesmas que as da lógica do ser (quase como se houvesse uma relação de espelhamento entre elas), com a diferença de que, no segundo livro da *Lógica*, elas têm uma forma refletida. É nesse contexto que ele designa a lógica da reflexão como a parte mais difícil da *Lógica*. “Esta parte, (a mais difícil) da *Lógica*, contém principalmente as categorias da metafísica e das ciências em geral — enquanto [são] produções do entendimento reflexivo (...)” (HEGEL, 1995, p. 226).

Entretanto, o início lógico tem as suas próprias dificuldades. São elas: a estranheza da passagem imediata do ser para o nada⁶¹ e a brevidade, dirá Henrich, “lapidária”⁶² com que ela se dá⁶³. Essa dificuldade explica, para o comentador, a grande quantidade de objeções plausíveis que esse ponto do texto recebeu.⁶⁴ Mas a estranheza dessa passagem, ou, o que é o mesmo, a peculiaridade de sua estrutura, justifica apenas parcialmente o interesse contido nesse momento do texto. Além disso, a relevância do início lógico se vincula a sua função metodológica, isto é, à importância dele para a totalidade do desenvolvimento que com ele inicia.

Mas o início da *Lógica* contém dificuldades de tipo muito diferente (...). Elas resultam precisamente da passagem imediata do ser para o nada e da brevidade lapidária com que isso se dá. Não é fácil compreender corretamente a natureza dessa passagem e os meios com os quais Hegel a fundamenta.

Mas não somente a estrutura particular, mas também o distinguido significado metodológico do primeiro capítulo da lógica, justificam o interesse que a escola hegeliana (...) mostrou por ele. (HENRICH, 2010, p. 74, tradução nossa).

Devido a esse significado metodológico do primeiro capítulo da *Lógica*, Henrich afirma que, ao contrário de como é o caso com a lógica da reflexão⁶⁵, o início lógico não é passível de uma interpretação imanente, ou seja, de uma interpretação que não precise remeter a passagens exteriores/posteriores a ela. Diz ele: “A lógica do puro ser só pode ser entendida se se acede a várias passagens [*Lehrstücke*] que estão situadas em um contexto completamente diferente.” (HENRICH, 2010, pp. 74-5, tradução nossa; colchetes nossos). Já se vislumbra aqui, portanto, o que Henrich afirmará explicitamente mais à frente: o início lógico não é compreensível por si próprio.⁶⁶ Razão pela qual, dirá o comentador: “A interpretação do início só pode ter sucesso quando se leva em conta o contexto completo e o método de desenvolvimento das determinações puras do pensamento (...)” (HENRICH, 2010, p. 75, tradução nossa).

⁶¹ “(...) welches der Sinn der befremdlichen Rede sei, daß das Sein (...) ebenso als Nichts gedacht werden müsse (...)” (HENRICH, 2010, p. 73.)

⁶² “Sie [Die Schwierigkeiten] ergeben sich gerade aus dem unvermittelten Übergang von Sein zu Nichts und aus der lapidaren Kürze, in der er vollzogen wird.” (HENRICH, 2010, p. 74; colchetes nossos).

⁶³ De fato, poderíamos dizer, a brevidade dessa passagem chega ao ponto de ser não argumentativa.

⁶⁴ Cf.: HENRICH, 2010, p. 74.

⁶⁵ Cf.: HENRICH, 2010, pp. 74-5.

⁶⁶ “Mas se a natureza do puro ser somente ser trazida à vista via negationis, então o início da *Lógica* não se pode entender suficientemente a partir de si mesmo.” (HENRICH, 2010, p. 86, tradução nossa).

II.2. Anúncio de teses interpretativas guias a partir da exposição crítica de objeções ao início lógico.

Antes de passar à análise propriamente dita da estrutura do início da *Lógica*, Henrich dedica alguns parágrafos à sistematização e exposição dos argumentos principais contidos nas objeções formuladas, ainda no século XIX, ao início da *Lógica* hegeliana. O autor distingue as críticas de intenção negativa (entre as quais os nomes principais seriam os de Trendelenburg e Eduard von Hartmann) das críticas de intenção positiva (das quais fariam parte seguidores e discípulos de Hegel, como Ulrici, Rosenkranz e Michelet)⁶⁷, mas entende que, no fundo, todas elas partem de uma mesma pergunta, a saber: qual é, e como se dá, no início lógico, a relação do ser e do nada com a imediatidade indeterminada? Ao buscar relacionar esses conceitos, as objeções, de um modo ou de outro, diferenciam ser e nada da noção de imediatidade indeterminada, para depois propor um modo de vincular o que foi separado. A partir desse procedimento são formuladas as críticas ao início lógico hegeliano. Contra isso, Henrich alega que esse movimento de separação leva à perda do caráter imediato da imediatidade, alterando assim a estrutura desse momento inicial da *Lógica* e retirando dele, ao transformar o imediato em mediado, o posto de início do percurso especulativo.

Todas as objeções querem encontrar uma diferença entre o pensamento da imediatidade indeterminada e a oposição ser-nada. Deste modo, pretende-se primeiro separar um do outro para depois estabelecer uma relação entre os mesmos (...). Elas são todas igualmente refutadas quando é mostrado que com isso esse pensamento perde o caráter da imediatidade e, com isso, todo caráter bem determinado. (HENRICH, 2010, p. 79; tradução nossa).

Nesse momento, o comentador afirma uma tese interpretativa bastante forte. Diz que a estrutura da dialética do início está indissociavelmente relacionada com o lugar que ela ocupa na totalidade do desenvolvimento da *Ciência da Lógica*, de modo que qualquer alteração que se pretendesse fazer sobre a primeira estrutura conceitual da *Lógica* impediria que tal estrutura continuasse sendo a primeira, ou, que continuasse ocupando o lugar do início. Nas

⁶⁷ Entendemos que não é importante, no contexto desta Dissertação, reproduzir cada uma das interpretações mencionadas e comentadas por Henrich, pois pensamos que o que há de relevante desse momento do artigo para a nossa pesquisa são, não as posições comentadas em si mesmas, mas as teses interpretativas anunciadas por Henrich, que resultam de seu comentário a essas posições, muitas das quais, inclusive, são meramente referidas muito brevemente no artigo, sem maior desenvolvimento. Além disso, Henrich entende que era possível identificar um ponto comum fundamental a todas as objeções aludidas, e, conseqüentemente, elaborar uma resposta a esse ponto que daria conta de todas as objeções. Explicitar isso pareceu suficiente.

palavras do comentador: “A justificação da lógica do ser só pode, então, se dar tendo em vista o seu lugar na *Ciência da Lógica*: quem altera a estrutura de sua dialética, também tira dela, necessariamente, a sua posição no início.” (HENRICH, 2010, p. 79; tradução nossa).

Paralelamente à exposição e comentário dessas críticas ao início lógico, Henrich (1990, p. 65) anuncia sua mais característica tese de leitura: “A lógica do puro ser só pode ser explicitada via negationis, na diferença para com a lógica da reflexão.” (HENRICH, 2010, pp. 79-80; tradução nossa). Essa tese é coerente com a afirmação anterior do comentador, de acordo com a qual o início lógico não seria passível de uma interpretação imanente, mas sim, somente poderia ser compreendido levando-se em conta teses desenvolvidas em outros contextos. Ainda em outras palavras, para Henrich, o início lógico não pode ser compreendido a partir de si mesmo: só pode ser explicado a partir de seu contraste com a lógica (posterior) da reflexão.

Entretanto, isso não significa entender, tal e qual o fizeram todas as posições críticas aludidas pelo comentador nesse momento do texto, que o início lógico está composto, ele mesmo, de momentos reflexivos, uma vez que isso estaria em contradição com a própria ideia de início, o qual, na lógica especulativa, deve ser completamente simples. Diferentemente disso, o que Henrich se propõe a fazer é apreender a estrutura própria do início lógico e a noção de imediatidade indeterminada a partir de sua diferença para com as determinações da lógica da reflexão. Em outras palavras, Henrich entende que o único modo de evitar compreender o início lógico como composto de momentos reflexivos é interpretar a sua simplicidade à luz da diferença dela para com a lógica da reflexão.

A refutação das objeções pode, assim, ser tomada como o primeiro passo na prova de (...) uma (...) tese: A lógica do puro ser só pode ser explicitada via negationis, na diferença para com a lógica da reflexão. (...)

A visão geral sobre a crítica e a interpretação do começo da lógica tem, assim, um resultado que se pode exprimir na forma de uma alternativa: ou se consegue interpretar a estrutura do início da lógica na diferença com a lógica das determinações reflexivas do pensamento e, em conformidade com ela, desenvolver o conceito de imediatidade indeterminada; ou momentos refletidos devem ser presumidos também já no seu início. Nesse caso não é possível reter a ideia da *Lógica* como uma ciência de puros pensamentos, pois nela deveria necessariamente haver uma primeira e genuinamente simples determinação fundamental do pensamento.

Uma vez demonstrado que seguidores e críticos de Hegel – factual [*faktisch*] ou explicitamente – adotam o ponto de vista da segunda parte dessa alternativa, a nossa próxima tarefa deve ser interpretar o início da lógica com ajuda do guia que se encontra em nossa tese e na primeira parte da alternativa. (HENRICH, 2010, pp. 79-84; tradução nossa).

II.3. A estrutura *via negationis* do início lógico.

Partindo das teses anunciadas no tópico anterior, Henrich se dedica a justificar a tese de acordo com a qual Hegel pretendeu explicar o início lógico valendo-se da referência negativa às determinações da reflexão. O comentador mostra que as únicas expressões através das quais é possível caracterizar o puro ser, a saber, imediatidade indeterminada e igualdade apenas consigo, são expressões não somente fundamentalmente negativas como também, mais especificamente, negações de determinações específicas da lógica da reflexão. O que Hegel pretendeu com isso, para o comentador, é, em primeiro lugar, utilizar na caracterização do puro ser determinações lógicas minimamente concretas e identificáveis e, em segundo lugar, mostrar justamente que essas determinações contidas nas duas expressões mencionadas têm, nesse contexto, um sentido diferente daquele que têm na lógica da reflexão.

As duas únicas determinações através das quais o pensamento “ser” deve ser expresso de outra maneira são (...) determinações de reflexão negadas. Elas servem somente para remeter ao pensamento que se pretende expressar com “ser”, de modo que elas o expõem [*erklären*] como sendo totalmente livre de estruturas da reflexão. Isso ocorre ao inverter-se e suspender-se [*aufhebt*] nessa remissão o sentido das categorias da essência. (HENRICH, 2010, p. 86; tradução nossa).

Ou seja, paradoxalmente, o uso de determinações da lógica da reflexão para caracterizar o puro ser teria justamente o objetivo de apresentar o início lógico como não sendo constitutivamente reflexivo. Em outras palavras, o objetivo da caracterização *via negationis* seria o de proteger a simplicidade “inanalísável” do puro ser da tentativa de compreendê-lo como se ele mesmo fosse já uma parte da lógica da reflexão.

É particularmente importante, justamente, proteger o início de tais reflexões. Pois, por um lado, ele deve ser caracterizado através de expressões da reflexão, mas por outro lado ele é – de acordo com as próprias palavras de Hegel – em sua simples e vazia imediatidade, um *inanalísável*. (HENRICH, 2010, p. 87; tradução nossa).

Henrich sustenta que Hegel viu na apresentação *via negationis* uma necessidade relativa à compreensibilidade do texto da *Lógica*. Dada a simplicidade e vacuidade absoluta do início, não seria possível expressá-lo sem recorrer ao emprego de determinações posteriores antecipadas. No caso de que se quisesse evitar a todo custo esse recurso a determinações posteriores, o único que poderia constar no início lógico seria o mero enunciado das palavras “ser” e “nada”: todo o resto seria uma adição excessiva, uma vez que não derivaria do conteúdo até aquele momento desenvolvido (no caso, nenhum).

Se a *Lógica* indicasse [a relação dos pensamentos] sem levar em consideração as dificuldades de compreensão, isso só poderia acontecer no simples pronunciar das palavras ser e nada. O próprio Hegel uma vez ponderou se se poderia empregar um procedimento na lógica em que cada antecipação de determinações ainda não deduzidas fosse omitida. Levando em conta a vacuidade e simplicidade do início, ele reconheceu tal procedimento como muito abstrato e, por conseguinte, inutilizável. (HENRICH, 2010, p. 89-90; tradução nossa; colchetes nossos).

Quanto à primeira dessas expressões, imediatidade indeterminada, Henrich observa que, normalmente, a imediatidade é a negação da mediação e, sendo assim, pode ser entendida como mediada e determinada por isso que nega. A mediação, portanto, media e determina a imediatidade. Levando isso em conta, a expressão imediatidade indeterminada teria o propósito de, justamente, expressar uma imediatidade não mediada ou determinada pela mediação. Hegel estaria, nesse caso, descrevendo a imediatidade do puro ser a partir da diferença desta em relação ao sentido da noção de imediatidade da *Doutrina da Essência*. A expressão imediatidade indeterminada implica, aos olhos de Henrich, uma alteração por parte de Hegel do lugar lógico de origem da noção de imediatidade, que é a lógica da reflexão, e essa alteração transformaria essa noção no oposto (*Gegenteil*) do sentido que ela tem naquele contexto original.

Então a imediatidade é a negação da mediação e, como tal, ela mesma é mediada e determinada através desse conceito. Imediatidade indeterminada é, então, uma expressão que muda de lugar a origem do pensamento da imediatidade da lógica da reflexão e inverte essa origem em seu oposto. Com essa expressão Hegel só pode querer mostrar que o “ser” deve ser pensado como diferente da imediatidade da essência. (HENRICH, 2010, p. 85, tradução nossa).

No caso da segunda expressão com a qual se caracteriza o puro ser, igualdade apenas consigo, Henrich lembra que a igualdade é também uma determinação cujo lugar original é a lógica da essência, onde, ao lado da desigualdade, ela é um momento da diversidade. No capítulo da diversidade, na *Doutrina da Essência*, a igualdade e a desigualdade se caracterizam por ter uma relação de diferença exterior que recai, portanto, fora de ambas. Hegel diz que, sendo diferentes, igualdade e desigualdade são (interiormente) indiferentes uma à outra.⁶⁸ Ou seja, elas não estão constituídas a partir da relação negativa interior em relação à outra: a sua diferença é exterior, e recai fora de cada uma delas.⁶⁹ Por isso, entende

⁶⁸ Cf.: HEGEL, 2017, p. 64.

⁶⁹ Dirá Hegel: “(...) é a consideração de um terceiro que cai fora delas.” (HEGEL, 2017, p. 65).

Henrich, o que Hegel pretende ao caracterizar o ser como igualdade apenas consigo é expressar a primeira categoria lógica a partir de uma noção de igualdade que se explica sendo a negação da noção de igualdade vigente na diversidade. O advérbio “apenas” (*nur*), inclusive, teria a função de enfatizar essa diferença.

O mesmo vale para a expressão *igualdade consigo*. Também a igualdade é uma determinação da reflexão que é desenvolvida como um dos modos da diversidade na lógica da essência. Aqui igualdade e desigualdade aparecem como pontos de vista da relação dos diversos entre si. Então, a igualdade só pode ser afirmada com relação a outro que além disso é diverso. Mas essa determinação essencial da igualdade é justamente negada na segunda expressão do início da lógica do ser. Uma negação que o próprio Hegel sugere na medida em que fala de uma igualdade *apenas* [*nur*] consigo. (HENRICH, 2010, pp. 85-6, tradução nossa; colchetes nossos).

II.4 Teses de conjunto.

Henrich conclui o seu artigo com a exposição de cinco breves teses que resultam do desenvolvimento das análises apresentadas até então e, ao mesmo tempo, pretendem ser de alcance mais amplo do que a mera análise do início lógico enquanto tal. Dito de outro modo, a análise da estrutura do início lógico, para o autor, tem repercussões diretas no que tange à compreensão e interpretação da *Ciência da Lógica* em seu conjunto. Ao mesmo tempo, essa interpretação de conjunto servirá para concluir a posição do autor quanto ao próprio início. O comentador faz, portanto, nesta parte do texto, uma ligação entre a análise do início e teses sobre a obra como um todo.

A primeira tese expressa a convivência de dois diferentes aspectos na *Lógica*. O primeiro deles seria o processo unívoco (*einsinnig*)⁷⁰ de determinação dos pensamentos e o outro seria o ponto de vista científico, que, enquanto um modo da efetividade do espírito, fundamentaria o processo retroativamente a partir da totalidade. Então, o primeiro aspecto, podemos dizer, implica um sentido único de imediatidade, que não inclui a compreensão de que ela é um resultado da mediação do todo. O segundo aspecto justifica a imediatidade inicial retroativamente, e a partir disso ela pode ser concebida de uma maneira múltipla

⁷⁰ Nos parece mais interessante traduzir “einsinnig” por “unívoco”, ao invés de “unilateral”, que foi a escolha de tradução da edição em espanhol, pois a ideia de unilateralidade parece enfatizar, de modo talvez um pouco excessivo em relação ao que consta no texto, a ideia de uma progressão linear. A noção de univocidade transmite, de uma maneira mais ampla, a noção de um sentido único, e não de vários, o que por sua vez, parece expresso pelo termo “vielfach”, traduzido, a nosso ver, incompreensivelmente, dado o contexto argumentativo em questão, por “a menudo” na edição em espanhol.

(*vielfach*), ultrapassando esse primeiro sentido simples e sendo entendida como resultado do processo como um todo.

O resultado da análise do início (...) tem uma série de consequências para a interpretação da *Lógica* em todo o seu contexto. Elas só podem ser designadas na forma de teses.

1. A *ciência* da lógica deve ser diferenciada do processo das determinações lógicas do pensamento. Esse processo se realiza como desenvolvimento unívoco. A ciência dele é, entretanto, um modo da efetividade do espírito. Ela é desdobrada multiplamente só em fundamentação retrospectiva e a partir da visão do todo. (HENRICH, 2010, pp. 92-3; tradução nossa).

A segunda tese complementa a primeira pois expressa a relação, no início lógico, entre os dois aspectos diferentes referidos na primeira tese: o da determinação unívoca dos pensamentos e o científico, que realiza uma fundamentação retroativa da imediatidade a partir do todo. Esta tese afirma, por um lado, que a imediatidade das determinações iniciais, enquanto o início do todo, não é suprimida (*aufgehoben*) no desenvolvimento, e, portanto, se estende às estruturas posteriores mais ricas. Tais estruturas são mais compreensíveis à luz da lógica da reflexão, entretanto, isso não faz com que seja possível interpretar, nessas estruturas, tal imediatidade de maneira completa.⁷¹ Em outras palavras, Henrich sustenta que, sob um ponto de vista, a imediatidade enquanto um dado bruto indecomponível se mantém presente na *Lógica* em seus desenvolvimentos posteriores. Por outro lado, a mesma tese afirma que a fundamentação completa dessa imediatidade do início se dá no final do sistema. O final do sistema fundamenta a compreensão da necessidade de um início de imediatidade não suprimível.

2. A imediatidade das determinações iniciais é na verdade transferida para estruturas mais ricas, que são mais compreensíveis para a reflexão. Mas ela, como início do todo, nunca é suprimida e nunca pode ser adequadamente interpretada através dessas estruturas. É, pelo contrário, o final do sistema que deve fundamentar a compreensão da necessidade de um início de imediatidade não suprimível. (HENRICH, 2010, p. 93, tradução nossa).

⁷¹ Essa é, provavelmente, a razão pela qual dessa constatação segue a breve terceira tese: “Essa é a razão pela qual não é admitido procurar o ‘verdadeiro’ (*eigentliches*) centro e o motor do processo da *Lógica* em qualquer dos seus capítulos posteriores, nem na doutrina da reflexão, nem na do juízo ou na do final.” (HENRICH, 2010, p. 93, tradução nossa). Em outras palavras, o fato de que a extensão da imediatidade inalisável do início sobre todo o desenvolvimento da *Lógica* não implique que essa imediatidade inalisável seja passível de explicação satisfatória por parte da reflexão é um exemplo que comprova a tese de que a *Lógica* não tem um centro próprio específico, nem na doutrina da reflexão, nem na do juízo, nem na do silogismo.

De acordo com nossa compreensão, Henrich afirma nesta tese que entende a fundamentação retrospectiva da imediatidade inicial como o único modo possível de produzir ciência, isto é, de contextualizar e preencher de significado esse dado bruto que, de outra forma, permanece indefinidamente como inalisável. A progressão levada a cabo por Hegel pode, nessa perspectiva, ser tomada sob dois pontos de vista: o científico, isto é, enquanto um todo que se explica a si mesmo e progride por meio da mediação desse todo para com cada determinação singular, e a ideia de um simples progredir linear que não explica o movimento e apenas o realiza irrefletidamente.

A quinta tese afirma que a unidade do negativo consigo, que é o início lógico, só pode ser captada de dois modos: fazendo-se referência a uma evidência, a qual revela o conteúdo do início lógico como sendo originário e carente de fundamento, ou a partir de uma argumentação fundamentada *via negationis*. O conteúdo do início lógico (a concepção de que ser e nada são, ao mesmo tempo, pensáveis e indistinguíveis) pode vir à tona desses dois diferentes modos.

5. Na Lógica não há possibilidade alguma de substituir a alusão à evidência, de que ser e nada são pensáveis e ainda assim indistinguíveis, mediante outro argumento que não precisasse da *via negationis* para a sua fundamentação. (HENRICH, 2010, p. 93, tradução nossa).

Entendemos que a quinta tese conclui um desenvolvimento iniciado na primeira tese e ampliado na segunda.⁷² Assim, se a primeira tese estabelece que *Lógica* comporta um caráter duplo (um processo de determinação unívoco e uma fundamentação retroativa em vista do todo), e a segunda tese expõe como esse caráter duplo e antagônico se dá no início lógico (que, ao mesmo tempo em que é uma imediatidade irremediavelmente inalisável, é fundamentado pelo final do sistema), a quinta tese afirma que a *via negationis* é o único movimento argumentativo que realiza a mediação do início lógico. Em outras palavras, se se busca apresentar o início lógico de modo que não seja a mera exposição da evidência não argumentativa do conteúdo, o único caminho possível é a exposição *via negationis*. Ou ainda, o segundo aspecto sob o qual se pode conceber o início lógico, o propriamente científico,

⁷² Optamos por não nos deter sobre a terceira e quarta teses, que são muito breves e parecem não adicionar elementos substanciais para o desenvolvimento argumentativo principal. A quarta tese simplesmente se coloca brevemente contra os esforços de formalização da *Lógica*, e a terceira, como consta em nota anterior, diz não ser possível identificar na *Ciência da Lógica* um momento que seja o centro ou o motor de todo o restante do desenvolvimento.

aquele que medeia a sua imediatidade simples a partir da vista do todo, retirando-a, assim, de uma compreensão unívoca, é a *via negationis*.

- Capítulo 2: O debate dos comentadores quanto à relação entre a mudança de sentido da noção de “imediatez” na lógica da reflexão e o início lógico.

(I) Dieter Henrich: exposição dos pontos centrais do texto *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*.⁷³

I.1. O princípio fundamental do sistema de Hegel: o espírito como unidade das noções de substância e sujeito.

Henrich defende a tese de que o sistema hegeliano, estruturalmente, se baseia na unidade de duas noções opostas, contidas nos conceitos de substância e sujeito, de modo que cada parte da *Ciência da Lógica*, na visão do intérprete, pode ser compreendida como um estágio do desenvolvimento dessa unidade.⁷⁴ Tradicionalmente, substância e sujeito significam, respectivamente, suporte de predicados e o ato de saber que é, ao mesmo tempo, saber de si mesmo.⁷⁵ A substância (na linha da concepção spinozista⁷⁶) é um todo igual a si mesmo cujos acidentes, apesar de existirem na unidade que ela é, não são determinados por ela. Eles se desenvolvem a partir da substância que, nesse sentido, tem poder sobre eles, mas a forma da relação deles uns com os outros e para com a própria substância não é derivada da última ou posta por ela. Eles não afetam a natureza da substância. Ou seja, os acidentes estão na substância, mas não estão conectados a ela essencialmente. Por outro lado, a noção de sujeito (entendida a partir dos usos kantiano e fichteano desse conceito, o que quer dizer entender o sujeito, respectivamente, como relação consigo ativa de conhecimento e como realização de si mesmo que se desenvolve por meio da produção de oposições⁷⁷) é uma atividade negativa que produz determinações, diferenças, oposições.

⁷³ A versão do texto exposta aqui não é a que se encontra em: HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext: Mit einem Nachwort zur Neuauflage*. Berlim: Suhrkamp, 2010; e sim, a que se encontra em: HENRICH, Dieter. *Die Wissenschaft der Logik und der Logik der Reflexion: Hegel-Tage Chantilly 1971*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2016.

⁷⁴ “(...) todo desenvolvimento lógico, em sentido propriamente hegeliano, é consequência de que a substância seja ao mesmo tempo sujeito.” (HENRICH, 2016, p. 209; tradução nossa).

⁷⁵ “Portanto, a substância deve ser pensada como sujeito, pois o um subjacente a tudo é uma atividade que é essencialmente conhecer e, antes de tudo, conhecer de si.” (HENRICH, 2016, p. 205; tradução nossa).

⁷⁶ “Este sujeito não se deixa pluralizar como a pessoa autoconsciente, pois deve valer como o princípio único de tudo o que é; e como tal pode ‘ao mesmo tempo’ valer como aquela substância a cujo conceito Spinoza introduziu.” (HENRICH, 2016, p. 218; tradução nossa).

⁷⁷ Cf.: HENRICH, 2016, p. 210.

“A substância deve ser pensada ao mesmo tempo como sujeito”. Esse princípio de Hegel abarca totalmente o seu programa filosófico e o destaca de suas mais importantes alternativas. (...)

Como conhecimento de si o sujeito tem pelo menos que mostrar a propriedade que todo conhecimento como tal contém: deve estabelecer diferenças - deve *distinguir*. A substância também é definida em relação com a multiplicidade de acidentes, que devem se distinguir nela. Além disso, ela é aquilo em virtude do qual os acidentes existem e, no final das contas, também é poder frente a eles, na medida em que eles podem surgir e se desenvolver sem que a essência única da substância seja afetada por isso. Mas não se pode dizer da substância que é ela mesma a que determina as diferenças dos acidentes. A diferença de cada um deles para com outro não se desenvolve a partir da substância enquanto tal. (HENRICH, 2016, pp. 204-8; tradução nossa).

Pode-se concluir dessas definições que a unidade de substância e sujeito é a unidade de identidade e negatividade, de indistinção e distinção de si, de igualdade consigo e oposição (consigo), de unidade e oposição.⁷⁸ A unificação dessas noções opostas leva à concepção de um todo produtor de si mesmo e de suas próprias determinações. Como dito, a substância é uma totalidade que não tem uma relação essencial com os seus acidentes: ela se mantém igual a si mesma independentemente dos mesmos. Já o sujeito é a atividade de produzir diferenças, determinações, mas não tem a propriedade de ser totalizante, de ser um todo absoluto sem exterioridade, como é o caso da substância de acordo com a concepção spinozista. Em outras palavras, a substância é o conservar-se a si mesmo frente à atividade da forma, enquanto que o sujeito é, justamente, a atividade da forma, isto é, uma autoprodução constante de diferenciações. A unificação de ambas as concepções é, como resultado, um todo que se produz e se nega, que produz diferenciações ao mesmo tempo em que, sendo ele mesmo esse produtor, se mantém igual a si mesmo; é uma substância que determina ativamente os seus acidentes, os quais, neste novo contexto, não podem mais ser chamados de acidentes, já que são desenvolvimentos necessários da substância. É a essa concepção que Hegel dá o nome de espírito.⁷⁹

(...) o sujeito é pensado como substância quando o que caracteriza a substância como substância, a saber, a mesmidade [*Selbigkeit*] frente a toda atividade da forma e determinação, é trazido ao pensamento que expressa o que é característico do “sujeito”, a saber, diferenciar, determinar e ser atividade da forma. A tese da unidade de substância e sujeito junta então em um pensamento (...) dois conceitos que devem

⁷⁸ É importante mencionar que, como se sabe, uma referência clássica nos estudos hegelianos de tratamento desse tema é o chamado Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. “Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (HEGEL, 2014, p. 32).

⁷⁹ “Uma vez que o conceito de sujeito adquiriu um significado tão amplo e diferenciado, coloca-se a questão quanto a se, e de que maneira, o conceito de substância pode se afirmar ao lado daquele na definição daquilo que se chama ‘espírito’.” (HENRICH, 2016, p. 212; tradução nossa).

ser diferenciados um do outro. (...) O sujeito é concebido ao mesmo tempo como substância, quando ele consegue se manter como um em todo o seu diferenciar e determinar, que também é um diferenciar-se de si mesmo. Por não ser o sujeito somente diferenciar em geral, mas sim autodeterminar e, com isso, autodiferenciação, a sua unidade consigo mesma pode e deve, por meio do pensamento particular de que ele é ao mesmo tempo substância, ser assegurada explicitamente. (HENRICH, 2016, p. 215; tradução nossa).

I.2. A função metodológica da reflexão.

Henrich, então, acredita que essa unidade entre igualdade consigo e negatividade está presente, em muitos arranjos diferentes, ao longo de toda a *Ciência da Lógica*, tem a sua versão mais simples na unidade de ser e nada, e atinge o seu cume, a sua versão mais harmônica, na unidade do conceito ao final do desenvolvimento.⁸⁰ Apesar de se dar ao longo de toda a *Lógica*, apenas na lógica da reflexão essa unidade é objeto do discurso, pois antes desse momento ainda não há as condições necessárias para concluir que todo o âmbito da *Lógica* se reduz ao problema da unidade entre relação consigo e negatividade, e após a lógica da reflexão tampouco cabe fazer uma análise pura dos elementos dessa unidade, na medida em que a eles já se somaram outros (que inclusive resultaram da lógica da reflexão), que se acumulam ao longo do processo e que compõem o objeto da ciência, de modo que já não se pode desenvolver uma análise pura da unidade entre igualdade consigo e determinação.⁸¹ Por essa razão, esse momento específico do desenvolver lógico é um ponto privilegiado para a investigação do método da ciência. O comentador alega que essa é a única parte da *Lógica* onde os meios explicativos do método científico são diretamente abordados.⁸² Tais meios

⁸⁰ “(...) aproximadamente dois terços dos conceitos ontológico-formais que são desenvolvidos na *Ciência da Lógica* têm o seu lugar entre a mais elementar forma de unidade de unidade e oposição na relação ser/nada e o começo [*Beginn*] da parte da *Lógica* que se chama lógica ‘subjativa’ (...). Nesse espaço lógico as variantes da unidade de unidade e oposição são apreendidas de maneira diferente a como é no interior da lógica do conceito. Está entre as tarefas mais importantes de uma interpretação da *Ciência da Lógica* esclarecer como podem se distinguir entre si de maneira fundamental diferentes tipos de uma concepção da unidade de unidade e oposição, e como se comportam com relação ao pensamento de sua forma de unidade particular no conceito do conceito, a qual se pode chamar de ‘harmônica’ [*harmonisch*]”. (HENRICH, 2016, pp. 221-2; tradução nossa).

⁸¹ “Tanto no início quanto no final da *Lógica* é impossível, por razões contrárias mas correspondentes entre si, contestar a análise da situação conceitual ontológico-formal somente com ajuda dos termos relação consigo [*Selbstbeziehung*] e negatividade. No início ainda não se concebe que toda problemática ontológico-formal se dilui na tarefa de determinar a sua relação. E no final, a partir do curso da *Lógica*, devem ser pressupostos e incluídos uma série de determinações conceituais, principalmente procedentes da análise da reflexão (...) que complicam o estado do problema alcançado nesse capítulo da *Lógica* e que, portanto, excluem que o discurso sobre a problemática da unidade da *Lógica* possa continuar ocorrendo somente em sua versão mais abstrata. (HENRICH, 2016, p. 228; tradução nossa).

⁸² “Na lógica da reflexão são desenvolvidos especulativamente meios explicativos que podem ser utilizados em todos os capítulos da *Lógica*. (...) Na análise dessa seção central da *Lógica* se pôde ver mais facilmente com clareza qual concepção de um objeto formal de constituição especulativa guia as análises hegelianas.” (HENRICH, 2016, pp. 305-6; tradução nossa). Ou seja, além de analisar especificamente conceitos que são utilizados como meios explicativos ao longo de toda a *Lógica*, a lógica da reflexão também é exemplar quanto ao modo de analisar objetos formais constituídos especulativamente.

conceituais explicativos são as noções de mediação e imediatidade e suas respectivas derivações: negação; pôr; pressupor; reflexão exterior; determinar; identidade e oposição.

(...) no capítulo sobre a lógica da reflexão os mais importantes meios explicativos da *Ciência da Lógica* são tomados como tema da análise. “Imediatidade” e “mediação”, entendidos como “negação”, “pôr” e “pressupor”, “reflexão exterior” e “determinar” e finalmente “identidade” e “oposição” são termos que podem encontrar aplicação na análise de quase todos os níveis conceituais ontológico-formais. O lugar, na *Lógica* mesma, em que eles se tornam objeto da investigação de um desenvolvimento especulativo é, entretanto, a lógica da reflexão. (...)

Então, se se entende a análise de Hegel da reflexão, se ganha com isso ao menos duas coisas: clareza sobre o sentido dos mais importantes meios explicativos da *Lógica* e uma orientação sobre o sentido específico do método de Hegel. (HENRICH, 2016, p. 228; tradução nossa).

Henrich diz que Hegel, por não ter tido essa intenção nem a capacidade para isso, não realizou uma devida justificação do método de sua ciência lógica,⁸³ não efetuou, em parte alguma, um desenvolvimento detido e preciso a respeito desse tópico. As passagens que tratam desse assunto são, para o comentador, sem exceção, insuficientes, na medida em que absolutamente não condizem com o desenvolvimento efetivo do texto. Para Henrich, todas as passagens em que Hegel se refere ao seu próprio método têm caráter exotérico e, nessa medida, não servem de ajuda para a compreensão dos momentos específicos da ciência lógica. Segundo o comentador, o final da *Lógica*, em que o método é o objeto assumido do discurso, tem uma natureza igualmente exotérica, repete as fórmulas panorâmicas de momentos anteriores do texto e, nessa medida, tampouco contribui para a compreensão do andamento lógico propriamente dito nem é base suficiente para uma investigação completa a respeito do método da *Lógica*⁸⁴. Por essa razão, Henrich defende a realização de uma investigação que

⁸³ “(...) Hegel (...) não tinha consciência clara o suficiente ou conhecimento plenamente elaborado do método que dá forma a seus próprios textos. (...) Claramente Hegel está incomparavelmente mais empenhado na elaboração de seu método do que na descrição dele.” (HENRICH, 2016, p. 226; *tradução nossa*). Afirmar que Hegel não tinha um conhecimento suficientemente claro quanto ao método de sua própria ciência não significa alegar que ele procedia sem critério, mas sim que ele, como é comum na história do pensamento, não esteve em condições de vislumbrar e apreender todos os detalhes da descoberta que ele próprio levou a cabo. Ele conseguiu fazê-la funcionar, mas não explicá-la satisfatoriamente. “Pensadores que descobrem uma nova possibilidade teórica são, no geral, incapazes de apreender com clareza as peculiaridades dessa teoria e os problemas que resultam de sua construção (...)” (HENRICH, 2016, p. 226; *tradução nossa*).

⁸⁴ “Em nenhum lugar da sua obra Hegel tratou sobre o proceder empregado por ele de maneira não incidental [*beiläufig*]. (...) Então, de certo modo, o sistema só se comenta de maneira exotérica - na defesa contra aqueles que resistem e na instrução provisória para os mesmos [*in der Abwehr und der vorläufigen Belehrung von Widerstrebenden*]. Para isso há visões gerais e resumos sobre o seu percurso, mas que devem ser somente recursos mnemotécnicos. Em nenhum lugar estabelece uma investigação de caráter independente sobre sua forma de argumentar. (...)

(...) A argumentação que dá a uma visão geral sua estrutura provisória e razoabilidade não se repete no percurso efetivo do texto. (...) Hegel parece utilizar, para a apresentação provisória e exotérica do desenvolvimento das determinações de reflexão nas visões de conjunto, uma forma própria que conscientemente se coloca abaixo da forma efetiva delas. E parece ser precisamente essa forma de argumentação à qual ele retorna no final da *Lógica* na análise do método.” (HENRICH, 2016, pp. 222-4. *tradução nossa*).

tenha como objeto a ação dos conceitos explicativos na *Lógica*, as ferramentas de análise dos conceitos que são objeto da ciência empregadas ao longo de toda a obra, e isso seria o mais próximo que se poderia chegar à apreensão do método dessa ciência. Isso não significaria a obtenção de uma fórmula metodológica universal da *Lógica*, mas sim um caminho possível para a elaboração do método a partir dele mesmo.

Claramente Hegel está incomparavelmente mais empenhado na elaboração de seu método do que na descrição dele. (...) Toda a força do pensar está atada à tarefa de apreender, na compleição que lhes serve de verdade, os conceitos ontológico-formais que minguardaram em uma longa tradição, além de determinar corretamente o lugar dos mesmos na complicada dinâmica de seu surgimento. Com esse esforço Hegel obtém, como que automaticamente, as definições daqueles conceitos dos quais se verifica que podem ser empregados ao longo de todo o percurso da *Ciência da Lógica*. Eles são os meios explicativos mais essenciais na apresentação dos progressos lógicos do pensamento. Mesmo que eles não possam justificar uma fórmula universal metodológica, poderiam entretanto desempenhar um papel chave em uma análise autossuficiente do método, mesmo que posterior. (HENRICH, 2016, p. 226; tradução nossa).

Essa é a razão pela qual Henrich defende que a lógica da reflexão seja profundamente analisada: para que seja possível estabelecer algo semelhante a um método da *Lógica* de Hegel, sem que isso se trate nem de um empreendimento formal nem da mera repetição das fórmulas panorâmicas de Hegel a esse respeito. Tal tarefa não seria outra coisa que a cuidadosa observação do modo como esses conceitos que servem como meios explicativos são, na lógica da reflexão, colocados à prova, depois do que seria possível observar o modo como eles operam na *Lógica* como um todo e realizar uma descrição desse seu modo de proceder. Assim, de maneira provocativa, Henrich afirma que os intérpretes de Hegel não precisam acompanhá-lo em suas carências. Isto é, o fato de que o filósofo não tenha produzido um método a respeito de seu modo de proceder não justifica que os estudiosos de Hegel não procurem fazê-lo a respeito da obra dele.

O que era inevitável para a concepção (...) não precisa continuar para sempre uma deficiência também da interpretação. Já há muito tempo é urgente e também possível explorar o processo de desenvolvimento na *Lógica* de Hegel de uma maneira interpretativa que se libere das próprias palavras dele e supere a coleta de passagens de Hegel, que alcance o texto efetivo dessa obra, em vez de atribuir falsamente a ela uma teoria formal que é estranha a ela e continuará sendo.

Este capítulo da *Lógica* é, portanto, significativo porque nele o problema da unidade de igualdade consigo e oposição, que subjaz na *Lógica* como um todo e em todos os níveis de desenvolvimento, é abordado de uma maneira que tem significado para a *Lógica* em seu conjunto. (...) A lógica da reflexão é o único nível do desenvolvimento lógico em que essa relação é tematizada diretamente e em abstrato

e sem referência a outros conceitos fundamentais da ontologia formal. (HENRICH, 2016, p. 227; *tradução nossa*).

I.3. O deslocamento de sentido da noção de imediatidade.

Analisando concretamente o texto de Hegel, Henrich chama a atenção para o deslocamento de sentido da noção de imediatidade que se dá a partir da categoria da aparência. A escolha do termo “deslocamento” (*Verschiebung*) é estratégica por parte do intérprete, pois o que ocorre com o termo em questão não é uma aquisição qualquer de um novo sentido, mas sim um deslocamento de posição de sentidos que já estavam presentes na constituição da noção de imediatidade na lógica do ser.

Mais especificamente, Henrich se vale, para a interpretação deste aspecto do texto hegeliano, de uma ferramenta conceitual própria dos debates internos à teoria da ciência. Assim, o comentador toma como base aqui o conceito de variação de sentido (*meaning variance*) no interior das teorias científicas e no âmbito da comparação entre elas. Nesse contexto, faz referência à expressão “conceitos sucessores”, de Wilfrid Sellars, que designa conceitos que resultam de deslocamentos teóricos de sentido.⁸⁵ Esse fenômeno se daria em casos em que o discurso científico reconfigura significados de termos utilizados pelo senso comum (o comentador dá como exemplos os conceitos de “nuvem” e “Terra” os quais, respectivamente, passam a significar “quantidade de pequeníssimas gotas de água” e “estrela”, o que implica uma associação de noções que eram até então tidas como diferentes ou até mesmo opostas) e também em casos em que conceitos mudam de sentido na comparação de teorias que se assemelham e se sucedem. Nesse caso, o comentador dá como exemplo o conceito de matéria na mecânica newtoniana e na relativista. Citamos Henrich:

(...) tais deslocamentos de significado ocorrem constantemente e em grande número. (...) Por exemplo, “nuvem” e “quantidade de pequeníssimas gotas de água” se diferenciam no saber cotidiano. Mas se mostrou que nuvens são precisamente tais quantidades. Por isso também faz sentido substituir o significado de “nuvem”, com o qual as nuvens são representadas como figuras contínuas, e não como agregados, pelo significado “agregado de pequeníssimas gotas de água”. Outro exemplo é o deslocamento de significado no conceito “Terra”, que uma vez foi determinado essencialmente através de sua oposição ao conceito “estrela”, mas agora significa

⁸⁵ A noção criada por Sellars de conceitos sucessores é aceita e utilizada, por exemplo, em: FEIGL, Herbert. *The 'Mental' and the 'Physical': The essay and a postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967, pp. 141-2. O artigo de Jerzy Giedymin, *The Paradox of Meaning Variance*, citado por Henrich, apresenta um panorama do debate no interior da teoria da ciência quanto ao que é o fenômeno dos deslocamentos de sentido na comparação de teorias científicas. Cf.: GIEDYMIN, Jerzy. *The Paradox of Meaning Variance*. Em: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1970), pp. 257-268.

algo que pertence à classe das estrelas. Em ambos os exemplos um conceito é incluído na classe daqueles a cujo conceito ele anteriormente se contrapunha. (...) Nas teorias (...) se encontra ainda outro caso de deslocamento de significado. (...) No sentido dos deslocamentos de significado teóricos o conceito relativista de matéria sucede ao conceito de matéria de Newton. (HENRICH, 2016, pp. 310-2; *tradução nossa*).

Isso quer dizer que a alteração de sentido da noção imediatidade na lógica da essência não traz consigo a adição de elementos novos em relação àqueles que constituíam essa noção no início da *Doutrina do Ser*: o que há é uma reorganização radical dos significados que lá já estavam. Há, então, ideias que, no contexto anterior, constavam como tendo de estar necessariamente excluídas da noção de imediatidade, mas que, assim sendo, estavam incorporadas a ela pela negativa. Essas ideias passam agora, neste novo contexto, a definir positivamente a noção em questão. Henrich expressa isso na seguinte citação:

(...) o significado de ser como imediatidade experiencia uma determinação ulterior. Evidentemente essa determinação ulterior não é qualquer uma (...). Pois ela determina a imediatidade de uma maneira que até agora não somente não estava prevista no conceito como parecia necessariamente excluída. Por outro lado, ela não introduz elementos de sentido radicalmente novos, mas sim conduz a uma nova e surpreendente conexão com elementos de sentido que já haviam sido introduzidos mas de modo que uma combinação entre eles estava ao mesmo tempo expressamente descartada. (HENRICH, 2016, p. 249; *tradução nossa*).

Portanto, há um elemento comum que une os dois sentidos de imediatidade. Henrich observa que a imediatidade que entra em cena no início da *Doutrina da Essência*, a que é dado o nome de imediatidade refletida, é o desenvolvimento de um aspecto que já estava presente na noção de imediatidade da *Doutrina do Ser*. Este elemento é a igualdade consigo que, na lógica da essência, passa a ser aplicado à negação, culminando assim em uma noção de imediatidade que designa a relação do negativo consigo mesmo.

Mas também é possível apreender a imediatidade de outra maneira (...). Hegel a designa como “igualdade consigo” e a caracteriza com isso como uma relação que se torna relação consigo mesma. A “imediatidade” já havia ajudado, bem ao início [*ganz am Anfang*] da lógica do ser, a introduzir o pensamento “ser” (...). Mas exatamente esse aspecto na definição de imediatidade permite atribuir, agora à essência, que é completamente negatividade, imediatidade no sentido estrito que esse termo recebeu por meio de sua definição.

A essência não é senão negação. Se justamente essa essência deve poder ser caracterizada pela imediatidade, isso quer dizer que a negação pode ser pensada em igualdade consigo. (HENRICH, 2016, pp. 246-7; *tradução nossa*).

Se por um lado há esse desenvolvimento continuado que une as duas noções de imediatidade, o deslocamento em questão também implica uma ruptura. Pois a própria noção

de igualdade consigo precisa sofrer importante mudança para que possa ser aplicada à negação e se tornar negatividade autorreferente. Henrich alega que a igualdade consigo da imediatidade do início da lógica do ser não envolvia a noção de relação. Assim, tal equiparação da ideia de igualdade consigo com a de relação consigo seria atingida apenas na lógica da essência. A igualdade consigo da imediatidade do início da *Doutrina do Ser* era equivalente à simples indistinção, enquanto que a igualdade consigo em voga no conceito de imediatidade refletida é relação ativa da negatividade consigo mesma. Podemos dizer que na lógica da essência a igualdade consigo própria da imediatidade passa a implicar uma ideia de movimento, e não mais uma concepção estática, como era no começo da *Lógica*.

O que se chama imediatidade na essência não corresponde em dois sentidos à definição dada a esse conceito originalmente. Pois a relação da essência consigo tem em si uma diferença efetiva; e ela também não é imediatidade contra a mediação. A negação que só pode se relacionar consigo negativamente não é a harmônica indistinção daquela imediatidade que Hegel designou como “simples”. (HENRICH, 2016, pp. 247-8; tradução nossa).

Para ilustrar o resultado desse deslocamento de sentido, Henrich remete comparativamente à dialética, na *Doutrina do Ser*, entre algo e outro na qual, em dado momento, o próprio algo é caracterizado como contendo em si mesmo dois lados: a igualdade consigo e a relação com o outro. Isto é, ao mesmo tempo em que o algo é uma imediatidade, uma igualdade consigo (um algo), ele também é constituído pela relação com outro (é outro). Para Henrich é importante mostrar que nessa etapa da *Lógica* ainda há a convivência desses dois lados, o do ser-em-si e o do ser-para-outro.⁸⁶

Hegel havia mostrado na lógica da alteridade que cada ente só é algo em sua relação com outro - a tal ponto que o algo tem essa relação em si (...). Mas o algo mostra que além dessa relação também há uma imediatidade e igualdade consigo que se distingue da relação com o outro (...). Na medida em que tem tal imediatidade, o algo tem um “ser em si”, e não é somente um ser para outro. (HENRICH, 2016, pp. 239-240; tradução nossa).

⁸⁶ O momento ao qual Henrich se refere se encontra na seguinte passagem da *Lógica*: “Ser para outro e ser em si constituem os *dois momentos* do algo. (...) o ser para outro e o ser em si são (...) aquelas determinações postas como *momentos* de um e do mesmo, como determinações que são relações e permanecem na sua unidade, na unidade do ser aí. Com isso, cada um, ele mesmo, contém nele, ao mesmo tempo, também seu momento diverso dele.” (HEGEL, 2016, p. 124). A relação de determinação, que revelou o ser como sendo constituído a partir da negação, evoluiu ao tratamento da relação dúplice entre esse ser aí e aquilo que lhe é outro, em outras palavras, entre algo e outro (algo). Essa relação entre algo e outro é considerada, num primeiro momento, como meramente exterior: internamente eles são indiferentes um ao outro, vazios, e o único que os constitui é não ser o outro. Disso se conclui que eles são internamente constituídos pela relação negativa com o seu outro, o que pode ser também formulado como o conter em si o seu ser outro, ou, o ser para outro (a relação para com o outro). A isso se contrapõe, entretanto, um outro de tal outro: o ser em si. Assim se preserva internamente ao algo a oposição dinâmica entre esses dois lados.

Já no tratamento da categoria da aparência Hegel desloca esse significado de imediatidade fazendo com que o termo caracterize o ser para outro, que, neste caso, é o único que está presente. Em outras palavras, o paradigma da imediatidade, característico da *Doutrina do Ser* e que tem a sua última formulação de peso no tópico do essencial e do inessencial (que, justamente por isso, é considerado por Henrich como integrante do momento de transição entre o ser e a essência, anterior ao desenvolvimento do conceito de essência enquanto tal)⁸⁷, tem seu abandono posto em evidência no emprego da mesma noção de imediatidade para caracterizar aquilo que, outrora (e um exemplo privilegiado de como era o caso outrora é a dialética de algo e outro), era o seu oposto correlato, o ser para outro.

Henrich alega que, como resultado dessa operação de deslocamento de sentido, a partir desse ponto a noção de imediatidade passa a ser utilizada para descrever a negatividade em si mesma, e não mais a oposição ao negativo (à mediação), como era o caso na lógica do ser. A imediatidade, diz o comentador, passa a ser uma propriedade da nulidade, um aspecto de um pensamento constituído pela negação. Assim resume Henrich: “Até agora imediatidade parecia significar ausência de mediação. Agora Hegel põe justamente a mediação absoluta sob o mesmo conceito.” (HENRICH, 2016, p. 248). Em outras palavras, a imediatidade passa a designar o não ser aí (*Nichtdasein*), a significar negação, mas não uma negação totalizante, e sim concreta, a ausência de ser-aí: um não ser-aí, isto é, algo concreto que, entretanto, não é. O novo nome que o conceito recebe a partir desse ponto, imediatidade refletida, marca essa alteração em seu sentido.

(...) ela [a imediatidade] só pode ser introduzida na definição da aparência sob o pressuposto da ilimitada e fundamental caracterização da aparência como não ser aí. (...) não ser aí e imediatidade são momentos correlacionados entre si e de igual direito. Mas agora Hegel os embaralhou [*Nun aber hat sie Hegel miteinander konfundiert*]. “Imediato” se tornou gramaticalmente um predicado do não ser aí. Aparentemente Hegel diz com isso efetivamente que a imediatidade tem que ser considerada como uma propriedade da nulidade. De qualquer modo se esboça uma importante inflexão na condução do pensamento da *Ciência da Lógica*: ela dirige a tarefa de compreender a imediatidade não como um conceito oposto à negação, mas sim como aspecto de um pensamento constituído por meio da negação. (...) No caso de que se possa determinar totalmente tal pensamento, Hegel já tem pronto um termo para a imediatidade que nele é pensada: ela é “imediatidade refletida” - uma imediatidade, que só existe em unidade com a negação. (HENRICH, 2016, pp. 240-2; tradução nossa; colchetes nossos).

⁸⁷ (...) só um ‘terceiro’ pode se encarregar de que o ser aí apareça como essencial ou inessencial. Nessa situação a essência foi completa e totalmente perdida como categoria lógica. (...) Por esse motivo a exterioridade entre eles [ser e essência] deve agora ser cancelada. ” (HENRICH, 2016, p. 237; *tradução nossa; colchetes nossos*).

Mas ao mesmo tempo em que a imediatidade da aparência é uma propriedade da negação, ela deve também continuar sendo contrária à última: deve conservar, ao mesmo tempo, o seu sentido original de ser oposta à mediação e, portanto, à negação. Por essa razão a imediatidade da aparência já é, de saída, suspensa. Devido a essa contradição interior, o conceito não subsiste. O deslocamento de significado da imediatidade ainda não é completo na aparência, pois ainda se conserva uma diferença dela (que é, podemos dizer, aquilo que restou do ser) para com a essência. Tal diferença já não é, como no tópico do essencial e do inessencial, exterior, mas ainda permanece.

(...) como imediatidade só pode ser definida em oposição à mediação, mas mediação é um outro nome para negação, Hegel formula imediatamente [*unverzüglich*] uma consequência que de fato também resulta diretamente desse estado de coisas fundamental e da qual se comprovará que vai ainda mais longe que aquela à qual aponta o uso de “imediativo” como predicado da negação: a imediatidade da negação, a imediatidade refletida, também deve ser pensada ao mesmo tempo como imediatidade contra a negação. Disso, então, se segue que a imediatidade da negação é também ao mesmo tempo imediatidade suspensa. (HENRICH, 2016, p. 242; tradução nossa).

O crescente processo de autonomia da relação consigo da negatividade chega na reflexão ao seu ponto mais alto. Como vimos acima, Henrich entende que o momento da reflexão tem uma importância singular em todo o trajeto lógico (que, acredita ele, é uma sucessão de estágios da unidade entre substância e sujeito, ou, autorreferência e alteridade). A reflexão, diz Henrich, é o único momento de toda a *Lógica* em que a pura alteridade em si e para si é afirmada como sendo a verdade.⁸⁸ Isso se mostra através do sentido do termo imediatidade que, agora, passa a significar autorreferência enquanto tal, de modo que se faz visível a unidade na diferença, ou, em outras palavras, de modo a que se concebe uma noção

⁸⁸ Como veremos adiante, este é, especificamente, um ponto de divergência entre Theunissen e Henrich. No que tange à nossa interpretação, a reflexão não é o único momento lógico em que se reivindica a noção de uma alteridade em si mesma, isto é, de uma alteridade sem qualquer substrato que não ela própria. Na mencionada dialética entre algo e outro, no interior da lógica do ser aí, também se expressa, em certo momento, a ideia de uma alteridade sem referência, o que significa uma alteridade em si mesma e, portanto, de si mesma. “(...) o outro precisa ser tomado como isolado, em relação a si mesmo; abstratamente como o outro (...). Assim o *outro*, apreendido unicamente como tal, não é o outro de algo, mas o outro nele mesmo, isto é, o outro de si mesmo. (...)”

O outro por si é (...), logo, o pura e simplesmente desigual em si, aquilo que se nega, aquilo que se *altera*.” (HEGEL, 2016, p. 123). Embora em contextos diferentes, em ambos os casos se expressa noção semelhante: em “Algo e um outro” se expressa a ideia de uma alteridade em si mesma; na lógica da reflexão, de uma negatividade autorreferente. Nos dois casos essa ideia, contraditória em si mesma, se afirma e, em um segundo momento, se revela como insustentável e, portanto, apenas passageira. A reflexão é um momento lógico de maior relevância onde essa ideia é expressa de maneira mais forte.

de diferença que, enquanto processo auto referencial, é igual a si mesma: conserva a unidade consigo na medida em que é diferenciar autônomo.⁸⁹

O conceito de reflexão é, como todo conceito lógico fundamental, o conceito de uma relação entre relação consigo e alteridade. (...) Só na parte que a lógica da reflexão ocupa de todo o processo lógico é justificada e promissora a tentativa de pensar o “verdadeiro” subordinando o pensamento da alteridade pura para si, diretamente e sem outra consideração, ao outro princípio que é concebido no pensamento da imediatidade como relação consigo. No caso de que se possa associar a relação consigo ao pensamento da unidade e a alteridade ao da diferença, então, sob o título “reflexão”, Hegel busca a unidade na diferença enquanto tal e com isso uma diferença na qual a unidade não se perca. (HENRICH, 2016, p. 306; tradução nossa).

(II) Stephen Houlgate: exposição do texto *Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic*.

II.1. A reflexão entendida sob perspectiva “ontológica”.

Em contraposição às leituras de comentadores que tendem a interpretar Hegel como um continuador do projeto kantiano, Houlgate considera equivocado interpretar o conceito de reflexão na *Ciência da Lógica* como dizendo respeito a uma função específica do pensamento, ou a uma operação do mesmo, relacionada à apreensão dos seus objetos.⁹⁰ O

⁸⁹ A reconciliação da alteridade em si consigo mesma também ocorre em “Algo e um outro”. Naquele contexto, o outro em si mesmo é outro de si mesmo, logo, é outro de outro, e, na medida em que é outro de outro, é necessariamente igual a si mesmo. “Mas ele [o outro] igualmente permanece idêntico a si, pois aquilo no qual ele se alterou é o *outro* que não tem, de resto, determinação ulterior alguma, mas aquilo que se altera não está determinado de nenhuma maneira diversa, mas da mesma, para ser um outro; portanto, (...) ele *se junta apenas consigo mesmo*.” (HEGEL, 2016, p. 123; *colchetes nossos*).

⁹⁰ Pippin, citado por Houlgate como um exemplo dessa tendência que quer evitar, afirma: “We ought not to be misled by the relatively archaic language of ‘essence’ and, later, ‘identity’ and ‘form’. As is manifest throughout the text, Hegel uses *Wesen* (...) to specify the issue of the contributions made to the possibility of a determinate object of thought by thought itself, by reflexion. (...) Hegel is introducing his version of ‘subjective conditions’ for objects, the fundamental, purely determined conceptual structure indispensable in the differentiation, the qualitative identification, necessary for there to be determinate objects of reflection. (...) If it would not explain the obscure by the more obscure, it would be appropriate to characterize the Hegelian problem of essence as the Kantian problem of the ‘a priori synthesis’.” (PIPPIN, 1989, p. 205). Outra representação dessa tendência pode ser encontrada na perspectiva de Béatrice Longuenesse: “(...) reflection is the process by which thought as a ‘function of unity’ – to use another Kantian term – brings to unity the multiple determinations it finds within itself (...)” (LONGUENESSE, 2007, p. 51). No prefácio da obra, a comentadora se coloca como herdeira assumida da interpretação de Pippin: “There is a striking similarity between the interpretation I proposed of the relation between Hegel’s ‘speculative’ logic and Kant’s ‘transcendental’ logic, and the view defended by Robert Pippin in his groundbreaking *Hegel’s Idealism: the Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1989). Pippin’s book (...) [offers] an interpretation of Hegel’s system as the culmination of Kant’s transcendental enterprise freed from the various guises of Kant’s dualism (...)”. (LONGUENESSE, 2007, p. xiv. *colchetes nossos*).

intérprete britânico entende que em Hegel, diferente de como é o caso nas epistemologias de Kant e de Locke, o conceito de reflexão tem caráter ontológico⁹¹.

A perspectiva ontológica que Houlgate reivindica, de acordo com nossa compreensão, significa a atenção enfatizada para a relação de continuidade dos momentos da *Lógica* (neste caso, a reflexão) com o conceito inicial do ser. Em outras palavras, o desenvolvimento lógico é entendido como explicitação do que se encontrava implícito naquele conceito inicial. A reflexão é, então, interpretada no quadro dessa perspectiva. Ela é vista como o que a essência resultou e, essa última, por sua vez, não é senão a explicitação do que estava implícito no conceito inicial.

The *Logic* begins with the category of pure, indeterminate being and proceeds to render explicit what is implicit in such being. (...) Hegel's *Logic* thus discloses the categories that are inherent in, and so made necessary by, thought itself. It also discloses how those categories are to be understood, if we are to follow the demands of thought (and being).

Hegel's doctrine of essence (...) begins with the conception of essence that emerges at the end of the doctrine of being, and it proceeds by rendering explicit what is implicit in that conception. (...) As we shall see, Hegel maintains that essence, when understood properly, proves to be *reflexion*.

'Reflexion as such, as it is thematized in the *Logic*, must thus be an ontological structure, not just an operation of the mind. (...) reflexion is what being itself proves to be at a certain point in its logical development.

(HOULGATE, 2011, pp. 139-42).

Essa perspectiva ontológica é coerente com a concepção de imanência, a que nós acima chamamos hermética, que Houlgate entende constituir a *Lógica* de Hegel. Como expusemos no primeiro capítulo desta Dissertação, o comentador entende que o processo

[OBJ]

lógico se dá (e deve se dar) sem a adição, ou antecipação, de qualquer elemento que não conste no nada que é o início lógico. Imanência, de acordo com essa visão, mesmo que o intérprete não teorize a respeito desse termo especificamente, significa a emergência de todo o conteúdo desenvolvido a partir do estado conceitual do qual tal desenvolvimento parte, sem qualquer adição em qualquer ponto do percurso. Essa visão fundamenta a perspectiva que enfatiza a permanência do ser inicial em todas as determinações lógicas posteriores.

⁹¹ O intérprete afirma ser esse o motivo pelo qual escolhe traduzir *Reflexion* por "reflexion" e não "reflection" (como o faz, por exemplo, Pippin). "In this chapter I have spelled 'reflexion' with an 'x' (rather than 'ct') to indicate its ontological character and its proximity to the term 'reflexive'. I understand 'reflection' (with 'ct') to be a special operation of thought, as in Lockean or Kantian 'reflection'." (HOULGATE, 2011, p. 155).

II.2. Divergência com Henrich quanto à interpretação do momento do pressupor.

No contexto do artigo cujo conteúdo agora expomos, que narra o percurso dos primeiros momentos da *Doutrina da Essência*, o debate explícito com Dieter Henrich quanto à interpretação do pressupor é um momento de singular importância, pois revela de maneira direta uma divergência quanto à interpretação mais adequada da alteração de sentido da noção de imediatidade, e em relação direta com as perspectivas de ambos os comentadores quanto ao problema do início lógico. Neste caso, Houlgate critica que Henrich interprete o momento do pressupor, no interior da reflexão ponente, como significando a pressuposição por parte da reflexão de um exterior e independente dela, de uma imediatidade genuína e autossuficiente que a reflexão pressuporia e que, em momento subsequente, se revelaria como posta, como produzida pela própria reflexão e, assim, reconciliada com a mesma. Para Henrich a reflexão mostraria, nesse momento do percurso, a necessidade de pressupor o negativo dela mesma, assim, o negativo do negativo, portanto, um negativo suspenso em uma imediatidade completamente afirmativa e independente: a imediatidade do ser.

Henrich's argument goes like this: insofar as reflexion is not purely and immediately itself, is not pure positing, it must presuppose that which is *not* itself reflexive, that which is *not* merely posited by reflexion. It must presuppose the "negative" of reflexion. However, to the extent that what is presupposed really is the *negative* of reflexion, really is *non-reflexive*, it must be *non-negative* (since reflexion itself is utterly negative). The negative character of what is presupposed and its negative relation to reflexion must, therefore, themselves be negated. Accordingly, what is presupposed by reflexion as non-reflexive must be presupposed as wholly affirmative, immediate, and independent of reflexion. (HOULGATE, 2011, pp. 145-6).

O primeiro ponto de divergência apresentado por Houlgate em relação a essa leitura é a alegação de que precisamente esse movimento descrito por Henrich teria lugar na reflexão exterior, e não poderia ocorrer antes disso, inclusive na medida em que a reflexão exterior só poderia resultar de um momento anterior em que a reflexão não pressupõe outra coisa que si mesma. Então, neste ponto da reflexão ponente, o que se estaria pressupondo seria o próprio negativo, completamente vinculado à reflexão, em outras palavras, o que se pressuporia é parte da reflexão: é a própria reflexão.

Dieter Henrich maintains that presupposing is the positing of something as quite independent of all positing. The problem with this interpretation, however, is that

what is presupposed acquires independence, in Hegel's account, only for external reflexion. Presupposing, as a moment of reflexion in its initial 'absolute' form, is not the presupposing of what is independent of reflexion. It is, rather, the presupposing of what is simply and immediately negative (and wholly dependent on reflexion itself). (HOULGATE, 2011, p. 144).

Não se trata então, neste momento, da pressuposição de uma imediatidade independente que, apenas em um segundo momento, se revelaria como posta. Desde o início, para Houlgate, se trata de um movimento da negação reflexiva, ou, da imediatidade como movimento de retorno, de pôr a si mesma como pressuposto para si. Em outras palavras, não há neste ponto do texto uma separação entre a imediatidade como retorno e a imediatidade como pressuposto desse movimento de retorno do qual ele partiria. Esse retorno é a relação da negação reflexiva consigo mesma.⁹² Podemos dizer, em outros termos, que é como se Houlgate argumentasse que pôr e pressupor são desde sempre um só movimento.

Hegel (...) reminds us that immediacy arises only in and as the movement of "return," that is, in the movement wherein the reflexive negative turns back on, and so relates to, itself. He then goes on, however, to attribute immediacy to the negative that is the "illusion of the beginning that is negated by the return." So, on the one hand, immediacy is said to *arise with* the movement of return, but, on the other hand, it is also said to constitute that from which the movement of return *seems to begin*. What is that from which the movement of return seems to begin? What is the apparent starting point that is then negated in the movement of return? Surely, it must be the *negative itself*. (...) the reflexive negative (...) is self-negating *from the start*. The reflexive negative is *always* self-negating, and only as such does it negate itself *into* being a self-relating negative that exhibits immediacy. (HOULGATE, 2011, pp. 144-5).

Ao defender que a reflexão, no momento do pressupor, não pressupõe uma imediatidade independente, Houlgate afirma indiretamente que não é possível reivindicar, pelo menos a partir deste ponto do texto da *Lógica*, que o início lógico é posto pela reflexão. A posição, por parte da reflexão, de um pressuposto para si, não significa uma extensão do

⁹² Houlgate chega a pontuar que, no âmbito da dialética entre pôr e pressupor, em que a imediatidade é atribuída a um movimento de retorno (*Rückkehr*), considera potencialmente enganosa a tradução de *Rückkehr* por "return", uma vez que o termo não indica o regresso a um estado anterior, mas sim, um debruçar-se do negativo sobre si mesmo, um voltar-se para si de modo a coincidir consigo, negando-se. A imediatidade é resultado desse movimento e, assim, sua atribuição ao negativo não é a retomada de uma caracterização prévia do mesmo, mas, ao contrário, uma caracterização nova dele. "Hegel emphasizes that the reflexive negative acquires immediacy not by becoming something else, but by coinciding with itself in negating itself. The reflexive negative acquires immediacy, therefore, by doubling back or *turning back* on itself. Hegel introduces the idea of the 'turn back' (*Rückkehr*) with these words: '*Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also seine Rückkehr in sich.*' In Miller's English translation this reads: 'the self-relation of the negative is, therefore, its return into itself' (SL 401/LW15). Yet the word 'return' in the English version is subtly misleading, for it leads us to think that the negative becomes *once again* what it once was. Hegel's point, however, is that by 'turning back' or recoiling on itself, the negative comes to exhibit an immediacy that it did not previously enjoy." (HOULGATE, 2011, p. 143).

alcance dessa pressuposição para fora do âmbito da própria reflexão. O jogo dialético entre pôr e pressupor não incide sobre momentos exteriores à lógica da reflexão, mas começa e termina no interior da mesma. É uma maneira, podemos dizer, de preservar a imediatidade do início lógico de interferências decisivas posteriores. A divergência para com Henrich quanto ao início se expressa, portanto, no debate sobre este momento da lógica da reflexão: Henrich enfatiza o ponto de vista da mediação do início pela reflexão⁹³ e Houlgate enfatiza a processualidade linear das determinações lógicas.

Assim, Houlgate entende que o modo como Henrich interpreta o pressupor se aplica perfeitamente ao que, na verdade, se dá na reflexão exterior. É somente neste novo momento que a reflexão pressupõe o negativo de si mesma, ou seja, o afirmativo, imediato e independente dela. A reflexão põe como um pressuposto para si o que está para além (ou, mais precisamente, aquém) de si. Ela põe, em outras palavras, um pressuposto não posto. A reflexão exterior, então, pressupõe uma imediatidade que ela *encontra*, e não uma que ela *produz*.

[Henrich's] account, in my view, does not apply to presupposing as it occurs within the sphere of absolute reflexion. It explains perfectly, however, why reflexion must become external reflexion. If reflexion presupposes "the negative of itself" (SL 403/LW 17), then what it presupposes must itself be wholly non-reflexive and non-negative. It must, therefore, be affirmative, immediate, and independent of reflexion. It must thus be presupposed (or posited) by reflexion as falling outside reflexion and so as not posited by reflexion at all.

(...)

When it becomes external reflexion, (...) reflexion posits or presupposes genuine, free-standing immediacy. (...) such immediacy is presupposed by reflexion as falling *outside* reflexion. It is presupposed by reflexion, therefore, as that which is not posited by reflexion at all but *found* by it. (HOULGATE, 2011, p. 146; colchetes nossos).

Em momento posterior à apresentação dessa exterioridade pressuposta pela reflexão, mais especificamente, no desenvolvimento que culminará na reflexão determinante, tal exterioridade se revela como posta. Podemos dizer que há, então, uma reconciliação dessa imediatidade genuína pressuposta com a reflexão que a nega. A atividade de posição dessa imediatidade genuína pressuposta é negada na reflexão exterior, e agora essa negação vem à

⁹³ Como vimos no caminho argumentativo das cinco teses que encerram o seu artigo sobre o início, Henrich reconhece a existência de outro ponto de vista possível sobre o início lógico, a saber, a mera referência à evidência da imediatidade simples e inalisável, mas entende que o ponto de vista da mediação da imediatidade inicial por parte do conceito é o único científico.

tona, assim como a atividade ponente negada. A reflexão, então, se mostra como o que pôs fora de si uma imediatidade como pressuposto para si.

In his further analysis of external reflexion, however, Hegel emphasizes that such reflexion is *itself* responsible for positing its own immediate presupposition. External reflexion presupposes or preposits immediacy, but negates (or suppresses) its own activity of positing insofar as it sets itself in relation to an immediacy that is external to it. In doing so, however, reflexion remains the activity of *positing*: it actively *sets* immediacy outside itself as its presupposition. As Hegel writes, external reflexion is “immediately equally a *positing*” (SL 403 / LW 18).

Entretanto, o reconhecimento dessa negação do ato de pôr, ou, a revelação da posição desse pressuposto, não implica a redução dessa imediatidade pressuposta a um mero ser posto. Se assim fosse, sustenta o comentador, essa redução implicaria que a reflexão exterior não seria um avanço em relação à reflexão ponente, o que não pode ser o caso, já que a reflexão ponente tem como resultado necessário a reflexão exterior, isto é, a necessidade da pressuposição de uma imediatidade independente da reflexão e autossubsistente. De modo que, para Houlgate, a imediatidade é, neste caso, reflexivamente posta e, *ao mesmo tempo*, simples e autossubsistente.

Isso significa uma alteração dramática na relação entre reflexão e imediatidade, pois elas deixam de ser incompatíveis, de fazer necessariamente uma fora da outra, e passam a conviver em uma mesma determinação. Mais que isso: o comentador entende que, neste momento do desenvolvimento, a reflexão se revela como constituidora da imediatidade simples e autossuficiente, como idêntica à mesma, mas de modo que a constatação disso não retira da imediatidade o que ela tem de exterior e independente. Essa coincidência entre reflexão e imediatidade marca a passagem para a reflexão determinante. Segundo o ponto de vista de Houlgate, então, a imediatidade pode ser simultaneamente reflexiva e não reflexiva.

This is not to say that what is presupposed by external reflexion is merely *posited* being and so not genuinely immediate after all. That would be to reduce external reflexion once again to absolute, positing reflexion. We have seen, however, that reflexion cannot remain absolute. The logic of reflexion itself requires it to become external: reflexion must presuppose its own negative (...).

Hegel’s recognition that external immediacy is nonetheless reflexively *posited* immediacy does not, therefore, undermine its status as genuine immediacy and reduce it once more to merely posited being. Rather, it takes us forward to a new conception of immediacy (and of reflexion). (...) Now immediacy is understood to be genuine immediacy *and* reflexively posited *at one and the same time*. (...) This dramatically alters the relation between reflexion and immediacy, for immediacy and reflexion now can no longer be thought simply to fall *outside* one another. (...) reflexion must now be understood to reside within free-standing immediacy itself, to be immanently constitutive of it, and, indeed, to be identical to it. (...) When

reflexion is understood in this way, it is understood to be “determining reflexion” (*bestimmende Reflexion*). (HOULGATE, 2011, pp. 146-7).

A posição de Houlgate sobre a reflexão exterior, diferente de como é o caso quanto à interpretação do pressupor, reconhece a relação direta da reflexão com o que lhe é externo. Podemos dizer, aqui o comentador afirma a incidência da reflexão sobre a imediatidade do início. Entretanto, como vimos, ele não entende a reconciliação da imediatidade exterior e da reflexão como absoluta, a exterioridade e independência desse pressuposto se conserva mesmo no momento da mediação com o movimento reflexivo.

Isso mostra coerência com a interpretação do mesmo comentador quanto ao início lógico, na medida em que fundamenta a rejeição do intérprete a conceber que a mediação da imediatidade inicial é a revelação definitiva de que ela não passa de uma aparência. Para Houlgate, como expusemos no comentário à sua obra sobre o início lógico, a mediação do início por parte da circularidade da ciência é posterior ao início efetivo da mesma e não retira o aspecto imediato do ser, inclusive na medida em que todo o avanço lógico se dá, imanentemente e linearmente, em relação a essa imediatidade primeira.

II.3. A reflexão é um momento do ser.

Houlgate encerra o seu artigo defendendo, em consonância com o que chama de perspectiva ontológica quanto à reflexão, que, ao revelar-se a reflexão um momento lógico passageiro que se dissolve no conceito, ela, na verdade, se mostra como um momento do autodesenvolvimento do ser inicial, ou, como Houlgate diz, do “ser como conceito”. A passagem da reflexão ao conceito significa também a destituição da reflexão de sua função de determinadora da imediatidade do ser. O ser se revela, no conceito, determinador de seu próprio desenvolvimento. A passagem ao conceito manifesta uma alteração na relação de determinação: não mais a reflexão aparece como determinando o ser, mas o ser se revela como autodeterminante e, assim, como determinador da reflexão.

In the sphere of essence (...) reflexion *generates* immediacy and is thus, in Richard Winfield’s words, the “privileged determiner” of what there is. As we have seen, reflexion does so in various ways: by presupposing such immediacy, constituting it immanently, or giving rise to it by externalizing itself. Once being proves to be the “concept,” however, *reflexion ceases to play this determining role*, for being ceases to be that which is “produced” or “constituted” and proves to be wholly *self-determining* and *self-developing*. (HOULGATE, 2011, p. 153-4).

A partir da passagem ao conceito, Houlgate se coloca contrário à concepção de alguns intérpretes que defendem que a reflexão tem uma função metodológica singularmente importante na *Ciência da Lógica* como um todo. Menciona-se explicitamente Soon-Jeon Kang, mas pensamos que a crítica também se pode se aplicar à perspectiva de Henrich, a qual, como vimos, reivindica que a lógica da reflexão tem uma importância ímpar na tentativa de elaboração de um método da *Lógica*, na medida em que nela são objetos diretos do discurso científico as ferramentas conceituais que operam em todas as partes da ciência lógica, a saber, os conceitos de imediatidade e mediação. A essa tendência interpretativa, Houlgate opõe sua leitura ontológica da *Lógica*, defendendo que o ser se determina a si mesmo como conceito e que, na passagem para o terceiro livro da *Lógica*, a reflexão deixa de estar presente como subjacente ao desenvolvimento, dando lugar ao ser como conceito.

Soon-Jeon Kang claims that “reflexion functions ... as the general method of the whole Logic” and even “underlies [*zugrunde liegt*] the developments of the logic of the concept.” This, however, is not the case, since being-as-concept *determines and develops itself* and so has nothing “underlying” (or “grounding” or “constituting”) it. Reflexion does not itself determine the development in the logic of the concept; rather, it is a moment (...) of that development. (HOULGATE, 2011, p. 154).

- **Alusão às posições de Theunissen e Bourgeois para reformulação da divergência entre Henrich e Houlgate.**

Nos parece útil, antes de encerrar este tratamento das divergências entre Henrich e Houlgate, referir-nos de maneira pontual a alguns aspectos específicos da leitura de Theunissen quanto à interpretação da lógica da reflexão, pois tal leitura, apesar de não adentrar no debate direto quanto à alteração de sentido da noção de imediatidade no início da *Doutrina da Essência*, faz considerações críticas contundentes quanto à tendência interpretativa, em que Henrich se encontra, de tomar a lógica da reflexão como um centro metodológico da *Ciência da Lógica*. A contribuição de tal perspectiva crítica a esse aspecto muito importante da interpretação de Henrich, nos parece, tem potencial esclarecedor da divergência entre os dois comentadores principais de nossa pesquisa.

Só é possível apresentar a mencionada divergência de Theunissen para com Henrich inserindo-a no contexto do projeto interpretativo mais geral da *Lógica* de Hegel desenvolvido

na obra *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Na introdução a essa obra, onde o projeto da mesma é apresentado, Theunissen enfatiza que Hegel está inserido em uma tradição para a qual a apresentação (*Darstellung*) do conteúdo não é diferente do conteúdo enquanto tal. Fichte e Hegel, diz o comentador, entendem que a apresentação do conteúdo em uma ciência filosófica não é diferente da essência dessa ciência. Nas palavras do comentador: “Então Feuerbach tem (...) razão, quando ele observa que para Hegel, como também já para Fichte, ‘a apresentação científica da filosofia vale como a essência da filosofia’. Ele [Feuerbach] só se equivoca ao pretender, com essa observação, dizer algo depreciativo.” (THEUNISSEN, 1994, p. 14; tradução nossa; colchetes nossos).

Uma vez explicado isso, Theunissen afirma que Hegel procede através de uma apresentação que é uma crítica ao mesmo tempo. Esse método contraditório (que será posteriormente adotado por Marx em “O Capital”, na apresentação crítica das categorias da ciência econômica burguesa⁹⁴) possibilita, simultaneamente, desenvolver um determinado objeto e criticá-lo. Esse modo de proceder desenvolve o objeto do pensamento até o seu ponto mais alto e esse mesmo movimento revela a insuficiência de tal objeto. Esse procedimento significa, portanto, a exploração de uma tensão, que contém, por um lado, uma exposição, um desenvolvimento, e por outro lado, uma crítica. O comentador alude a uma passagem de Hegel em que o filósofo afirma que a apresentação em filosofia contém, ao mesmo tempo, a apreensão de um objeto e a avaliação do mesmo.

Mas Hegel igualmente já visa a unidade entre apresentação e crítica realizada por Marx. ‘O mais fácil é julgar o que tem conteúdo e solidez, mais difícil é apreendê-lo, e o mais difícil de tudo, que une as duas coisas, é produzir a sua apresentação’ (...). Nesse sentido, se unem na apresentação a apreensão e a avaliação, a qual é sempre uma crítica. Hegel põe também a *Ciência da Lógica* sob a exigência de uma tal apresentação. (...) Ao mesmo tempo, ele também a obriga a uma crítica, que deve ser uma com a apresentação. (THEUNISSEN, 1994, p. 14; tradução nossa.)

No caso de Hegel, diz Theunissen, o objeto desse movimento duplo da apresentação é a metafísica: por um lado, a lógica objetiva pretende ser uma crítica dura da metafísica, por outro, tal ciência enquanto é ela mesma o desenvolvimento de uma metafísica. Essa tensão também se expressa, diz o comentador, pelo uso da noção de suspensão (*Aufhebung*) que significa, nesse caso, o ato de completar, de levar adiante e ao mesmo tempo o ato de corrigir.

⁹⁴ “Karl Marx escreveu em 22 de fevereiro de 1858 a Ferdinand Lassalle: ‘O trabalho em questão trata da crítica das categorias econômicas ou, if you like, o sistema da economia burguesa apresentado criticamente. É ao mesmo tempo apresentação do sistema e através da apresentação crítica do mesmo.’ (THEUNISSEN, 1994, p. 13; tradução nossa).

Como poderemos observar, essa perspectiva sob a qual Theunissen vê o projeto hegeliano condicionará as posições dele quanto a questões pontuais de interpretação da ciência lógica.

Hegel caracteriza-a [a *Ciência da Lógica*] como “a metafísica de verdade” (...). Ele considera escandaloso “ver um povo culto sem metafísica” (I 47/14) e sente-se chamado a renová-la, a levá-la a cabo. Por outro lado, a *Ciência da Lógica* deve, através da *Doutrina do Ser* e da [*Doutrina da*] *Essência*, resumidas por Hegel sob o título de lógica “objetiva”, substituir a metafísica. “A lógica objetiva toma assim o lugar da antiga metafísica...” (I 4628/61). (...) A lógica hegeliana não tematiza a suspensão, também a utiliza, na sua relação com a metafísica. (THEUNISSEN, 1994, p. 15; tradução nossa; colchetes nossos).

Com base nessa compreensão do modo de proceder hegeliano como a junção de apresentação e crítica, Theunissen debate (de maneira clara, mas algo implícita) com Henrich quanto ao papel desempenhado pela lógica da reflexão no sistema como um todo. Como vimos acima, Henrich dá atenção especial a essa parte da *Lógica*, pois acredita que ela tem uma função sistemática única e fundamental, na medida em que coloca sob análise os conceitos auxiliares de mediação e imediatidade, e faz deles objetos explícitos da ciência. Aos olhos de Henrich, isso torna a lógica da reflexão um terreno fértil para a construção de uma análise metodológica da obra de Hegel, que pode se dar através da observação da crítica e da atuação desses conceitos auxiliares. Theunissen abre a seção referindo-se criticamente à posição de intérpretes de acordo com a qual Hegel identifica o infinito afirmativo (e o seu desenvolvimento na reflexão absoluta⁹⁵) com a verdade em si mesma.⁹⁶

Theunissen diz que a interpretação que entende que Hegel eleva a reflexão absoluta ao estágio de verdade do sistema enquanto tal, ancorada na ideia de que a reflexão absoluta é esboçada pela primeira vez no infinito afirmativo, e chancelada pela proposição do parágrafo 112 da *Enciclopédia*, o primeiro da *Doutrina da Essência*, que diz que “O absoluto é a *essência*”, reforça a visão para a qual a filosofia hegeliana é um despotismo (*Diktat*) que força (*zwingen*) o ser-outro-em-si-mesmo a uma relação totalizante. Contra essa interpretação, Theunissen alega que a definição citada da reflexão absoluta deve ser entendida como tendo uma intenção crítico-metafísica.

⁹⁵ “A reflexão absoluta é definida como um retorno para si, ou em si, que não é nada além disso, ou seja, é um processo que não tem nenhum substrato subjacente. Mas é também assim que Hegel definiu o infinito afirmativo.” (THEUNISSEN, 1994, p. 305; tradução nossa.)

⁹⁶ “Quem é que não vê prontamente que o conceito de infinito é excessivamente vazio para poder abrigar a totalidade do absoluto?” (THEUNISSEN, 1994, p. 304; tradução nossa).

Mas o que poderia levar Hegel a uma sobre-identificação com esse conceito? Resposta: a circunstância de acordo com a qual se esboça, no conceito de infinito afirmativo, pela primeira vez a figura da reflexão absoluta. (...)

A resposta implica (...) que Hegel, fixado na reflexão, ainda força o ser no-outro-em-si-mesmo conceitual logicamente articulado sob o despotismo de uma filosofia da autorrelação. Por outro lado, ela [a afirmação de que Hegel ergue a reflexão absoluta à verdade por excelência] colide com a tese de acordo com a qual Hegel emprega a definição ‘O absoluto é a essência’, que ele interpreta como a reflexão absoluta, com intenção crítico-metafísica. (THEUNISSEN, 1994, p. 305; tradução nossa; colchetes nossos).

Theunissen critica a concepção reflexiva de circularidade, a concepção da circularidade como retorno (*Rückkehr*). Ele a entende como uma recaída (*Rückfall*), como a reprodução de uma circularidade aparente própria do entendimento, razão pela qual ele critica as interpretações que a absolutizam. Entretanto, o intérprete defende que a expressão dessa forma pobre de circularidade não entra em colisão com o desenvolvimento científico, mas sim, significa uma tensão interna ao mesmo produzida a partir da apresentação crítica dessa construção teórica.⁹⁷ Nesse sentido, a crítica de Theunissen não é, ainda neste ponto do desenvolvimento da *Lógica*, a Hegel, mas a que se interprete esse tipo de circularidade, esse modelo de relação absoluta consigo, como a verdade mais alta da filosofia.⁹⁸ Nas palavras do comentador: “Minha crítica a Hegel se dirigiu contra esse retorno transformado em recaída, que apenas reflete a aparência da infinitude do entendimento. O que é escandaloso é a elevação desse retorno à verdade absoluta.” (THEUNISSEN, 1994, p. 306; tradução nossa).

Investigar a relação entre ser e essência é um modo de investigar se a reflexão absoluta deve ser entendida como a verdade por excelência. Pois entender a reflexão absoluta como a verdade em si mesma significa entender a autossuficiência da negação autorreferente da essência como absoluta. Em outras palavras, significa entender a *Lógica* como um círculo englobante sem um outro exterior a si. E isso pode ser discutido a partir da relação entre essência e ser pois o ultrapassar absoluto por parte da essência de sua relação com o ser significaria o completar absoluto do círculo interno da ciência, enquanto que a conservação de uma relação com o ser, mesmo que dentro do movimento da essência, significaria a sobrevivência de uma relação com um outro exterior. No contexto de nossa pesquisa, essa é outra maneira de colocar o conflito entre dois sentidos diferentes de imediatidade:

⁹⁷ “Nos é permitido então supor que a colisão se baseia em uma tensão da lógica da essência mesma.” (THEUNISSEN, 1994, p. 305-6; tradução nossa).

⁹⁸ Como expusemos na nota 25 desta Dissertação, Theunissen critica a figura do *Übergreifen*, própria da lógica do conceito, com a qual, segundo o comentador, o filósofo procederia de modo a eliminar de sua ciência a relação com o outro do absoluto. Entretanto, esse procedimento, embora já presente na lógica da essência, ainda não funciona nela de maneira plena. A lógica da reflexão, portanto, ainda não se rege sob essa lógica, e nela ainda está presente um elemento de tensão entre crítica e metafísica.

imediatidade como pressuposto, como a subsistência de um outro exterior que se mantém como referência (como no caso da interpretação de Houlgate) e a imediatidade como movimento circular da negação em si mesma e para si mesma (como, afirma Henrich, é necessário para que o todo se constitua de maneira científica).

Nessa discussão Theunissen descreve a existência de uma tensão. Por um lado, a essência é descrita como negação autorreferente, como pura mediação e como suspensão do outro e da relação com o outro. Mas por outro lado, esse processo autorreferencial só é possível como resultado da negação do ser e, portanto, desse ponto de vista, a essência pode ser pensada como ainda condicionada pelo ser que nela se suspendeu. Essa tensão seria encontrada especificamente na expressão “negatividade absoluta”, que teria o significado de absoluta mediação e também de primeira negação do ser.

Nós nos encontramos aqui em meio ao campo de tensão [*Spannungsfeld*], como esperávamos. Ele se centra na expressão "negatividade absoluta" (...). (...) por um lado a expressão se torna sinônimo da "pura mediação" (...), que a essência é "como negação que se refere a si mesma". Por outro lado, a essência deve ser meramente "a primeira negação do ser" e assim se diferenciar do conceito que, antes de tudo, realiza [*realisiert*] negação da negação. (THEUNISSEN, 1994, pp. 310-11; tradução nossa).

Podemos dizer que defender que a reflexão absoluta se eleva ao estágio de verdade absoluta ou a ideia de uma circularidade absoluta sem exterioridade, significaria negligenciar essa tensão. Por essa razão, como dissemos, Theunissen assume uma posição contrária à ideia de uma elevação da reflexão absoluta ao estágio de verdade absoluta, alegando que a apresentação hegeliana da ideia de circularidade como negação-referente é, ao mesmo tempo, uma crítica.

Essa crítica de Theunissen nos permite situar com clareza um ponto importante do sentido da divergência entre Henrich e Houlgate, que por sua vez, é um problema geral abordado indiretamente por nossa pesquisa. Como já foi indicado na Introdução, a diferença entre ambas as perspectivas significa a diferença entre uma concepção da *Lógica* em que há lugar para a conservação do imediato, isto é, do que é outro do conceito, e uma concepção da *Lógica* que exclui de si (ou, pretende incorporar) tudo o que lhe é outro. A nossa pesquisa não é outra coisa que o tratamento desse debate mais amplo quanto à filosofia de Hegel, o debate quanto a se o sistema é aberto ou fechado, ou ainda, o debate em torno da natureza da imanência do sistema, através da análise do caso específico da alteração de significado da

noção de imediatidade no início da *Doutrina da Essência*. O ponto de análise específico escolhido por nós, podemos dizer, condensa em si esse debate que perpassa o sistema de Hegel como um todo.

Bourgeois trata desse problema, mesmo que em outros termos, em seu artigo *La spéculation hégélienne*, quando situa a filosofia de Hegel entre duas interpretações críticas opostas, cada uma das quais, na visão do comentador, enfatizaria um dos aspectos presentes na filosofia hegeliana. De um lado, a tradição marxista critica Hegel pelo que considera ser um déficit de objetividade em sua filosofia. Para essa tradição, a especulação hegeliana negligenciaria a objetividade da experiência, o empírico, o mundo material, devido ao que seria um hipostasiar da razão e, nessa perspectiva, da subjetividade. De outro lado, a tradição existencialista, a partir de Kierkegaard, denuncia, em sentido antagônico à posição marxista, o que entende ser uma excessiva objetividade da razão na especulação hegeliana, que não deixaria espaço para as singularidades subjetivas, para a criação e a liberdade do indivíduo. Em resumo, de um lado, a especulação hegeliana é criticada pelo que seria uma ausência de objetividade e, de outro lado, pelo que seria uma ausência de subjetividade.⁹⁹ Citamos Bourgeois:

Assim, a crítica da razão hegeliana consiste originalmente em proclamar que:
 - a teoria não é razão pura, mas realização da experiência, enquanto que a especulação esquece a experiência.
 - a prática não é razão pura, mas sim engajamento existencial, enquanto que a especulação é uma atividade que esquece a existência. (BOURGEOIS, 1992, p. 88; tradução nossa).

É interessante observar que, do ponto de vista de nossa pesquisa, o modo como Bourgeois formula ambas as críticas revela, na verdade, mais do que uma oposição entre ambas, a coincidência delas na denúncia do mesmo, a saber, o que seria uma razão totalizante e totalitária no sistema hegeliano: a especulação hegeliana como sendo o âmbito da pura mediação conceitual que não deixa espaço para o que é outro da razão, para o imediato. No caso da tradição marxista, esse imediato seria a objetividade do empírico; no caso de

⁹⁹ “A especulação hegeliana tem sido objeto (...) de dois ataques (...), um por um hegelianismo que não queria ser de direita, o outro pelo que poderíamos chamar de uma direita não hegeliana. Duas figuras os ilustram: Feuerbach o primeiro, Kierkegaard o segundo. Dois ataques, duas queixas fundamentais. Para Feuerbach e sua posteridade crítica (marxista), a especulação hegeliana é um pensamento que esquece o ser efetivo, a realidade verdadeira (originariamente sensível), e isso em proveito de um ser identificado com o pensamento (esse é exatamente o início da *Ciência da Lógica*). (...) A especulação de Hegel é portanto condenada como um ativismo do pensamento, de um pensamento que se recusa a escutar a experiência objetiva, de um pensamento muito pouco objetivo. - Para Kierkegaard, pelo contrário, a especulação hegeliana é muito esquecida do sujeito, daquilo que (...) é propriamente subjetivo, e que é atualizado na vontade que escolhe, que se escolhe, que decide (...), e não no pensamento que contempla aquilo que é (...).” (BOURGEOIS, 1992, p. 87; tradução nossa).

Kierkegaard, o imediato seria a contingência da subjetividade individual. Frente a esse panorama, entendemos que o objetivo de Bourgeois nesse artigo é defender Hegel de ambos os ataques mostrando que a especulação hegeliana tanto incorpora a exterioridade empírica (por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia da Natureza*) quanto é o âmbito da razão enquanto espírito que (por exemplo, na *Lógica*) se autodesenvolve e se cria a partir de si.

Portanto, de acordo com a leitura do comentador, a convivência entre o objetivo e o subjetivo, ou, entre o empírico e o conceitual, ou ainda podemos dizer, entre o imediato e a mediação, não se configura do mesmo modo em todas as partes do sistema. Especificamente a *Lógica* se caracterizaria, no geral, por ser um momento do sistema em que predomina o aspecto da mediação, do não-empírico, da independência do pensamento, inclusive na medida em que essa ciência termina com o ato criativo absoluto da ideia do qual resulta o outro dela mesma. Nesse sentido, a *Lógica* é considerada pelo comentador como um âmbito guiado internamente pelo que ele chama de decisão livre, isto é, a autonomia do pensamento de criar a si próprio, no caso do início da *Lógica*, e de criar o outro de si, a natureza, no final do desenvolvimento lógico.¹⁰⁰ Essa perspectiva é, portanto, harmônica com a referência ao comentador feita na Introdução e, entendemos, nos permite situar Bourgeois ao lado de Henrich na divergência com Houlgate e Fulda quanto à mediação da imediatidade do início.

¹⁰⁰ “(...) a livre decisão pela qual a ideia lógica se faz natureza (e, portanto, espírito) (...) manifesta, no coração do sistema, o sentido constante de sua necessidade. Toda a progressão lógica atualiza a identidade do início da *Lógica* - a livre decisão de filosofar da qual fala o penúltimo parágrafo da Introdução da *Enciclopédia* - e de seu fim - a livre decisão da ideia lógica que cria a particularidade natural (...). Uma livre criação que, portanto, não tem nada de arbitrário, motivada que ela é, na posição de uma determinação do absoluto, para a exposição rigorosa da autonegação da determinação precedente, e confirmada como é, ao final, pela manifestação da totalidade (completude fechada) das determinações sucessivamente escolhidas - então mesmo que ela eleve à sua verdade o momento, essencial nela, do livre arbítrio.” (BOURGEOIS, 1992, pp. 108-9; tradução nossa).

- Capítulo 3: Exposição de textos selecionados da *Ciência da Lógica* com base na função que a noção de imediatidade desempenha em cada caso.

Como já anunciado na primeira nota de rodapé desta Dissertação, e com o intuito de evitar um uso não técnico do termo “conceito”, que em Hegel tem, como se sabe, um significado muito importante e específico, optamos pelo termo “noção” para nos referirmos ao sentido da imediatidade como ideia. Isto é, quando utilizamos a expressão “a noção de imediatidade” não nos referimos ao significado da palavra específica “imediatidade”, mas a um sentido mais amplo que entendemos ser coerente e conter em si os significados específicos dos termos “imediatidade” (*Unmittelbarkeit*), “imediatamente” (*unmittelbar*), e “imediatamente” (*unmittelbar*).

O objetivo deste capítulo é, a partir da observação das ocorrências dos mencionados termos em textos selecionados de Hegel, chegar à conclusão, em primeiro lugar, quanto a quais são os sentidos mais importantes da noção de imediatidade no início da *Doutrina do Ser* e, em segundo lugar, apreender como se dá a alteração de sentido dessa noção no primeiro capítulo da *Doutrina da Essência*.

Este capítulo permitirá ao leitor observar que a noção de imediatidade, no início da *Doutrina do Ser*, tem dois sentidos principais.¹⁰¹ O primeiro deles é a concepção de imediatidade como exterioridade. A existência de uma relação imediata entre duas determinações tende a significar uma relação de exterioridade entre elas, uma relação de não pertencimento, na qual cada uma é interiormente indiferente à outra. Em alguns casos deve-se acrescentar ao sentido dessa noção (de imediatidade como exterioridade) a característica de não elaboração, por parte do pensamento, disso que é exterior. Pois o que está em uma relação de exterioridade está em uma relação de não mediação, e, assim sendo, se encontra em um momento anterior ao da elaboração racional, que, justamente, diluirá essas exterioridades.

O segundo grande sentido da noção de imediatidade na *Doutrina do Ser* é a ideia de início, ou seja, a ideia de não ser resultado, mas sim início propriamente dito, início absoluto. Esse sentido de imediatidade é associável com a ideia de indeterminação, diferente do caso do primeiro sentido em que, como vimos, a imediatidade caracteriza uma relação de exterioridade entre determinações. A razão disso é que determinação é, por definição,

¹⁰¹ Como dissemos, cada sentido provém da junção de diferentes significados específicos.

diferença, e não ser resultado de outro significa, necessariamente, não ter uma diferença para com outro pois, se se é verdadeiramente primeiro, não há outro. Portanto, se se é imediato no sentido de verdadeiramente inicial, se é indeterminado. Na medida em que ser indeterminado significa, por definição, não ter diferença interna ou externa, a imediatidade enquanto início também pode ser associada à ideia de igualdade consigo.

Além disso, os textos iniciais da *Doutrina do Ser* também exibem dois usos específicos da noção imediatidade que nos parecem não subsumíveis aos núcleos de sentido mencionados. Em alguns casos, a imediatidade, quando empregada para caracterizar um movimento, tem o sentido de automaticidade, isto é, de uma consequência que se dá simultaneamente à causa, sem um mínimo intervalo que separe ambas. Além disso, em algumas passagens, a noção de imediatidade parece expressar simplesmente a ideia de ser, a ideia de algo que é.

O primeiro capítulo da *Doutrina da Essência* apresenta uma alteração radical desses sentidos mencionados acima. Essa alteração se dá, na nossa leitura, gradualmente. Assim, o capítulo começa, em *O essencial e o inessencial*, com o uso da noção de imediatidade como significando, principalmente, exterioridade, devido ao contexto em que se pretende dissolver a concepção de uma diferença imediata entre ser e essência. Na seção da *Aparência* se vê o que nós chamamos de um *tensionar* dos sentidos de imediatidade fundamentais do início da *Doutrina do Ser*. Isso ocorre através da aplicação de significados específicos da noção imediatidade próprios do início da esfera do ser a um sujeito cuja definição contradiz, justamente, esses significados. A saber, a imediatidade é, nessa seção, empregada para caracterizar a autossustentação da negatividade. Esse processo gradual de alteração de sentido da imediatidade se consolida na reflexão, onde essa negatividade, cuja autossustentação se descreveu como imediata, acaba por revelar-se como produtora de determinações.

Além disso, a seção da reflexão é, ela mesma, uma arena de combate entre duas concepções de imediatidade, a saber: ser pressuposto ou ser posto; imediatidade genuína ou imediatidade mediada; a existência de um exterior ao pensamento ou a concepção de que nada é exterior ao pensamento; a manutenção da presença de um início imediato ou a mediação definitiva desse início; Houlgate (e Fulda) ou Henrich (e Bourgeois). A partir da leitura da seção da reflexão determinante, que é o momento final da mencionada disputa entre as duas imediatidades (a do ser e a da reflexão), chegaremos à conclusão, de que ambas as concepções

de imediatidade precisam atuar conjuntamente para que o percurso dialético possa dar o seu passo seguinte, isto é, para que a reflexão passe a produzir determinações.

I. Prefácio à primeira edição (1812).

O texto do prefácio à primeira edição da *Lógica* começa com a denúncia do que se considera um desajuste da ciência lógica em relação aos desenvolvimentos mais recentes do pensamento¹⁰², ou, um atraso daquela em relação a esses. Desde a sua primeira formulação até a filosofia kantiana, a ciência lógica não passou, alega Hegel, por nenhuma transformação realmente radical. Razão pela qual o autor considera que é necessária uma reformulação da ciência que faça com que a mesma volte a dizer respeito ao desenvolvimento do pensamento no presente, e deixe, assim, de ter um interesse meramente histórico.

A transformação completa que o modo de pensar filosófico tem sofrido entre nós desde aproximadamente vinte e cinco anos, o ponto de vista superior que a autoconsciência do espírito alcançou sobre si nesse período de tempo, teve até agora ainda pouca influência na configuração da *lógica*.

(...) provavelmente em virtude de alguma utilidade formal, ainda lhe foi [à lógica] concedida uma colocação entre as ciências (...). Contudo, (...) sua figura e conteúdo permaneceram o mesmo legado por uma longa tradição, mas nela se diluíram e perderam ainda mais peso (...).

(...) A exigência da elaboração e da formação da matéria se torna, então, ainda mais urgente. (HEGEL, 2016, pp. 25-7, colchetes nossos.).

Em seguida, no contexto em que discorre a respeito do declínio geral da metafísica (tanto no que diz respeito à vigência da mesma, quanto no que tange ao interesse que as áreas da metafísica tradicional despertam naquele momento histórico, podemos dizer, pós-kantiano)¹⁰³, Hegel atribui à doutrina exotérica da filosofia kantiana uma justificação do rechaço ao pensar especulativo enquanto tal. A concepção kantiana original de que o entendimento não pode ultrapassar a experiência acabou dando lugar à posição, por parte da reprodução popular da filosofia de Kant, de renúncia ao desenvolvimento do pensar

¹⁰² O texto se refere explicitamente à “(...) transformação completa que o modo de pensar filosófico tem sofrido entre nós desde aproximadamente vinte e cinco anos (...)” (HEGEL, 2016, p. 25). É inevitável pensar que Hegel se refere nesse momento à *Crítica da Razão Pura*, uma vez que a distância temporal entre a segunda edição dessa obra (1787) e a primeira edição da *Ciência da Lógica* (1812), em que se encontra o texto que aqui expomos, é de, exatamente, vinte e cinco anos.

¹⁰³ “O que se chamou Metafísica antes (...) foi, por assim dizer, extirpado pela raiz e desapareceu da série das ciências. Onde ainda se podem ou se permitem escutar vozes da Ontologia anterior, da Psicologia racional, da Cosmologia ou até mesmo da Teologia natural anterior? (...). Isto é um fato: que o interesse, seja pelo conteúdo, seja pela forma da metafísica anterior, seja por ambos simultaneamente, está perdido.” (HEGEL, 2016, p. 25).

especulativo enquanto tal, uma vez que ele seria inútil e ilusório. A essa versão popular e empobrecida do kantismo teriam se somado ainda outras elaborações teóricas movidas por preconceitos semelhantes, entre os quais o de dirigir-se à necessidade imediata e à experiência, em detrimento das especulações teóricas, na tentativa de encontrar ali o elemento primeiro e mais autêntico do conhecimento.

A doutrina exotérica da filosofia kantiana – de que o *entendimento não poderia ultrapassar a experiência*, caso contrário, a faculdade do conhecimento tornar-se-ia *razão teórica*, que, para si, daria luz a nada mais que *quimeras* – justificou, pelo lado científico, a renúncia ao pensar especulativo. Ao encontro dessa doutrina popular veio a gritaria da pedagogia moderna, a miséria dos tempos, que dirige o olhar para a necessidade imediata, que, assim como a experiência seria o elemento primeiro para o conhecimento [Erkenntnis], também a inteligência teórica seria até mesmo nociva para a habilidade na vida pública e na vida privada e que o exercício e a formação prática seria, em geral, o essencial e unicamente proveitoso. (HEGEL, 2016, pp. 25-6).

A partir disso, a noção de imediatidade, atribuída aqui à necessidade como um adjetivo, e colocada ao lado do conceito de experiência, parece dizer respeito aos conteúdos da experiência tomados antes da submissão dos mesmos à elaboração teórica, e desconsiderando-se também a possibilidade de que os mesmos, enquanto tais, já contenham, constitutivamente, a participação do teórico. Neste contexto argumentativo, portanto, o imediato parece estar associado àquilo que não foi elaborado pelo pensamento.

A noção de imediatidade aparece ainda outra vez nesse texto quando se faz referência ao caminho da consciência (ou, do espírito que se manifesta como consciência), na *Fenomenologia do Espírito*, o qual vai desde a imediatidade e “a concreção exterior” até o saber puro. Nessa passagem será possível observar uma associação da noção de imediatidade com a de exterioridade que, nesse contexto, parece poder ser entendida como a ignorância por parte da consciência em relação ao seu próprio processo. As essencialidades puras são base do percurso da consciência, mas elas só são tomadas como objetos em si e para si quando a consciência se dissolve e se revela como saber puro (poderíamos dizer, portanto, na *Lógica*). Logo, a consciência que percorre o movimento da *Fenomenologia* está presa a uma condição de exterioridade, isto é, uma condição de ignorância em relação ao seu próprio movimento e à sua própria constituição (espiritual), ainda em outras palavras, presa a uma condição de imediatidade. Essa referência à *Fenomenologia do Espírito* tem o objetivo de, nesse prefácio de 1812, situar a *Lógica* a partir das demais partes do sistema, e como resultado da *Fenomenologia*. A partir disso, o texto se encerra com um panorama muito geral do sistema como um todo.

(...) tentei apresentar a consciência na *Fenomenologia do Espírito*. A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das *essencialidades puras* que constituem o conteúdo da Lógica. A consciência, enquanto o espírito que se manifesta e que, seguindo seu caminho, liberta-se da sua imediatidade e da concreção exterior, torna-se saber puro, o qual, por sua vez, toma para si mesmo como objeto aquelas essencialidades puras tais como elas são em e para si. (HEGEL, 2016, pp. 28-9).

A partir desse texto parece ser possível extrair, então, duas características importantes que acompanham a noção de imediatidade. Uma delas associa o imediato àquilo que não foi elaborado pelo pensamento, e a segunda é a associação da imediatidade com a exterioridade, ou, com uma determinação ignorante em relação ao movimento imanente que constitui o sistema e que tem falsa concepção de ser exterior a esse movimento e autossustentado por si.

II. Prefácio à segunda edição (1831).

Consideramos que as etapas argumentativas deste texto são, basicamente, três. A primeira delas discorre sobre a importância, de uma maneira geral, de uma ciência lógica¹⁰⁴; a segunda expõe a característica mais chamativa da lógica hegeliana para um ponto de vista externo a ela, e habituado ao tratamento tradicional da lógica. Essa característica é a de não ser uma ciência formal (no sentido, inclusive, de considerar aparente a separação entre forma e conteúdo) e a de se propor a ser o desenvolvimento do conceito enquanto tal, que é, uma vez que não há separação entre forma e conteúdo, também o desenvolvimento da coisa que é em si e para si.¹⁰⁵ Por fim, entendemos que o terceiro grande tema abordado no texto é o da imanência da ciência, e está localizado nos dois últimos parágrafos. Nesse último ponto está

¹⁰⁴ “Primeiramente, deve-se considerar como um progresso infinito que as formas do pensamento libertadas da matéria (...) que essas universalidades foram destacadas por si e, como fez Platão, mas depois, sobretudo, Aristóteles, foram transformadas em objeto da consideração por si (...)” (HEGEL, 2016, p. 34).

¹⁰⁵ “(...) o conceito, como pensamento em geral, como universal (...) é somente objeto, produto e conteúdo *do pensar* e a Coisa que é em si e para si, o *logos*, a razão do que é (...)” (HEGEL, 2016, p. 40).

em questão o lugar que intromissões (*Einfälle*)¹⁰⁶ arbitrárias e pressupostos exteriores têm no desenvolvimento imanente da ciência, se é que devem ter algum.

Nos primeiros parágrafos do texto, Hegel alega que, na vida cotidiana, utilizamos continuamente determinações do pensamento, ou, categorias, sem antes disso ter inspecionado o real significado desses conceitos (o autor dá a esse fenômeno, nesse texto, o nome de lógica natural)¹⁰⁷, de modo que é importante analisar esses elementos lógicos que utilizamos indiscriminada e acriticamente, ou, nas palavras do filósofo, reconhecer aquilo que é conhecido.¹⁰⁸ Mais que isso, Hegel alega, de maneira mais profunda, que o ser humano é caracterizado pelo pensamento, e que não há pensamento fora da linguagem. Ocorre que a linguagem, que constitui todos os aspectos de nossa vida (inclusive o sentir, o intuir, e o desejar), e, constituindo-os, lhes confere um caráter distintivamente humano, se estrutura através de categorias, ainda que por vezes de maneira encoberta ou mesclada, razão que justifica a importância da tarefa de lançar luz sobre as mesmas.

As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano; em nossos dias pode muitas vezes não ser suficientemente lembrado que aquilo pelo qual o ser humano se distingue do animal é o pensar. A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural é o lógico, ou, precisamente (...) o lógico (...) se insere em todo o comportamento natural do ser humano, no seu sentir, intuir, desejar, na sua necessidade, no seu impulso e, por meio disso, em geral, torna-o algo humano (...) (HEGEL, 2016, p. 32).

A investigação dessas categorias é um processo de abstração que consiste em retirar um conteúdo da unidade imediata dele com o sujeito e situá-lo no lugar de objeto frente ao mesmo. Ou seja, iluminar com a consciência aquilo que era empregado de maneira

¹⁰⁶ O substantivo *Einfälle* tem alguns significados diferentes, e o principal deles talvez seja o de emergência repentina de uma ideia. O termo também pode ser utilizado em sentido mais explicitamente físico, para referir-se, por exemplo, à invasão, por parte de um povo, a um determinado território, ou à incidência de luz sobre um ambiente. Assim sendo, a tradução de *Einfälle* por “intromissões” é, de certa forma, uma criação dos tradutores, mas nos parece que ela expressa com sucesso aquilo a que Hegel se refere na passagem em questão, a saber, o surgimento repentino de pensamentos subjetivos que têm para com o desenvolvimento científico (objetivo) da lógica, uma relação de aparente exterioridade.

¹⁰⁷ “A atividade do pensar que nos impregna todas as representações, finalidades, interesses e ações, como se disse, opera de modo inconsciente (a lógica natural).” (HEGEL, 2016, p. 37).

¹⁰⁸ “(...) o que é *bem conhecido* não é, por causa disso, *reconhecido*; e pode suscitar mesmo a impaciência de dever se ocupar ainda com o conhecido, - e o que é mais conhecido do que justamente as determinações do pensar, das quais nós fazemos uso em toda parte, que nos saem da boca em cada proposição que falamos?” (HEGEL, 2016, p. 33). Como dissemos acima, esta passagem é a fundamental para a posição de Houlgate de acordo com a qual o objetivo principal da lógica hegeliana é transformar o que é bem conhecido em reconhecido.

inconsciente e instintiva equivale a objetificar esses conteúdos. Essa objetificação, diz Hegel, é o começo da liberdade do espírito, ou, o primeiro passo de autoconhecimento do mesmo.

Em geral, o atuar de modo instintivo se diferencia do atuar inteligente e livre pelo fato de que esse se dá com consciência; enquanto o conteúdo daquilo que impulsiona é trazido para fora da unidade imediata com o sujeito e é levado à objetividade diante desse, começa [*beginnt*] a liberdade do espírito (...). O ponto mais importante para a natureza do espírito é (...) como ele *se sabe*; esse saber de si é (...) determinação fundamental de sua *efetividade*. (HEGEL, 2016, p. 38, colchetes nossos).

Aqui podemos entender o adjetivo “imediata” como significando a unidade daquilo que ainda não foi separado: o estado anterior à separação (entre o sujeito e um objeto) com a qual o conhecimento tem início. Semelhante ao significado que buscamos extrair do uso desse termo no primeiro prefácio, parece que aqui podemos dizer, novamente, que imediato é aquilo que ainda não foi elaborado pelo pensamento. Neste caso, adiciona-se a essa ideia a característica da indiferencialidade. Ou, em outras palavras, o imediato é um conteúdo que se encontra em um estado anterior à separação com que começa a sua elaboração especulativa e, coerentemente, é aquilo que não tem diferença.

Entretanto, essa objetivação, que é a transformação do instintivo em conteúdo consciente, embora seja desejável como um primeiro passo, é limitada, pois implica um ponto de vista que concebe as determinações do pensar como formas exteriores, como formas que poderiam ser isoladas do conteúdo, ao invés de entendê-las como sendo, elas mesmas, o conteúdo. Hegel não considera plausível que um conteúdo substancial possa ser acoplado de maneira exterior (indiferente) a uma forma não substancial, ou que uma forma substancial possa manter-se em unidade com um conteúdo não substancial. Isso dito, a tarefa desta ciência consiste em apresentar a substância, que é a natureza lógica, como um motor que, em seu movimento imanente e uno, se revela em sua verdade, e revela a separação entre forma e conteúdo como aparente¹⁰⁹.

¹⁰⁹ “Mostra-se rapidamente por si mesmo que aquilo que na primeira reflexão mais habitual está separado da forma enquanto conteúdo, de fato, não deve ser, em si, sem forma, destituído de determinação (...) que ele, pelo contrário, tem forma nele mesmo, pois somente tem por ela animação e conteúdo substancial, e que ele é ela mesma enquanto aquilo que se converte apenas na aparência de um conteúdo tal como também se converte, com isso, na aparência de um exterior dessa aparência.” (HEGEL, 2016, p. 37). Ou seja, o conteúdo, que não tem, na verdade, a forma como um outro de si, se converte na aparência de um conteúdo separado da forma e uma forma separada do conteúdo.

(...) as determinações do pensamento valem, segundo essa relação, como *formas* que estejam apenas *no [an dem] conteúdo substancial*, não que sejam o próprio conteúdo substancial. Mas se (...) a *natureza*, a *essência* peculiar, *o que* verdadeiramente *permanece* e é *substancial* na multiplicidade e na contingência do aparecer e da exteriorização transitória é o *conceito* da Coisa (...) A base indispensável, o conceito, o universal que é o próprio pensamento (...) não pode ser considerada apenas como uma forma indiferente que esteja *em* um conteúdo. (...) Trazer à consciência essa natureza *lógica*, que anima o espírito, impulsiona e age nele, isto é a tarefa. (HEGEL, 2016, p. 37).

E pretender construir uma ciência lógica que não separe forma de conteúdo implica rejeitar a concepção de um conteúdo sem forma, que se coloca para além da capacidade de elaboração racional (formal), em outras palavras, a concepção de uma coisa em si tal e qual Kant a pressupôs. A coisa em si, em uma perspectiva que não distingue forma de conteúdo, deve ser um conteúdo distinguível e deve ser, portanto, trazida para dentro da ciência. Por essa razão, Hegel denomina o objeto da ciência lógica o conceito e, ao mesmo tempo, a coisa. Ambos não diferem um do outro.

Mostra-se rapidamente por si mesmo que aquilo que na primeira reflexão mais habitual está separado da forma enquanto conteúdo, de fato, não deve ser, em si, sem forma, destituído de determinação – assim ele seria apenas o vazio, por exemplo, a abstração da coisa-em-si (...). Com essa introdução do conteúdo na consideração lógica não são as *coisas*, mas a *Coisa*, o *conceito* das coisas, que se torna objeto. (HEGEL, 2016, p. 39).

Por fim, na última parte do texto, Hegel diz que, quanto à apresentação do objeto, seria desejável que ela se desse de modo tão imanentemente plástico quanto fosse possível, e que a sua imanência fosse tão estrita a ponto de superar o rigor da matemática. Isso significa um desenvolver científico em que não é permitido que nenhuma determinação venha à tona sem que sua aparição esteja devidamente justificada pelo ponto anterior. Ou seja, cada elo do desenvolvimento científico não pode ser outra coisa que um resultado do elo anterior. Caso contrário, todo o processo perde o seu valor.

Nenhuma apresentação de um objeto seria em e para si capaz de ser, de modo estrito, tão imanentemente plástica por inteiro como a do desenvolvimento do pensar na sua necessidade; nenhum [objeto] carregaria consigo tamanha exigência; sua ciência teria que superar nisso também a matemática, já que nenhum objeto tem em si mesmo essa liberdade e independência. Tal exposição requereria, como isto está dado, à sua maneira, no andamento da consequência matemática, que em nenhum grau do desenvolvimento haveria uma determinação do pensar e uma reflexão que

não resulta imediatamente nesse grau e que nele não fossem derivadas a partir dos precedentes. (HEGEL, 2016, p. 40).

Neste ponto do texto, entendemos que o uso do advérbio “imediatamente” pretende expressar a proximidade entre uma determinação do pensar e a determinação precedente. Ou seja, o que se quer expressar é que uma dada determinação do pensar emerge de maneira direta, sem rodeios, naquele grau específico da cadeia, e não em outro. Percebe-se que aqui o termo “imediatamente” tem um sentido diferente daqueles que identificamos como sendo utilizados até este momento. Isto é, imediatamente, aqui, não quer dizer “exteriormente”, nem se refere àquilo que não foi elaborado pelo pensamento. A ideia que se quer expressar aqui parece ir em sentido diferente dos significados das ocorrências anteriores, pois na imanência rígida da consequência matemática não há lugar, justamente, para a emersão de determinações exteriores, só para aquelas que resultam diretamente do que lhes precede. Mesmo assim, não entendemos que a ocorrência em questão tenha sentido diametralmente oposto das que lhes antecedem: entendemos que ela, embora possa aparentar isso, não expressa o significado de ser resultado de outra coisa (o que significaria uma colisão direta com o significado de imediatidade expresso na definição dessa noção no texto, exposto por nós na Introdução, *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*).¹¹⁰

Entretanto, embora fosse desejável e justificável que a ciência lógica fosse construída a partir de uma imanência hermética e rigorosa, o filósofo argumenta que não é possível, especialmente na modernidade, livrar-se da incidência de intromissões subjetivas e adição de elementos exteriores.¹¹¹ Por exemplo, no caso do início lógico (puro ser), se se pretendesse seguir estritamente, a partir dele, um desenvolvimento imanente cerrado, no qual não se pudesse desenvolver nenhuma determinação que já não estivesse contida na anterior, não se poderia avançar um passo sequer para além da simplicidade absoluta do puro ser. Pois, uma

¹¹⁰ Cf.: HEGEL, 2016, p. 70

¹¹¹ “Mas a inquietude peculiar e a distração de nossa consciência moderna não admitem nada de diferente do que levar mais ou menos igualmente em consideração as reflexões e as intromissões óbvias. Uma exposição plástica requer então também um sentido plástico do apreender e do compreender; mas tais jovens e homens plásticos, tão tranquilos com a abnegação das *próprias* reflexões e intromissões, com as quais o pensar *por si* é impaciente de se mostrar, ouvintes unicamente seguidores da Coisa, como Platão os imagina, não poderiam ser colocados em um diálogo moderno; ainda menos poderia se contar com tais leitores. (...) (...) Platão reelaborou seus livros sobre o Estado sete vezes. A lembrança disso (...) só deveria impelir mais ainda ao desejo de que, para uma obra (...) pertencente ao mundo moderno (...), fosse concedido o ócio livre para refazê-la setenta e sete vezes. Mas assim o autor (...) teve que se contentar com o que ela [a tarefa] pôde se tornar sob as circunstâncias de uma necessidade exterior, (...) até mesmo sob a dúvida quanto a se a barulheira do dia a dia e a falação atordoante da imaginação que se envaidece de se restringir a ela, ainda deixe aberto o espaço para a participação na tranquilidade serena do conhecimento exclusivamente pensante.” (HEGEL, 2016, pp. 41 – 43, colchetes nossos.)

vez que o puro ser é vacuidade e simplicidade absoluta, sem nenhuma determinação, não é possível extrair dele, sem uma adição externa, qualquer determinação. Quanto à invasão dessas intromissões, é vão que se trate de negá-las, pois o ocupar-se com isso, já por si só, equivaleria a se contagiar com a contingência e exterioridade das mesmas. Hegel observa que, uma vez que tais intromissões provêm de fora da Coisa, combatê-las obrigaria o pensar a se debruçar, também, sobre esse terreno exterior.

Só que, em geral, é preciso certamente renunciar a tal perfeição abstrata da apresentação; já na medida em que a ciência tem que iniciar com o puramente simples, portanto, com o mais universal e o mais vazio, a exposição admitiria apenas justamente essas expressões bem simples do simples sem qualquer outra adição de qualquer palavra; - o que poderia legitimamente ocorrer, de acordo com a Coisa, seriam reflexões que negam, que se esforçariam para deter e afastar aquilo que de outra maneira a representação ou um pensar desregrado poderia misturar. Tais intromissões no simples andamento imanente do desenvolvimento são, contudo, contingentes por si, e o próprio esforço para evitá-los se torna, com isso, marcado com essa contingência; além disso, é vão querer enfrentar todas essas intromissões, precisamente porque elas residem fora da Coisa, e pelo menos a imperfeição seria o que aqui seria exigido para a satisfação sistemática. (HEGEL, 2016, pp. 40-1).

A tentativa de construção de um desenvolvimento imanente rígido imune à interferência de intromissões exteriores gera, para Hegel, justamente o contrário de seu propósito, e isso está diretamente ligado ao início da *Lógica*. Pois, dada a simplicidade da (in)determinação lógica inicial, não é possível fazer com que o pensamento se mantenha restrito a ela. Essa tentativa de represar o pensamento volcando-o sobre a simplicidade do início é inútil, e seu efeito contraproducente, pois a força do pensar irrompe inevitavelmente e acaba encaminhando-se, nesse caso, a arbitrariedades que contaminam indevidamente a construção argumentativa. Com base nisso, Hegel se queixa das críticas que o início da *Ciência da Lógica* recebeu de seus adversários: elas seriam apressadas e se valeriam, como pressupostos, de categorias e determinações que precisariam, antes de mais nada, ser submetidas a exame crítico. Entre esses preconceitos assumidos sem questionamento pelos críticos estão a diferença entre a finitude e a infinitude; o conteúdo e a forma; o interior e o exterior; e a mediação e a imediatidade.¹¹² Ou seja, Hegel assume a inevitabilidade da incidência de intromissões sobre a construção da ciência, mas isso não significa que a ciência perde o seu rigor, que tolera arbitrariedades. As inevitáveis intromissões devem ser devidamente elaboradas na ciência.

¹¹² Nesta ocorrência dos termos mediação e imediatidade nada é dito ou sugerido a respeito do significado deles, apenas que eles são assumidos como opostos sem o devido questionamento.

(...) mostraram-se para mim com demasiada frequência e veemência tais adversários, que não conseguiram fazer a reflexão simples de que suas intromissões e objeções contêm categorias que são pressuposições e de que elas próprias necessitam primeiramente da crítica antes de serem usadas. A inconsciência sobre isso vai incrivelmente longe; ela comete o mal-entendido fundamental, a conduta ruim, quer dizer, inculca de pensar, na consideração de uma categoria, *algo outro* e não essa própria categoria. Essa inconsciência é tanto menos justificável quanto tal *outro* consiste em outras determinações do pensar e conceitos, mas em um sistema da lógica justamente essas outras categorias precisam igualmente ter encontrado seu lugar e ser submetidas por si mesmas à consideração. Isto é o que mais chama atenção na grande maioria das objeções e ataques aos primeiros conceitos ou proposições da lógica (...). A profundidade parece exigir investigar antes de tudo o início como o fundamento sobre o qual tudo é construído, até não progredir até ele ter se demonstrado firme; antes pelo contrário, se isso não é o caso, tudo o que ainda se segue deve ser rejeitado. (...) Essa restrição ao simples deixa espaço livre ao arbítrio do pensar, que não quer por si permanecer simples, mas sim colocar reflexões a este respeito. Com a boa razão de se ocupar primeiramente *apenas* com o princípio e, com isso, não se envolver *com o resto*, essa profundidade faz, em sua própria ocupação, o oposto disso, ou seja, o *ulterior*, isto é, trazer outras categorias, que não sejam apenas o princípio, outros pressupostos e preconceitos. Tais pressupostos de que a infinitude seria diversa da finitude, o conteúdo algo diferente da forma, o interior outro do que o exterior, de que igualmente a mediação não seria a imediatidade (...) (HEGEL, 2016, pp. 41-2).

Esse ponto da argumentação hegeliana vai, na nossa interpretação, diretamente no sentido contrário à posição de Houlgate, que, como vimos, apoia a sua interpretação do início lógico sobre uma concepção de imanência fechada (poderíamos dizer, como Hegel, uma concepção de imanência matemática). Na passagem recém exposta do texto do filósofo, ele parece defender precisamente o contrário: a imanência é justamente constituída a partir da intromissão de elementos exteriores.

Podemos concluir a partir do exposto que, nos textos dos dois prefácios, a noção de imediatidade é empregada com três significados principais: exterioridade, não elaboração teórica e indiferencialidade. Eles se relacionam do seguinte modo: o primeiro momento da elaboração teórica é a separação entre um sujeito do conhecimento e um objeto do mesmo. Assim, o que se encontra em um estado de não elaboração teórica não é constituído por essa separação, de modo que não tem diferença. O dito estado, por sua vez, pode estar associado àquilo que se coloca falsamente como exterior ao desenvolvimento imanente do pensamento. Por outro lado, no segundo prefácio a noção de imediatidade também é empregada, uma vez, em um sentido diferente, dizendo respeito à determinação seguinte de uma determinação anterior, ou, à relação direta entre duas determinações. Como dissemos, não nos parece que essa diferença signifique, já neste ponto, uma ruptura no uso predominante da noção de

imediatidade no início da *Doutrina do Ser*, uma vez que não se afirma, no nosso entender, a ideia de vir a ser por meio de outro, ou como resultado de outro (o que corresponderia exatamente à definição de mediação que se encontra no texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*), mas sim a ideia ser a determinação subsequente a outra determinação.

III. Conceito geral da lógica.

O texto em questão abre a Introdução à *Lógica* e, acorde com isso, é um texto que anuncia, em linhas gerais, o projeto propriamente hegeliano dessa ciência. Os principais pontos do texto são, a nosso ver, a crítica ao tratamento tradicional da lógica, o qual implica a concepção de separação entre forma e conteúdo; a continuidade dessa concepção tradicional nos projetos filosóficos modernos que seriam obra do que Hegel chama de “entendimento reflexionante”; e, a partir da crítica a essa concepção equivocada, a emersão do projeto hegeliano dessa ciência, isto é, a concepção de uma nova lógica que pretende superar definitivamente a separação entre forma e conteúdo. O texto começa, então, com o retrato da concepção tradicional de ciência lógica, a qual, afirma Hegel, sempre foi concebida como o tratamento da mera forma do pensar, como a exposição das condições formais do conhecimento verdadeiro. Essa concepção sempre entendeu como necessário excluir do objeto dessa ciência o conteúdo do conhecimento.

Se a lógica é admitida como a ciência do pensar em geral, entende-se com isso que esse pensar constitui a *mera forma* de um conhecimento, que a lógica abstrai de todo *conteúdo* e que a assim chamada *segunda parte constituinte*, que pertence a um conhecimento, a *matéria*, tem de ser dada de outro lugar, que, assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verdadeiro (...) (HEGEL, 2016, p. 46).

Nessa abordagem tradicional da lógica, que também é assumida como pressuposto pelo senso comum, compreende-se o conteúdo concreto como jazendo fora do pensar, como tendo uma existência independente dele, como sendo autossustentável em si e para si. O pensar, por outro lado, seria vazio e deficitário, não passaria de uma casca formal indeterminada que só se completaria, tornando-se conhecer real, através do encontro com o conteúdo concreto. Esse encontro só poderia se dar por meio da aplicação exterior do pensar ao seu objeto, do moldar-se do primeiro ao último no ato de corrigir-se e transformar-se a

partir do contraste com ele. Haveria, portanto, nessa concepção, uma hierarquia do objeto sobre o sujeito.

O conceito da lógica até agora repousa na separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* do mesmo (...). (...) pressupõe-se (...) a matéria do conhecimento como um mundo acabado presente em e para si fora do pensar, que o pensar para si é vazio, aproxima-se exteriormente daquela matéria como uma forma, preenche-se com ela e apenas assim ganha conteúdo e torna-se, através disso, um conhecer real.

Logo, essas duas partes constituintes (...) se encontram uma frente à outra na seguinte hierarquia: o objeto é algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensar para sua efetividade; ao contrário, o pensar seria algo deficiente, que apenas deveria se completar em uma matéria e, na verdade, como uma forma maleável e indeterminada, deveria se adequar à sua matéria. Verdade é a concordância do pensar com o objeto e, a fim de gerar essa concordância (...) o pensar deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto. (HEGEL, 2016, p. 46).

Hegel afirma ser inapropriado (*ungeschickt*)¹¹³ afirmar que a lógica é uma ciência puramente formal que se desenvolve no âmbito da ausência absoluta de conteúdo. Expressar a natureza dessa ciência dessa forma seria impreciso, na medida em que, ter um objeto, qualquer que ele seja, implica necessariamente ter, enquanto ciência, um determinado conteúdo, estar preenchida pelo mesmo. Mais especificamente, Hegel afirma que possuir, enquanto ciência, determinado objeto, implica, “imediatamente” (*unmittelbar*), ter determinado conteúdo.

Hegel emprega aqui, pela segunda vez (já o havia feito no segundo prefácio), o advérbio “imediatamente” como sinônimo de “automaticamente”. O que se quer expressar, levando em conta que a ciência tem um objeto (seja este qual for), é a ausência de qualquer intermediário no advir da consequência de que ciência tem um determinado conteúdo. Isto é, dado um determinado ponto de partida, a consequência é imediata, direta, sem qualquer distância lógica entre os dois pontos. Expresso em termos temporais e, portanto, imprecisos,

¹¹³ Henrique de Lima Vaz, em: HEGEL, 2021, p. 53, traduz o termo por “impróprio”. Cabe esclarecer que a tradução de Vaz diz respeito ao texto de 1812 enquanto que a tradução de Iber, Miranda e Orsini se refere ao texto de 1831. Entretanto, as diferenças entre as duas versões do *Conceito geral da lógica* são muito pontuais e pequenas. Entendemos que, em sua esmagadora maioria (senão em sua totalidade) são diferenças mínimas de formulação que não alteram, ou, alteram muito pouco, o conteúdo do que é dito. O parágrafo em questão, por exemplo, é exatamente o mesmo nas duas edições, com uma única diferença. Enquanto o texto de 1812 diz: “Fürs erste (...) ist es schon ungeschickt zu sagen, daß die Logik (...) nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können.” (HEGEL, 2021, p.52), o texto de 1831 diz: “Fürs erste (...) ist es schon ungeschickt zu sagen, daß die Logik (...) nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können.” (HEGEL, 1986, p. 36). Ou seja, na prática pode-se dizer que não há diferença entre essas duas formulações.

mas, ao mesmo tempo, elucidadores, podemos dizer que não se trata de que a ciência se afirma, *em um primeiro momento*, como tendo um objeto e, a partir disso, *em um segundo momento*, através de determinada dedução, ela se revela como sendo provida de conteúdo, mas sim, afirmar a primeira ideia *já significa* afirmar a segunda. A causa e a consequência se dão, pode-se dizer, simultaneamente. A noção de imediatidade, portanto, expressa aqui a ideia do advir direto, sem intermediários, de uma consequência.

(...) já é inapropriado dizer que a lógica abstrai de todo *conteúdo*, que ela apenas ensina as regras do pensar sem poder se dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensar e as regras do pensar devem ser seu objeto, ela já possui imediatamente seu conteúdo peculiar; com isso, ela também tem aquele segundo elemento constitutivo do conhecimento, uma matéria, de cuja constituição ela se ocupa. (HEGEL, 2016, p. 46).

Mas nós entendemos que o argumento de Hegel aqui não se exaure em afirmar que ter um objeto significa ter um conteúdo de modo a mostrar a incoerência na alegação de que uma ciência que tem um objeto é desprovida de conteúdo. O ponto mais importante por trás do apontamento dessa incoerência é a defesa de que o pensamento, ao fazer uma ciência de sua própria forma, necessariamente e imediatamente (isto é, automaticamente), se trata a si mesmo como conteúdo. O olhar do pensamento sobre si mesmo e o desenvolvimento desse olhar na produção de uma ciência de si mesmo, necessariamente implica o desenvolvimento de uma ciência que une conteúdo e forma, ser e pensar. Manuel Moreira da Silva, em suas *Observações editoriais* que acompanham a tradução de Lima Vaz da primeira seção da *Doutrina do Ser* (edição de 1812), defende uma posição semelhante à que aqui expomos quanto ao parágrafo em questão do texto de Hegel.

Esse é o ponto fundamental para Hegel, que nega tal separação (...). O que significa, enfim, que a lógica não pode fornecer as condições formais do conhecimento verdadeiro sem poder conter ela mesma a verdade real desse conhecimento (...). Contra aquela separação, portanto, Hegel contrapõe a tese de que há o intrínseco no pensar e de que é precisamente esse intrínseco, enquanto ele se desenvolve de modo imanente ao seu próprio automovimento, a unidade de ser e pensar, de conteúdo e forma etc. (SILVA, 2021, p. 286).

Após caracterizar dessa maneira geral o modo como se concebe tradicionalmente a ciência lógica, Hegel se debruça especificamente sobre uma tendência da filosofia moderna

que ele entende como regida pelo que chama de “entendimento reflexionante” e que certamente se refere, ao menos, a Kant e a Fichte. O entendimento seria a prática de manutenção da separação própria do momento analítico do conhecimento. Esse momento necessário de separação ou abstração é considerado pelo entendimento como intransponível, até mesmo inalterável em sua forma, e é mantido ao longo de todo o desenvolvimento da ciência. De modo que essa tradição da filosofia moderna, para o autor, conserva a concepção separadora retratada, a solidifica, constrói um edifício científico sobre essa distinção que assume como insuperável. Kant, preso a essa separação, considera ter elaborado o desenvolvimento de uma ciência verdadeira no interior dos limites do âmbito subjetivo. Ou seja, no projeto desse filósofo, a razão deve se restringir ao conhecimento da verdade subjetiva, do fenômeno, do que não corresponde à natureza da própria coisa (*die Natur der Sache selbst*). Para Hegel, uma vez que esse projeto de filosofia reconhece a limitação do saber que dele resulta, ele está, na verdade, designando como saber aquilo que não passa de mera opinião.

Mas o entendimento *reflexionante* apoderou-se da filosofia. (...) é preciso entender em geral com isso o entendimento que abstrai e, assim, separa, persistindo em suas separações. Voltado contra a razão, ele (...) faz valer sua concepção de que a verdade repousa na realidade sensível, que os pensamentos são *apenas* pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor [*Gehalt*] e realidade, que a razão, na medida em que permanece em e para si, apenas gera quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno [*Erscheinung*], apenas aquilo a que não corresponde à natureza da própria Coisa; o *saber* recaiu à *opinião*. (HEGEL, 2016, p. 48).

Hegel afirma que essas concepções separadoras dos projetos filosóficos modernos têm como fundamento a compreensão de que os conflitos inerentes às relações entre as determinações do entendimento são contradições da razão consigo mesma que se dão quando ela se atreve a especular a respeito do que não tem condições de conhecer. Como dissemos no parágrafo anterior, o entendimento reflexionante interrompe o processo de desenvolvimento da razão que é, na verdade, um processo de elaboração do imediato. Esse processo começa com a determinação e separação do imediato, para que, em um segundo momento, se relacione o que foi separado. É inevitável que se produza um conflito no momento desse relacionar, e esse conflito não deve ser entendido como uma mostra da inaptidão da razão para conhecer o absoluto, mas sim como uma revelação de que o absoluto, que não é diferente da

própria razão, é contraditório em si mesmo.¹¹⁴ Interpretando, portanto, equivocadamente a causa desse conflito, o entendimento recua àquela configuração de separação estrutural entre pensamento e verdade, que por sua vez continua baseada na compreensão de que há uma hierarquia do objeto sobre o sujeito nessa separação. Isto é, absolutiza-se a existência sensível, que por sua vez é colocada como tendo autossubsistência fora da razão, e se a usa como referência negativa a partir da qual a razão estabelece o seu próprio limite.

O fundamento daquela representação tornada universal deve ser procurado (...) na intelecção do *conflito necessário* das determinações do entendimento consigo mesmo. A já mencionada reflexão é a seguinte: *ultrapassar* o imediato concreto e *determinar* e *separar* o mesmo. Mas ela tem que *avançar igualmente* além dessas suas determinações *separadoras* e, primeiramente, *relacioná-las*. No ponto desse relacionar surge o conflito das mesmas. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para além daquelas determinações, a qual chega à intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito da razão. Mas a intelecção não realizada recai no equívoco de que é a razão que entra em contradição consigo (...). Em vez de dar, a partir daqui, o último passo para o alto, o conhecimento, recuando do que é insatisfatório das determinações do entendimento, refugiou-se na existência sensível, acreditando haver nela o que tem firmeza e concordância. (HEGEL, 2016, p. 48).

O substantivo “o imediato” tem aqui um dos significados já levantados por nós na análise de textos anteriores: diz respeito àquilo que não foi elaborado pelo pensamento. O imediato aqui é o ponto de partida do exercício do pensar, o material cuja elaboração é a construção do conhecimento. Esse mesmo significado foi encontrado por nós na exposição do prefácio de 1812, na passagem em que Hegel critica a postura, que ele considera ser uma consequência de versões exotéricas do kantismo, de rejeição da especulação teórica enquanto tal e à pretensão de uma apreensão da necessidade imediata e do empírico não racional. Naquele caso, assim como na ocorrência de que aqui tratamos, o imediato está diretamente associado àquilo que é autossubsistente sem a interferência da elaboração teórica.

O mesmo sentido pode ser encontrado, pensamos, mesmo que de forma mais indireta, nas definições de mediado e imediato que constam no começo do texto *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*, onde se afirma que mediado é o que é resultado e imediato é o que “pura e simplesmente começa”, o que é “início propriamente dito”.¹¹⁵ Ou seja, o imediato é o anterior à circularidade, é o estado cuja presença não é resultado da elaboração teórica.

¹¹⁴ “Se a nossa representação do mundo se dissolve na medida em que são aplicadas sobre ela as determinações do infinito e do finito, então mais ainda o próprio *espírito*, que contém ambas em si, é algo em si mesmo contraditório e que se dissolve a si mesmo.” (HEGEL, 2016, p. 49).

¹¹⁵ Cf.: HEGEL, 2016, p. 70.

Em relação à separação entre fenômeno e coisa em si que vige na filosofia de Kant, Fichte (ao qual o texto remete indiretamente ao referir-se ao “idealismo transcendental executado de modo mais consequente”) faz, na visão de Hegel, uma crítica acertada e importante ao buscar eliminar da filosofia a referência, mesmo que negativa, como é o caso em Kant, a uma coisa em si. Outro acerto de Fichte em comparação com Kant, a quem Hegel repreende por tomar as categorias do entendimento como dadas ao invés de derivá-las dialeticamente¹¹⁶, é a pretensão de fazer com que a razão produza e apresente, a partir de si mesma, as suas próprias determinações. Sem entrar em detalhes, Hegel afirma que a postura subjetiva da tentativa fichteana acabou, entretanto, por impossibilitar o seu sucesso.

O idealismo transcendental executado de modo mais consequente reconheceu a nulidade do espectro da *coisa em si*, ainda deixada como resquício pela filosofia crítica, essa sombra abstrata, apartada de todo conteúdo, e teve como finalidade destruí-la completamente. Essa filosofia também fez o início consistente em deixar que a razão apresentasse suas determinações a partir de si mesma. Mas a postura subjetiva dessa tentativa não deixou que tal início chegasse a uma realização plena. (HEGEL, 2016, p. 50).

A partir da crítica a essas concepções, em primeiro lugar, tradicionais da lógica, que a entendem como uma elaboração meramente formal das condições do pensamento, e em segundo lugar, formuladas pelo entendimento reflexionante que, no final das contas, não passam de uma reprodução da mesma concepção separadora em outros termos, Hegel passará a expor¹¹⁷ elementos importantes e radicalmente inovadores no seu projeto de ciência lógica.

¹¹⁶ “Aquela crítica (...) assumiu [as formas do pensar] diretamente segundo lemas da lógica subjetiva; de modo que não se tratou de uma derivação delas nelas mesmas (...) e muito menos de uma consideração dialética das mesmas.” (HEGEL, 2016, p. 50; colchetes nossos).

¹¹⁷ Não se trata aqui da construção dessa ciência ou da justificação necessária da mesma, na medida em que isso não está ao alcance, nem é o objetivo, de uma introdução. Hegel pontua isso no segundo parágrafo deste texto: “(...) aquilo que é presumido nessa introdução não tem a finalidade de fundamentar de qualquer maneira o conceito da lógica ou de justificar de antemão, cientificamente, o seu conteúdo e o seu método, mas tornar acessível à representação, por meio de algumas elucidações e reflexões, em um sentido raciocinante e histórico, o ponto de vista a partir do qual essa ciência tem que ser considerada”. (HEGEL, 2016, p. 46). Lima Vaz, em HEGEL, 2021, p. 51, optou por traduzir a expressão “Was in dieser Einleitung vorausgeschickt wird” por “o que nesta Introdução é apresentado previamente”, o que nos parece mais apropriado que a versão escolhida pelos tradutores da edição que nós tomamos como base, que é, como vimos: “aquilo que é presumido nessa introdução”. A ideia de presumir se aproxima da de pressupor, o que nos parece não ser o caso aqui. Se trata de antecipar, ou seja, de afirmar algo antes que a sua a devida justificação esteja disponível.

O principal desses elementos consiste em uma concepção de ciência lógica em que não vige a separação entre forma e conteúdo.¹¹⁸

Hegel afirma que a metafísica mais antiga¹¹⁹ se aproxima mais de sua concepção da relação entre o pensar e os seus objetos do que o conceito do pensar “que se tornou corrente em época mais recente”¹²⁰, na medida em que essa metafísica não considerava as determinações do pensamento como exteriores aos seus objetos. Ela considerava a verdade de um objeto, a essência dele, como o pensamento do mesmo, ou seja, a forma verdadeira de um objeto seria ele mesmo enquanto um conhecido, e ele só seria conhecido enquanto pensado. Em outras palavras, para a concepção dessa metafísica mais antiga, as coisas não são verdadeiras em sua imediatidade, mas apenas quando elevadas à condição de pensadas.

É possível observar que neste caso a noção de imediatidade é, novamente, empregada com o sentido de caracterizar um estado diferente de um estado consonante ao pensamento. Neste caso específico se estabelece, por meio da noção de imediatidade, uma diferença entre as coisas em estado externo ao pensamento e as coisas como pensadas, ou, as coisas em unidade com o pensamento.

A metafísica mais antiga tinha a esse respeito um conceito mais elevado do pensar do que aquele que se tornou corrente em época mais recente. Aquela colocou como fundamento (...) que aquilo que é conhecido das e nas coisas através do pensar é o que é unicamente a verdade verdadeira delas, ou seja, não as coisas em sua imediatidade, mas apenas as coisas elevadas na forma do pensar como [algo] pensado. Essa metafísica considerava que o pensar e as determinações do pensar não fossem algo estranho aos objetos, mas antes que fossem a essência deles ou que as coisas [*Dinge*] e o pensar [*Denken*] (...) concordam em e para si, que o pensar em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas fossem o único e o mesmo conteúdo. (HEGEL, 2016, p. 47-8).

Hegel afirma que há duas formas de considerar a lógica: como estando ao lado das outras ciências ou como sendo o resultado dessas e, assim, incorporando-as em seu conteúdo.

¹¹⁸ Hegel dedica alguns parágrafos à justificação dessa concepção renovadora de ciência lógica por meio da referência à superação da separação entre forma e conteúdo (a que Hegel chama também de oposição da consciência) que se dá na *Fenomenologia do Espírito*. Desse modo, a não distinção entre forma e conteúdo pode na *Lógica* ser assumida como um pressuposto, uma vez que o processo efetivo de justificação dessa unificação ocorreu na *Fenomenologia*. Citamos Hegel: “O conceito da ciência pura e sua dedução são (...) pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo. (...) A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. (HEGEL, 2016, p. 52).”

¹¹⁹ Segundo Manuel Moreira da Silva, Hegel não se refere aqui à metafísica antiga propriamente dita, mas sim, à metafísica alemã anterior a Kant. A principal referência seria Wolff. Cf.: SILVA, 2021, p. 286.

¹²⁰ De acordo com a mesma observação citada na nota anterior, Hegel estaria se referindo aqui a Kant.

No primeiro caso, a lógica aparece como um aglomerado de princípios formais isolados da relação com o conteúdo, no segundo caso, a ciência é entendida como preenchida pela riqueza do conteúdo das outras ciências. Para ilustrar essa diferença o autor se refere à gramática, a qual também pode ser entendida tanto como um conjunto de regras abstratas que se sustentam independentemente da relação com o conteúdo quanto como a manifestação do espírito e da cultura de um determinado povo, isto é, como algo vivo, em movimento. Em outras palavras, os princípios gramaticais podem ser tomados em sua forma imediata, o que aqui significa dizer, em sua forma inicial, isto é, abstratamente, sem conexão com o todo, ou entendidos como parte e expressão de um contexto.

(...) observo (...) ainda que essa ciência, assim como a gramática, aparece em duas perspectivas ou valores diversos. Ela é algo diferente para quem se defronta pela primeira vez com ela e com as ciências em geral e para quem retorna das ciências para ela. Quem começa a conhecer a gramática encontra em suas formas e leis abstrações secas, regras contingentes, em geral uma multidão isolada de determinações que mostram apenas o valor e o significado do que reside no sentido imediato delas (...). Só quem, ao contrário, domina uma língua e, ao mesmo tempo, conhece outras línguas em comparação a essa, pode sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas formas têm a partir de então um valor pleno, vivo. (HEGEL, 2016, p. 60).

A vivificação da lógica, isto é, a elaboração de uma ciência lógica que não seja a mera exibição contingente de regras formais do pensar, ou, a superação de uma concepção dessa ciência baseada na separação entre forma e conteúdo, está diretamente ligada à ação de um método. Mais especificamente, é necessário um método que justifique a lógica como ciência pura, isto é, como ciência que se desenvolve imanentemente e não parte de pressupostos exteriores e injustificados. Esse método, portanto, não pode ser tomado emprestado, já pronto e acabado, de outra ciência, deve ser engendrado pela mesma, deve ser resultado do progredir científico. Assim, o aspecto mais fundamental da concepção hegeliana de método é a não diferença do último para com o objeto da ciência, ou o conteúdo da mesma. Essa é a razão pela qual não se trata de um método formal: ele não é outra coisa que o automovimento do próprio conteúdo, da própria coisa.¹²¹

¹²¹ “(...) ele não é nada diferente de seu objeto e de seu conteúdo; pois é o conteúdo em si, a *dialética que ele tem nele mesmo* que o move progressivamente. (...) é o percurso da própria Coisa.” (HEGEL, 2016, p. 57).

A lógica, ao contrário [das outras ciências], não pode pressupor nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensar, pois elas constituem uma parte de seu próprio conteúdo e têm de ser apenas fundamentadas no interior dela. Não somente a indicação do método científico, mas também o próprio *conceito* da *ciência* em geral, pertencem ao seu conteúdo, e na verdade, ele constitui seu resultado último; o que a lógica é, ela não pode, portanto, dizer antecipadamente, mas somente todo o seu tratamento engendra esse saber dela mesma como seu último resultado e como sua realização plena. (HEGEL, 2016, p. 45; colchetes nossos).

Isso não impede, de qualquer modo, que se possa expor de maneira antecipada e, portanto, exterior e não científica, um princípio desse método, a saber, o da negação determinada, de acordo com o qual a negação é sempre negação de algo, de modo que ela não tem como resultado o nada absoluto, ou a dissolução completa de todas as determinações precedentes. A negação tem um conteúdo específico, a saber, o conteúdo do que ela negou. Mas esse conteúdo tem, uma vez negado, uma forma diferente, é um conteúdo novo. O mesmo se aplica à visão da contradição não como significando a revelação do fracasso do discurso, o limite da progressão, mas sim a manifestação de um conteúdo determinado. Hegel pontua que a afirmação desse princípio não deixa de ser uma mera tautologia, pois, no final das contas, apenas se afirma que ao entender-se a negação como um resultado, e não como um imediato, ela contém em si aquilo de que resulta.

Este uso do substantivo imediato coincide com a definição dada a esse conceito no texto *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, registrada na exposição desse texto que se encontra na Introdução a esta Dissertação, isto é, o imediato se opõe à mediação e caracteriza o que não é resultado.

Para que esse esqueleto morto da lógica seja vivificado pelo espírito para um conteúdo substancial (...), seu *método* tem de ser aquele por meio do qual ela é unicamente capaz de ser ciência pura. (...) A única coisa *para ganhar a progressão científica* (...) é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, então, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta - o que é propriamente uma tautologia, pois, de outro modo, seria um imediato, não um resultado. (HEGEL, 2016, pp. 56-7).

Entendemos que o texto que aqui expomos pode ser lido, ele mesmo, de maneira circular. Assim, após a exposição das linhas gerais do método da ciência lógica hegeliana, é

interessante retornar ao primeiro parágrafo do texto e, assim, dar sentido às afirmações que lá há quanto ao início da *Ciência da Lógica*. Isso se justifica a partir do próprio texto, na medida em que no parágrafo em questão é dito que a *Lógica*, diferentemente das demais ciências, deve ter um início absoluto pois o seu objeto é igual ao seu método. Nesta ciência o objeto e o método são o mesmo, a saber, o pensar, que também é o sujeito da ciência. Por essa razão, a *Ciência da Lógica* é o desenvolvimento da relação consigo do pensar, razão pela qual ela só pode iniciar a partir de si mesma, ou, em outras palavras, ter um início absoluto.

Em nenhuma ciência se sente mais fortemente a necessidade (...) de iniciar, sem reflexões preliminares, da própria Coisa do que na ciência lógica. Em todas as outras, o objeto de que elas tratam e o método científico são diferentes um do outro; bem como o conteúdo também não constitui um início absoluto, mas depende de outros conceitos e está conectado com outras matérias circundantes. (HEGEL, 2016, p. 45).

A partir da análise deste texto, pudemos nos dar conta de que a noção de imediatidade aparece, neste texto específico, com alguns significados diferentes que, entretanto, não se excluem e podem ser complementares. Quando na função de adjetivo, o termo imediato é empregado aqui, em primeiro lugar, como dizendo respeito àquilo que é inicial, isto é, que não é resultado e, em segundo lugar, como dizendo respeito ao que não foi elaborado pelo pensamento. Além disso, o termo também é utilizado uma vez como advérbio (“imediatamente”) e, neste caso, entendemos que o seu sentido é a de uma relação direta, sem intermediários, entre dois pontos.

IV. Primeiro capítulo da Doutrina do Ser: *Ser*.

A. *Ser*

A primeira seção do primeiro capítulo da *Doutrina do Ser*, intitulada, também ela, *Ser*, não contém mais do que um único parágrafo, em que se expressa, de maneira muito condensada, a caracterização mais precisa possível do conceito de ser, a qual não pode ser outra coisa do que a explicitação da impossibilidade de atribuição de qualquer conteúdo a tal

conceito, de modo que o mesmo se revela como não sendo diferente do nada. O ser, assim, definido em sua pureza, não tem, nem poderia ter, qualquer determinação, qualquer conteúdo, qualquer diferença interior ou exterior. Caso contrário, ele abandonaria a sua pureza e incluiria em si especificidades. O esforço de caracterizar o conceito de ser culmina, então, com a constatação de que ele não é caracterizável, não tem nenhuma propriedade, nem nada que possa ser positivamente dito, pensado, ou intuído a seu respeito. O ser é a simples e absoluta vacuidade. É, portanto, o nada.

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. Através de uma determinação ou um conteúdo qualquer que seria nele diferenciado ou por meio do qual ele seria posto como diferente de um outro, ele não seria fixado em sua pureza. Ele é a indeterminidade e o vazio puros. - Não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. 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, 2016, p. 85).

O ser é descrito como imediatidade indeterminada, e essa expressão se associa diretamente à ideia de que ele exclui qualquer diferença interior e exterior. A partir disso é possível estabelecer uma relação entre as noções de imediatidade e de indeterminação, o que por sua vez está vinculado com a ausência de diferenças e a conseqüente igualdade do ser consigo. A esse sentido se vincula também, pensamos, a já mencionada concepção de imediatidade como início e, portanto, como o que não é resultado. Uma vez que não é resultado e é verdadeiramente inicial, a imediatidade é indeterminada, ou seja, indiferenciada, portanto, igual somente a si mesma. Assim, a imediatidade pretende marcar aqui o caráter propriamente inicial do ser, isto é, que o ser não tem qualquer diferenciação pois não é resultado de outra coisa, é o puro início, ou, o puro iniciar.¹²² Essa junção de noções configura, na nossa leitura, um dos sentidos mais importantes da noção de imediatidade neste início da *Doutrina do Ser*.

Além disso, pensamos que o debate entre os comentadores reproduzido nas partes anteriores desta Dissertação está diretamente vinculado a se é ou não correto interpretar o significado desta imediatidade inicial como aquilo que não é elaborado pelo pensamento. Isto

¹²² Imediatidade não poderia, aqui, significar exterioridade ou relação direta entre dois pontos porque não há na configuração retratada relação com um outro.

é, o debate entre os comentadores que estrutura esta investigação se manifesta de maneira pontual na pergunta quanto a se o início lógico já é o próprio pensamento, ou se ele significa uma presença não mediada. Colocado em outras palavras, a pergunta principal de nossa investigação pode ser formulada nos seguintes termos: é correto afirmar, como faz Houlgate, que há uma imediatidade genuína, não mediada, no início lógico? Ou o início da *Lógica*, como diz Henrich, quando considerado cientificamente, deve ser considerado como o pensamento enquanto tal atuando e pondo-se a si mesmo? Não nos parece possível responder à pergunta somente a partir da análise desse excerto específico, que é o que está em questão aqui.

B. Nada

Como mostrou-se na seção anterior, o nada é o mesmo que o ser: ausência de determinação ou conteúdo, o que significa completa (*vollkommene*)¹²³ vacuidade, e igualdade simples consigo. O ser é o nada, e o nada é o ser (ou, o nada é). Isso posto, não há oposição entre ser e nada, mas entre nada e algo, que, diferente do ser, é um específico, tem um conteúdo.¹²⁴ Novamente, como na seção anterior, Hegel afirma que não é apropriado, dada o estado de vacuidade completa descrito, conceber o nada a partir das noções de intuir ou pensar, uma vez que elas já seriam formas específicas de apreensão de um conteúdo. Caso isso fosse permitido, se poderia dizer aqui, como quanto ao ser, que nada é intuído ou pensado, ou, se se concebe o intuir e o pensar sem qualquer especificação, então pode-se afirmar que o nada é esse puro intuir ou esse puro pensar: vacuidade.

Nada, o puro nada; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo; indiferencialidade nele mesmo. - Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então, vale como uma diferença se algo ou nada é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou, antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir e pensar vazios que o ser puro. - Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é. (HEGEL, 2016, p. 85).

¹²³ Tanto Lima Vaz quanto Iber, Miranda e Orsini preferiram o adjetivo “perfeita”.

¹²⁴ Com o desenvolver da progressão se descobrirá que o algo emerge do ser determinado, e, portanto, é um ser com negação, uma primeira especificidade.

C. Devir

a) *Unidade do ser e do nada*

Uma vez que ser e nada se revelam como o mesmo, disso se conclui que a verdade não se encontra em um ou em outro, nem tampouco no estado de não diferença deles¹²⁵, mas no movimento de dissolução imediato de cada um em seu oposto. Nós entendemos que aqui a imediatidade se refere à implicação através da qual a evocação dos conceitos ser e nada equivale à evocação da passagem entre ambos. Ou seja, conceber ser e/ou nada significa conceber a passagem entre eles, e a transição da concepção dos conceitos ser e/ou nada para a concepção da passagem entre eles é imediata. Isso significa que essa implicação não é processual, mas automática¹²⁶. A expressão é inevitavelmente contraditória, uma vez que necessariamente se constrói com termos cujo significado mais preciso se quer evitar. O que Hegel quer expressar aqui com a noção de imediatidade é a ausência de relação, de temporalidade, de distância e de processualidade, ao mesmo tempo em que aplica essa noção a um movimento de passagem, à transição entre duas configurações diferentes, isto é, aplica essa noção a ideias que só podem ser concebidas como processos. O único modo de obter o sentido desejado, portanto, é explorando essa contradição, pois só através dela a noção de uma transição não processual pode se expressar. Por essa razão, Hegel afirma que o devir não se trata de um passar, mas de um ter passado. No mesmo sentido, Hegel afirma que ser e nada não são o mesmo: são diferentes e, enquanto diferentes, se igualam. O que se quer captar com o conceito de devir é justamente esse movimento de dissolução. O que nos parece mais próximo de um sinônimo da noção de imediatidade neste caso é a ideia de automaticidade, no sentido de uma consequência simultânea ao efeito que a causa.

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é 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. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir; um

¹²⁵ A palavra em alemão é *Ununterschiedenheit*, traduzida por Iber, Miranda e Orsini por “indiferencialidade”. Já Lima Vaz opta pela expressão “estado-de-não-diferenciação”.

¹²⁶ Poderíamos utilizar também o adjetivo “instantânea”. Entretanto, mesmo sendo elucidador, esse termo nos parece inapropriado, pois, apesar de indicar a ausência de distância temporal, e nesse sentido expressar precisamente o que aqui é o caso, é uma palavra cujo significado mais preciso não é, na verdade, ausência de tempo, mas sim, um tempo muito breve.

movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente. (HEGEL, 2016, p. 86).

b) Momentos do devir

A dissolução da diferença entre ser e nada, que é o devir, se dá de modo que cada um dos opostos se revela, ele mesmo, unidade de si e de seu outro. Ser e nada são, cada um deles, unidade de ser e nada. Isso significa conceber o devir como um movimento uno composto por dois movimentos em sentidos opostos: a passagem do ser para o nada, que é o perecer (*vergehen*)¹²⁷, e a passagem do nada para o ser, que é o nascer (*entstehen*)¹²⁸. Os dois movimentos opostos se cancelam, cada um deles, a si a partir de si, e não de maneira exterior, ou seja, não a partir do outro. Ao cancelar-se, cada um deles dá lugar, desde si próprio, ao seu oposto, que por sua vez também se suspende, e assim sucessivamente. O devir capta, por essa razão, uma situação de conflito incessante. Não chega a haver um movimento que em seguida é cancelado: o que há é o próprio cancelar-se constante desses movimentos.

Hegel pontua que os movimentos de nascer e perecer são, reciprocamente, movimento em que o nada é imediato, na medida em que é inicial, e movimento em que o ser é imediato, na medida em que é inicial. É claro, então, que se observa aqui o uso, já registrado por nós a partir de passagens anteriores, do termo “imediato” como referindo-se àquilo que é inicial, àquilo que não é resultado.

O devir, então, contém ser e nada como *duas unidades tais*, das quais cada uma é, ela mesma, unidade do ser e do nada; uma é o ser como imediato e como relação com o nada; a outra é o nada como imediato e como relação com o ser (...).

O devir está, desse modo, numa determinação dupla; em uma, o nada é como imediato, isto é, ela inicia do nada, que se relaciona com o ser, isto é, passa para o mesmo; na outra, o ser é como imediato, isto é, ela inicia do ser, que passa para o nada - *nascer e perecer*.

Ambos são o mesmo, devir, e também, enquanto direções assim diferentes, eles se penetram e se paralisam reciprocamente. (...) Eles não se suprassumem reciprocamente, um não suprassume exteriormente o outro, mas cada um se suprassume em si mesmo e é nele mesmo oposto de si. (HEGEL, 2016, p. 110).

¹²⁷ A escolha de Lima Vaz foi traduzir esse termo por “desaparecer”.

¹²⁸ Lima Vaz traduz o termo por “surgir”.

c) *Suprassumir*¹²⁹ do devir

A contradição pulsante que o devir é, leva, ao mesmo tempo, ao seu desaparecer, pois o devir se constitui a partir da diferença entre ser e nada, que nele se dissolve em um passar incessante de um no outro. Dissolvendo-se, entretanto, essa diferença que o viabiliza, ele também se dissolve enquanto tal. Uma vez desaparecida a diferença, o equilíbrio contraditório que o devir é, essa inquietude sem sustentação, se torna, a partir de seu próprio efeito, unidade quieta. A mesma contradição que o devir é o leva ao seu desvanecimento.

O equilíbrio, no qual se põem nascer e perecer, é inicialmente o próprio devir. Mas esse se recolhe igualmente em *unidade quieta*. Ser e nada são nele [no devir] apenas como desaparecentes; porém, o devir como tal é apenas por meio da diferenciabilidade dos mesmos. O desaparecer deles, portanto, é o desaparecer do devir ou desaparecer do desaparecer mesmo. O devir é uma inquietude sem sustentação, que desaba em um resultado quieto.

Isso também poderia ser expresso assim: o devir é o desaparecer de ser em nada e de nada em ser e o desaparecer de ser e de nada em geral; mas ele repousa, ao mesmo tempo, sobre a diferença dos mesmos. Então ele se contradiz em si mesmo, porque unifica em si aquilo que é contraposto a si; porém, uma tal unificação se destrói. (HEGEL, 2016, p. 110).

O resultado da autocontradição do devir não é o nada, pois, se esse fosse o caso, se trataria de uma recaída sobre o ponto de partida que culminou no próprio devir, isto é, sobre uma determinação que já se suspendeu. O que resulta é a unidade, tornada simplicidade quieta, de ser e nada. A esse resultado é dado o nome de ser, mas já não se trata do ser inicial cuja pretensa diferença para com o nada se mostrou inexistente, e sim um ser cuja constituição é a unidade quieta de puro ser e puro nada.

Esse novo ser, que se chama ser aí, é uma forma unilateral e imediata da unidade desses momentos, na medida em que, nele, a unidade entre ser e nada assume a forma de uma unidade *que é*, isto é, assume a forma do ser. A justificação apropriada para essas caracterizações do ser aí se encontrará na continuidade do progredir científico, mas, a partir dos elementos já disponíveis nesta seção, se observa a relação direta da noção de imediatidade com a do conceito de ser, o que, neste contexto, em que o nada deveria participar com igualdade de condições dessa unidade, e não em uma condição hierárquica inferior, como é o caso, é concebido como uma unilateralidade. Ou seja, apesar de conter em si o nada, o ser aí

¹²⁹ Embora, como dissemos na Introdução, nós escolhemos acompanhar a opção de Marcos Lutz Müller de traduzir *aufheben* por “suspender”, aqui, na medida em que se trata de um título, optamos por manter a tradução da edição que utilizamos como base. Cabe pontuar que Lima Vaz também adota o neologismo “suprassumir”.

ainda é imediato, e, por essa razão, é uma unilateralidade, pois pende para um dos lados da oposição inicial já superada. Em outras palavras, podemos dizer que aqui a noção de imediatidade remete diretamente ao conceito de ser, o que, por se considerar uma recaída parcial sobre a situação inicial que já havia sido suspensa, se considera uma unilateralidade. Há aqui, então, um novo significado para o termo imediatidade no início da *Doutrina do Ser*, a saber: o próprio conceito de ser.

Esse resultado é o ser desaparecido, mas não como *nada*; assim, seria apenas uma recaída em uma das determinações já supressas, não seria resultado do nada *e do ser*. Ele é a unidade tornada simplicidade quieta do ser e do nada. A simplicidade quieta, porém, é *ser*, contudo igualmente não mais por si, mas como determinação do todo.

O devir, então, [como] passar na unidade do ser e do nada, a qual é como unidade que é, ou seja, tem a figura da unidade unilateral *imediate* desses momentos é o *ser aí*. (HEGEL, 2016, pp. 110-111).

Especificamente neste primeiro capítulo da *Doutrina do Ser* pôde-se ver, portanto, a noção de imediatidade associada com três significados diferentes, mas complementares, são estes: indeterminação; igualdade consigo; e início. Esses três significados podem ser apresentados como compondo um único sentido: indeterminação significa, por si só, ausência de diferenças, o que implica igualdade consigo. Essas características, por sua vez, se fundamentam a partir do significado de imediatidade como início, pois aquilo que é propriamente inicial, que não resulta de outra coisa, não é marcado em sua constituição por nenhuma diferença, e é, portanto, indeterminado.

Além disso, a imediatidade, quando utilizada para caracterizar um movimento, expressa automaticidade, ausência de processualidade, ausência de distância entre causa e consequência, instantaneidade. Por último, também vimos que a noção de imediatidade é empregada referindo-se àquilo *que é*, ou, ao ser, o que pode ser considerado uma maneira de expressar que os significados de imediatidade colhidos até aqui dizem respeito à esfera do ser e caracterizam o próprio ser enquanto tal.

A isso ainda se soma o sentido, encontrado no textos prévios ao primeiro capítulo, de imediatidade como exterioridade. Esse sentido não se encontra no capítulo recém exposto pois nele, como vimos, se caracteriza prioritariamente o conceito de ser que, por ser indeterminado

não se revela um âmbito em que caiba empregar a noção de imediatidade como relação (exterior) entre determinações.

V. Primeiro capítulo da Doutrina da Essência: Aparência.

O texto começa com três pequenas chamadas que sintetizam o desenvolvimento de cada uma das três seções que compõem o capítulo. A partir desse sumário se apreende que o curso das três seções pode ser compreendido como o desenvolvimento da relação entre ser e essência. A primeira seção, *O essencial e o inessencial*, mostra o ser (aqui referido como “o inessencial”) em uma posição de oposição imediata para com a essência. Na segunda seção, “A aparência”, o ser se mostra não mais como meramente inessencial, mas como sem essência (*wesenloses Sein*), como aparência. Na terceira seção, “A reflexão”, a aparência se revela como “a aparência da própria essência”¹³⁰, e o saber desse pertencimento se chama “reflexão”. Em outras palavras, a emergência da essência (a qual resulta do autodesenvolvimento do ser) traz consigo a aparência inicial do ser como tendo uma relação exterior (imediata) com a essência. Esse ponto de vista acaba por dissolver-se na configuração da aparência, a forma do ser na segunda seção, que se revela como autônoma enquanto não essência. E a descoberta da emergência da aparência de dentro da essência leva o nome de reflexão.

A essência proveniente do ser parece contrapor-se a ele; esse ser imediato é inicialmente o inessencial.

No entanto, *em segundo lugar*, ele é mais do que apenas ser inessencial, ele é ser sem essência, ele é aparência.

Em terceiro lugar: essa aparência não é um externo, um outro com respeito à essência, mas sua aparência própria. O aparecer da essência dentro dela mesma é a reflexão. (HEGEL, 2017, p. 37).

Nesse resumo inicial, então, a noção de imediatidade é utilizada com sentido de exterioridade. O texto afirma uma relação de contraposição entre a essência e o ser¹³¹, a qual, a nosso ver, deve ser entendida como significando uma relação exterior. Como dissemos acima, o inessencial é o ser como exterior à essência e, nesse sentido, se contrapõe a ela em

¹³⁰ HEGEL, 2017, p. 41.

¹³¹ “Das Wesen aus dem Sein herkommend scheint demselben gegenüberzustehen (...)” (HEGEL, 2003, p. 17).

uma relação de contraposição. Não é acidental que a palavra imediato só conste na primeira frase, caracterizando a relação de oposição entre ser e essência. A palavra não se encontra no terceiro parágrafo, onde a relação entre ser e essência se revela como interior, onde o ser se revela como parte da unidade da essência.

A. O essencial e o inessencial.

Nesta primeira seção do segundo livro da *Lógica* a essência está totalmente condicionada pelo ser (cuja suspensão deu lugar à emersão da essência): ela surge como mera negação da esfera do ser enquanto tal. Neste momento inicial a essência se divide em dois lados opostos. Por um lado, ela é o resultado do desenvolvimento do ser e, nesse sentido, é o próprio ser em uma nova forma; por outro lado, ela é uma determinação absolutamente diferente do ser, a sua negação completa. É por essa razão que neste ponto do percurso Hegel caracteriza a essência como negação determinada, como negação determinada por aquilo que ela nega (neste caso, o ser). A consequência dessa divisão da essência é que os dois lados se relacionam de maneira meramente exterior, como “*outros* em geral”, como duas imediatidades (exterioridades) diferentes ou, dois seres diferentes, de igual valor, sem conteúdo próprio.

A essência é o *ser suprasumido*. Ela é igualdade simples consigo mesma, mas na medida em que é a *negação* da esfera do ser em geral. Assim, a essência tem frente a si a imediatidade enquanto aquela a partir da qual ela deveio e que, nesse suprasumir, conservou-se e manteve-se. Nessa determinação, a própria essência é essência *que é*, essência imediata, e o ser é apenas um negativo *em relação* à essência, não em si e para si mesmo, a essência é, portanto, uma negação *determinada*. O ser e a essência, desta maneira, relacionam-se novamente um com o outro como *outros* em geral, pois *cada um tem um ser, uma imediatidade*, que são indiferentes um ao outro, e [ambos], segundo esse ser, têm um valor igual. (HEGEL, 2017, p. 37).

Então a essência tem imediatidade enquanto está em relação de contraposição, ou em relação exterior, para com o ser; além de ser essência imediata enquanto “essência *que é*”. Ser e essência são, nessa relação, seres: imediatidades. Então, se pode observar aqui, como também se viu ao final do tratamento do devir, que Hegel usa os termos ser e imediatidade como sinônimos. Além disso, a imediatidade também caracteriza a própria relação entre o ser

e a essência. Logo, é possível observar que a imediatidade contém aqui dois significados, exterioridade e ser, os quais se mostram justificados um pelo outro. A essência assume a forma da imediatidade (da diferença exterior) porque está sendo considerada sob a ótica da esfera do ser, razão pela qual ela se relaciona com ser na forma do último: como uma imediatidade.

A relação entre ambos, enquanto imediata, é uma relação de alteridade, de mútua indiferença. A concepção de uma relação de mútua indiferença é contraditória, pois uma relação pressupõe algum tipo de implicação entre os relacionados, e a noção de implicação é oposta à de indiferença. Por isso, pensamos que o melhor modo de interpretar essa expressão é entendendo que os termos envolvidos na relação não são determinados a partir da relação interna com o outro de si, mas de maneira apenas exterior. Ambas as determinações são condicionadas pela forma da imediatidade, se determinam uma à outra exteriormente a tal ponto que, como veremos abaixo, elas não são outra coisa que essa relação, não têm conteúdo próprio interior. De modo que até este momento do capítulo pudemos ver a noção de imediatidade empregada de modo consonante a como o é no início da esfera do ser, isto é, como relação de mútua indiferença, que é uma relação exterior.

Uma vez que aqui está ainda completamente condicionada pelo ser, a essência não é, neste ponto, essência propriamente dita, mas sim, essencial: uma determinação que tem como seu único conteúdo não ser inessencial. Nas palavras de Hegel: “(...) o ser em oposição à essência é o *inessencial* (...). (...) na medida em que o ser se relaciona com a essência apenas em geral enquanto é um outro, a essência não é propriamente essência, mas apenas um ser aí determinado de outra maneira, o *essencial*.” (HEGEL, 2017, p. 37). Não há conteúdo concreto algum que constitua o essencial ou o inessencial internamente. Eles são apenas uma oposição exterior vazia, e a única determinação que ambos têm é a relação negativa de um para com o outro. Como dirá Hegel, a relação deles é uma posição exterior. Por esse motivo, cada um dos dois pode ser visto igualmente como essencial ou inessencial.

Na medida em que, portanto, em um ser aí são diferenciados um do outro um *essencial* e um *inessencial*, essa diferença é um pôr exterior, um isolamento de uma parte do ser aí em relação à outra parte do mesmo, isolamento que não toca no próprio ser aí - uma separação que cai em um *terceiro*. Nesse caso fica indeterminado o que pertence ao essencial ou ao inessencial. O que constitui sua diferença são um aspecto e uma consideração externos quaisquer, e o mesmo conteúdo, por causa disso, precisa ser visto ora como essencial, ora como inessencial. (HEGEL, 2017, p. 38).

No último parágrafo desta seção pode-se ver pela primeira vez a essência sob outra perspectiva. Já é possível identificar a dissolução dessa configuração de exterioridade dual da essência. O ser como determinidade imediata ou como negação imediata, isto é, como alteridade exterior, é suspenso. Pela primeira vez a essência é referida como negatividade absoluta, como movimento unificador que já não tem o ser como um outro exterior. A diferença externa entre essencial e inessencial se torna um movimento negativo único que, como veremos, se relaciona somente consigo: é a inessência, ou, a aparência.

Mas a essência é a negatividade absoluta do ser; ela é o próprio ser, não apenas determinado como um *outro*, mas o ser que se suprassumiu tanto como ser imediato quanto como negação imediata, como negação que está afetada por um ser outro. Com isso, o ser ou o ser aí não se manteve como um outro com respeito à essência, e o imediato ainda diferente da essência não é meramente um ser imediato, mas o imediato *em si e para si* nulo; ele é apenas uma *inessência*, a *aparência*. (HEGEL, 2017, p. 38).

Nesse último parágrafo, que expressa a dissolução da perspectiva da relação entre o essencial e o inessencial, há um uso diferente da noção de imediatidade. A essência assume a forma da negatividade absoluta e deixa de se relacionar com o ser como se dele diferisse, de modo que eles não se relacionam mais como imediatidades. Nesse sentido, Hegel pode dizer que o único imediato que ainda difere da essência é em si e para si nulo, o que é contraditório, já que ser nulo significa não ser, ser inválido, não ser possível, mas, ao mesmo tempo, Hegel expressa esse nulo, lhe dá um nome, “aparência”, que será o título da próxima seção. Então, ao mesmo tempo que Hegel afirma a impossibilidade do imediato (porque a essência já não se relaciona com o ser como com um outro) ele afirma a sua existência enquanto o nulo em si e para si. E essa será a transição para um tipo diferente de relação entre ser e essência, uma relação interna, e o novo sentido de imediatidade será consoante a esse novo momento.

Na expressão “o imediato em e para si nulo” já podemos observar um tensionar do modo como a noção de imediatidade vinha sendo empregada até então neste capítulo (o que, por sua vez, como dissemos, estava de acordo com o modo como ela era empregada no início da *Doutrina do Ser*), pois essa expressão, pensamos, ao mesmo tempo em que decreta a nulidade da imediatidade como exterioridade, também reivindica um ser a essa nulidade. De modo que, de acordo com nossa leitura, os sentidos de imediatidade como exterioridade e

como ser se conservam aqui, o que se altera é o sujeito ao qual eles são atribuídos, a saber, a nulidade.

Em outras palavras, se altera o uso da noção de imediatidade, tensionando o seu sentido, quando se a atribui ao não ser, afirmando, assim, um ser (uma imediatidade) do não ser. Nesse sentido é importante pontuar que, no início da *Doutrina do Ser*, a imediatidade não é atribuída diretamente ao nada, mas sim ao puro ser, que se revela como nada. Além disso, a nulidade que aqui se caracteriza como imediata não é, como no caso do puro ser que se revela como nada, inicial, mas sim, resultado, de modo que não é, como a imediatidade do puro ser, indeterminada. Isso já significa uma alteração no modo como a imediatidade era concebida no início do primeiro livro.

B. A aparência

Se na seção anterior, como vimos, a esfera do ser estava sob a forma do inessencial, isto é, de uma determinação simples com uma relação de diferença exterior (imediata) para com o seu outro (a essência), agora o ser assume a forma da aparência.¹³² Sob esta nova forma, o ser não se relaciona mais com a essência como uma exterioridade. Agora a diferença entre ambos é entendida como interior à essência e produzida por ela. Hegel diz: “(...) apenas se pode mostrar que as determinações [da aparência] que a diferenciam da essência são determinações da própria essência (...)” (HEGEL, 2017, p. 40; colchetes nossos).

A relação de diferença exterior da essência para com o ser foi suspensa e agora é entendida como produzida pela essência. Pode-se dizer que a aparência é a parte cancelada do ser: o aspecto falso, inválido, daquela configuração rústica; o lado do ser cuja verdade é a negação. Por essa razão, a aparência é descrita como o não ser do ser, como sua nulidade, como o negativo. Hegel diz: “*O ser é aparência*. O ser da aparência consiste unicamente no

¹³² A relação exterior entre imediatidades que se torna uma unidade com diferenças internas é claramente similar, e pode ser vista como um paralelo, em um nível superior, da passagem da relação entre ser e nada para a unidade do devir no início da *Doutrina do Ser*: “Dentro da esfera do ser, defronte ao ser com o imediato, nasce o não ser igualmente como imediato, e a verdade deles é o devir. Dentro da esfera da essência, confronta-se primeiramente a essência e o inessencial, logo depois a essência e a aparência - o inessencial e a aparência como restos do ser.” (HEGEL, 2017, p. 42). A diferença entre os dois casos, pensamos, é que ser e nada são imediatidades indeterminadas, o que não é o caso do essencial e do inessencial. Isso pode se constatar com a observação de que o sentido de imediatidade na relação entre o essencial e o inessencial é, como vimos, o de exterioridade, o que não é o caso da relação entre ser e nada, uma vez que entre os últimos não há uma relação de determinação.

ser suprassumido do ser, em sua nulidade; ele tem essa nulidade dentro da essência, e fora de sua nulidade, fora da essência, a aparência não é. Ela é o negativo posto como negativo.” (HEGEL, 2017, p. 38). Mas Hegel dá a esse ser que se cancelou a forma de um conceito ativo: aparência.¹³³

A aparência é o negativo que tem um ser, mas em um outro, em sua negação; ela é a não autossubsistência que nela mesma está suprassumida e é nula. Assim, ela é o negativo que regressa para dentro de si, o não autossubsistente como o que é nele mesmo não autossubsistente. Essa *relação consigo* do negativo, ou seja, da não autossubsistência, é sua *imediatidade*; ela é um *outro* do que ele mesmo; ela é determinidade dele frente a si, ou seja, ela é a negação frente ao negativo. Mas a negação frente ao negativo é a negatividade que se relaciona somente consigo, o suprassumir absoluto da própria determinidade. (HEGEL, 2017, p. 41).

Hegel afirma a autossubsistência do não subsistente, a autonomia do negativo em si mesmo, a negação sem referência exterior, que, portanto, tem a si própria como única referência. Essa atribuição de um ser a um negativo sem referência externa, a essa negatividade autorreferencial, é acompanhada por um já referido por nós tensionar no sentido da noção de imediatidade. Na citação acima é possível notar isso. Entendemos que, aqui, a imediatidade é utilizada com um sentido que já possuía na *Doutrina do Ser*, a saber, o de exterioridade (a aparência é a relação de determinidade do negativo frente a si mesmo), mas isso se dá no contexto de dissolução dessa exterioridade. Essa exterioridade se expressa no âmbito da relação do negativo consigo. Essa manutenção do sentido específico da imediatidade em um contexto contraditório com esse sentido pertence ao que chamamos de um tensionar de seu uso.

¹³³ Hegel afirma que há importantes tradições na filosofia que procedem de maneira similar, mesmo sem assumi-lo. Ele alude ao ceticismo e ao kantismo como a dois exemplos de filosofias que, mesmo sem admiti-lo, atribuem conteúdo concreto à aparência. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que eles negam a realidade dela (os céticos não podiam afirmar que o que é chamado de realidade não é mera aparência e Kant questionava a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas), eles a veem como contendo toda a concretude da realidade. Então, na prática, eles continuam operando com a mesma determinação (a da realidade) mas atribuindo-lhe um nome diferente, negativo. “O ceticismo não se permitia dizer ‘é’; o idealismo mais recente não se permitia considerar os conhecimentos como um saber da coisa em si; aquela aparência não devia ter nenhuma base de um ser, a coisa em si não devia entrar nesses conhecimentos. Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo admitia determinações múltiplas de sua aparência, ou antes, sua aparência tinha por conteúdo toda a múltipla riqueza do mundo. De igual maneira o fenômeno do idealismo compreende dentro de si toda a extensão dessas determinidades múltiplas. (...) Pode bem ser, então, que a esse conteúdo não seja subjacente nenhum ser, nenhuma coisa ou coisa em si; ele permanece por si como ele é; ele apenas foi transposto do ser para a aparência, de modo que a aparência, dentro de si mesma, tem aquelas determinações múltiplas (...).” (HEGEL, 2017, p. 39).

(...) a aparência é esse não ser aí *imediato* que é na determinidade do ser, de modo que ele tem ser aí apenas na relação com outro, em seu não ser aí; [ele é] o não autossustentado, que é apenas em sua negação. Resta-lhe, então, apenas a determinidade pura da *imediatez*; ele é enquanto a imediatez *refletida*, isto é, [como imediatez] que é apenas *mediante* sua negação e que, frente à sua *mediação*, nada é senão a determinação vazia da imediatez do não ser aí. (HEGEL, 2017, p. 39).

Então a aparência é definida aqui como não ser aí imediato, isso significa um ser que só é na medida em que não é. É por isso que ela pode ser definida como o não autossustentado, em outras palavras, como o que não subsiste, como ser que não tem um ser, como ser que não é. Se atribuí, então, uma imediatez ao não ser, e isso se justifica pois esse não ser se constitui a partir da relação exterior para com o seu outro (“ele tem ser aí apenas na relação com outro”). Nesse sentido, observamos, portanto, uma preservação do significado da noção de imediatez do início da *Doutrina do Ser*.

Entretanto, a emersão da noção de imediatez refletida significa uma caracterização da imediatez que difere de seu sentido original, na medida em que expressa, ela mesma, a negação da imediatez. A imediatez refletida é a imediatez enquanto negação de si, é o resultado da autonegação da imediatez. Ainda em outras palavras, imediatez refletida é mediação, isto é, resultado de um outro, e não, como vimos que se caracteriza a imediatez originalmente, inicial e estática.

É a imediatez do *não ser* que constitui a aparência; este não ser, porém, não é outra coisa senão a negatividade da essência nela mesma. O ser é não ser dentro da essência. Sua *mulidão* em si é a *natureza negativa da própria essência*. A imediatez ou a indiferença, porém, que esse não ser contém, é o próprio ser em si absoluto da essência. A negatividade da essência é sua igualdade consigo mesma, ou seja, sua simples imediatez e indiferença. O ser conservou-se na essência, na medida em que ela tem essa igualdade consigo mesma em sua negatividade infinita; através disso, a própria essência é o ser. A imediatez, que tem a determinidade na aparência frente à essência, não é, por conseguinte, outra coisa senão a imediatez própria da essência; mas não a imediatez que é, mas sim a imediatez pura e simplesmente mediada ou refletida, a qual é a aparência - o ser não como ser, mas sim apenas como a determinidade do ser, frente à mediação: o ser como momento. (HEGEL, 2017, pp. 40-1).

Como se tornará mais claro à frente, a aparência é um ponto intermediário entre a imediatez exterior da esfera do ser (vigente na relação entre o essencial e o inessencial) e a imediatez da negatividade autorreferida que é um movimento autônomo (cujo lugar próprio é a seção da reflexão). É por isso que podemos ver aqui não um uso completamente

diferente do termo imediatidade mas sim, preferimos dizer, um tensionar da forma antiga desse conceito. Pensamos que a partir deste parágrafo é possível afirmar que, no caso da aparência, a imediatidade refletida não é um conceito de imediatidade completamente novo em comparação com aquele próprio do início da *Doutrina do Ser*. Parte das noções que formam aquele conceito permanecem preservadas aqui. Esse tensionar advém do sujeito ao qual essas noções são atribuídas, e essa atribuição acaba alterando o significado do próprio conceito, transformando imediatidade em mediação. A imediatidade aqui ainda está associada às noções de indiferença (exterioridade) e igualdade consigo, mas essas noções são agora atribuídas à negatividade.¹³⁴

C. A reflexão

O movimento de negatividade autorreferida que, como vimos, começou na seção da aparência, encontra aqui o seu lugar próprio e é apresentado mais claramente e com mais ênfase. Então podemos dizer em termos gerais que (1) O essencial e o inessencial descreve uma relação imediata (exterior) entre determinações simples e vazias; (2) A aparência é uma reivindicação da subsistência do negativo em si como uma imediatidade e (3) A reflexão descreve as relações internas que passam a surgir dessa autorreferência da negação,¹³⁵ ou seja, descreve a negação como um movimento ativo produtor de determinações. Esse movimento é, ele mesmo, caracterizado como imediato.

A essência é reflexão; o movimento do devir e do passar que permanece dentro de si mesmo (...). O movimento reflexionante (...) é o outro enquanto a *negação em si*, que tem um ser somente como negação que se relaciona consigo. (...) Essa igualdade consigo, ou seja, *imediatidade*, não é, por conseguinte, *um primeiro*, a partir do qual se inicia e que passaria para sua negação, nem esse é um substrato que é, o qual se moveria através da reflexão; mas a imediatidade é somente esse próprio movimento. (HEGEL, 2017, p. 43).

¹³⁴ Alguns parágrafos adiante, ainda no interior da mesma seção, Hegel dirá: “Essa negatividade que é idêntica à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade, é a *essência*.” (HEGEL, 2017, p. 42).

¹³⁵ “(...) para a aparência que foi para dentro de si e que, com isto, tornou-se estranha a sua imediatidade, temos a palavra de língua estrangeira, a *reflexão*.” (HEGEL, 2017, p. 42).

Nessa nova seção, portanto, a imediatidade descreve a negatividade como um movimento sem substrato, um movimento negativo em si mesmo. E isso acabará por mostrar-se mais radical que o tensionar que vimos dar-se na aparência, onde o negativo em si mesmo já havia sido posto como imediatidade, mas, naquele caso, ainda como determinidade (ainda que superada a partir de si mesma). Aqui a imediatidade é caracterizada como igualdade consigo, que, entretanto, se desenvolve em movimento, em um automovimento cujo agente é a própria negação. Ou seja, a partir do significado, também presente no início da *Doutrina do Ser*, de imediatidade como igualdade consigo, se avança na direção de uma concepção de imediatidade como movimento ativo da negatividade. Hegel se preocupa por diferenciar de maneira direta essa nova imediatidade da imediatidade do ser, quando diz que essa imediatidade não é um primeiro do qual se inicia, do qual se passa a sua negação, ela é a própria negação como sujeito de movimento.

1. A reflexão ponente

Aqui encontramos a descrição da relação conflituosa e de implicação mútua entre a reflexão como pôr e como pressupor. Essa oscilação também traz consigo uma transformação na noção de imediatidade. A reflexão ponente é imediatidade como um movimento de retorno. Podemos dizer que é um movimento puro, pois ocorre sem qualquer referência a um outro: é um retornar que não retorna desde outro nem na direção de outro, é apenas o próprio movimento de retornar. Tal movimento, neste contexto, é chamado de imediatidade. Nas palavras de Hegel: “Ela [a reflexão] é *pôr*, na medida em que é a imediatidade enquanto um retornar; não está presente, pois, outro algum, nem um outro do qual ela retornaria, nem um outro para o qual ela retornaria; ela é, portanto, apenas como retornar.” (HEGEL, 2017, p. 45; colchetes nossos).

Mas então esse movimento se revela como suspendendo-se a si mesmo enquanto retorno e enquanto negação (é negatividade que se nega), e como contendo em si a suspensão de seu outro (uma referência externa, o ponto de chegada e de saída do movimento de retorno). O movimento reflexivo de retorno revela que a reflexão ponente oculta em sua constituição um outro suspenso e isso significa a revelação de uma pressuposição escondida

em relação à qual esse movimento de retorno acontece. A apreensão desse pressuposto escondido naquele movimento puro da reflexão ponente se chama reflexão pressuponente.

Mas além disso, essa imediatidade [enquanto um retornar] é negação suprasumida e o retorno do suprasumido para dentro de si. A reflexão, como suprasumir do negativo, é suprasumir de *seu outro*, da imediatidade. Na medida em que ela, portanto, é a imediatidade como um retornar, um juntar-se do negativo consigo mesmo, ela é igualmente negação do negativo enquanto negativo. Assim, ela é *pressupor*. (...) a reflexão é o suprasumir do negativo de si mesmo, ela é juntar-se consigo; ela suprasume, portanto, seu pôr e na medida em que ela é o suprasumir do pôr em seu pôr, ela é *pressupor*. (...) A imediatidade surge em geral apenas como retorno e é aquele negativo que é a aparência do início, que é negado pelo retorno. O retorno da essência é, por conseguinte, seu repelir-se de si mesma. Ou seja, a reflexão dentro de si é especialmente o *pressupor* daquilo a partir do qual ela é o retorno. (HEGEL, 2017, p. 45; colchetes nossos).

Essa citação também ilustra a relação da dialética entre pôr e pressupor e o problema do início. Como consta no parágrafo citado, a reflexão ponente também significa a negação do início. Em outras palavras, a imediatidade como movimento de retorno puro, também significa a negação da imediatidade da *Doutrina do Ser*. A negatividade do movimento de retorno é a compreensão do início como uma aparência. Nesse sentido, a suspensão dessa perspectiva, que é a reflexão pressuponente, também significa a suspensão da negação dessa imediatidade inicial. Em outras palavras, com a reflexão pressuponente temos a perspectiva de acordo com a qual o início não é uma aparência, mas sim, uma pressuposição genuína. Em consonância com isso, interpretamos que a reflexão pressuponente também retoma uma concepção de imediatidade empregada no início da *Doutrina do Ser*, isto é, a de uma exterioridade independente. Hegel diz: “A reflexão, portanto, *encontra diante* dela um imediato, além do qual ela vai e a partir do qual ela é o retorno. Mas esse retorno é somente o *pressupor* do que foi encontrado.” (HEGEL, 2017, p. 45).

Reflexão ponente e pressuponente se situarão em uma configuração que Hegel chama de “*contrachoque* absoluto dentro de si mesmo”, porque “a reflexão *ponente* é *pressuponente*, mas, enquanto reflexão *pressuponente*, é pura e simplesmente reflexão *ponente*.” (HEGEL, 2017, p. 46), e essa disputa também é uma disputa entre dois modos de entender o que é a imediatidade.

2. A reflexão exterior

A disputa exaustiva entre reflexão ponente e pressuponente, a qual, como vimos, pode ser vista como uma disputa entre a procedência ou não de uma imediatidade independente que funciona como uma referência e pressuposição para a reflexão, ainda está presente nesta seção e assume a forma de uma divisão com dois lados exteriores um ao outro. Hegel chega a comparar a oposição entre essas duas perspectivas com um silogismo com dois termos opostos, os quais seriam o imediato e a reflexão dentro de si. Em outras palavras, os termos opostos seriam: a perspectiva para a qual há uma imediatidade independente da reflexão; e a perspectiva para a qual essa imediatidade independente é ela mesma resultado do movimento reflexivo. Esse silogismo teria um termo médio, o imediato determinado, que seria constituído por duas partes opostas, o lado da imediatidade e o lado da determinação (isto é, o lado negativo e mediador).

Nessa determinação, ela está duplicada, uma vez enquanto pressuposto ou reflexão dentro de si, que é o imediato. Outra vez, ela é enquanto reflexão que se relaciona negativamente consigo (...).

Essa reflexão exterior é o silogismo no qual estão os dois extremos, o imediato e a reflexão dentro de si; o termo médio do mesmo é a relação de ambos, o imediato determinado, de modo que uma parte do mesmo, a imediatidade, compete somente a um extremo, a outra parte, a determinidade ou a negação, somente ao outro extremo. (HEGEL, 2017, pp. 46-7).¹³⁶

A maneira de situar ambas as perspectivas como sendo exteriores uma à outra como dois extremos independentes é o ponto de vista da reflexão pressuponente, pois é a compreensão de que reflexão e imediatidade são exteriormente diferentes uma à outra. Então, o problema quanto à existência ou não de uma imediatidade independente da reflexão, que, como vimos, é o mesmo problema do início lógico, também é questão quanto à validade e conservação da perspectiva da reflexão exterior. Nós entendemos que, novamente, a resposta de Hegel a essa questão é dupla. Por um lado, a reflexão exterior se revela como insuficiente, e a exterioridade entre imediatidade e reflexão é suspensa¹³⁷, mas por outro lado, o modo

¹³⁶ É interessante observar que o lado da pressuposição neste ponto já é referido não como algo puramente exterior e simples, mas como uma imediatidade com uma aparência de ser exterior e simples que é um ato da reflexão, como o movimento da reflexão de ir para dentro de si.

¹³⁷ “(...) está suprassumida a exterioridade da reflexão frente ao imediato; seu pôr que nega a si mesmo é o juntar-se dela com seu negativo, com o imediato, e esse juntar-se é a própria imediatidade essencial.” (HEGEL, 2017, p. 47). Então a imediatidade que supostamente é exterior à reflexão na verdade é um ato de autonegação da

como Hegel se expressa dá a entender que a suspensão da exterioridade pelo processo de mediação não é definitivo. Hegel diz: “(...) está presente que a reflexão exterior não é exterior, mas sim, de igual modo, reflexão imanente da própria imediatidade (...)” (HEGEL, 2017, pp. 47-8). A sutil expressão “de igual modo” (*ebensosehr*), na nossa visão, indica que a suspensão da reflexão exterior não é absoluta, mas parcial.

Hegel dá como exemplo de reflexão exterior o modo como Kant entende o que ele chama de faculdade de julgar reflexionante, que seria a procura de um universal (uma regra, um princípio, uma lei) para um particular dado (um imediato). Esse modo de proceder é contraposto por Kant ao que o filósofo chama de faculdade de julgar determinante, que seria o ato de subsumir um particular a um universal dado. Hegel considera a faculdade de julgar reflexionante de Kant um exemplo da reflexão exterior na medida em que ela implica a compreensão da imediatidade como algo dado e a conexão dela com o universal se mostra inevitavelmente artificial, já que é uma conexão de duas realidades exteriormente diferentes. Uma maneira alternativa de conceber o mesmo processo seria o que Hegel chama de reflexão absoluta, que é a perspectiva que considera o universal ao qual a reflexão chega como a essência da imediatidade inicial, e não como um outro desvinculado dela. A reflexão absoluta, dirá Hegel, está implícita na reflexão exterior e, nesse sentido, deriva dela.

Kant contrapõe a *faculdade de julgar reflexionante* à faculdade de julgar determinante (*Crítica da faculdade de julgar*, Introdução, [A], p. XXIII^s). Ele define a faculdade de julgar em geral como a faculdade de *pensar o particular como contido sob o universal*. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) *está dado*, então a faculdade de julgar que subsume o particular sob o universal é *determinante*. Mas se está dado apenas o particular, *para o qual ela deve descobrir o universal*, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*.

(...) Aquela reflexão à qual Kant atribui a procura do universal para o particular dado é, como fica claro, igualmente apenas a reflexão *exterior* que se relaciona com o imediato como com um dado. Mas nisso está contido também o conceito da reflexão absoluta, pois o universal, o princípio ou a regra e lei, para o que ela progride em seu determinar, vale como a essência daquele imediato do qual se inicia (...), portanto, aquilo que a reflexão faz nele e as determinações que dela provém não valem como algo externo àquele imediato, mas sim como seu ser autêntico. (HEGEL, 2017, pp. 48-9).

reflexão, e a revelação disso é a suspensão da exterioridade entre imediatidade e reflexão e a concepção da imediatidade como a unidade total da essência.

3. A reflexão determinante

Enquanto unidade de reflexão ponente e reflexão exterior, a reflexão determinante é, como o nome indica, o momento em que a reflexão passa a determinar, o momento em que a reflexão se torna capaz de produzir algo diferente de si, uma determinação. Essa determinação é diferente da determinação da esfera do ser, que era uma simplicidade determinada por meio da relação negativa com um outro exterior.¹³⁸ Uma determinação da reflexão não é fundada na relação com um outro exterior, mas é produzida por meio da igualdade do negativo consigo mesmo. Em outras palavras, a relação do negativo consigo começa a produzir conteúdo, mas de modo que, neste caso, a diferença que produz determinações não é exterior, mas interior. Mesmo que a determinação de reflexão seja um ir da reflexão para fora de si mesma,¹³⁹ esse ir para fora de si mesma, de certo modo, permanece vinculado à reflexão que o produziu.

A determinação de reflexão é diferente da determinidade do ser, da qualidade; esta é relação imediata com outro em geral; também o ser posto é relação com outro, mas com o ser refletido dentro de si. (...) A determinação de reflexão (...) tem por (...) fundamento o ser refletido dentro de si mesmo. O ser posto se fixa até tornar-se determinação, justamente porque a reflexão é a igualdade consigo mesma dentro de seu ser negado; seu ser negado, por conseguinte, é, ele mesmo, reflexão dentro de si. A determinação não subsiste aqui através do ser, mas através de sua igualdade consigo. (HEGEL, 2017, pp. 50-1).

Tanto a reflexão ponente quanto a exterior não podem produzir determinações de reflexão. A reflexão ponente não determina na medida em que não põe uma determinação no lugar de um outro de si, e o ser posto (*Gesetzsein*) produzido pela reflexão ponente não se desprende do movimento que o produziu.¹⁴⁰ A reflexão exterior sozinha não pode gerar determinações de reflexão, devido à distância insuperável que coloca entre a imediatidade posta e a reflexão.

A reflexão exterior, que se torna determinante, põe um outro, mas a essência, no lugar do ser suprassumido; o pôr não põe sua determinação no lugar de um outro; ele não tem pressuposição alguma. Por causa disso, porém, ele não é a reflexão

¹³⁸ Nesse sentido, Hegel afirma que as determinações da reflexão aparecem como autossubsistentes e independentes umas das outras. “*Em virtude dessa reflexão dentro de si*, as determinações de reflexão aparecem como *essencialidades* livres, que pairam no vazio sem atração ou repulsão entre si.” (HEGEL, 2017, p. 51).

¹³⁹ “(...) a *reflexão determinante* é a reflexão que veio para fora de si (...)” (HEGEL, 2017, p. 51).

¹⁴⁰ “O *posto* é, por conseguinte, um *outro*, mas de modo que a igualdade da reflexão consigo está pura e simplesmente conservada (...)” (HEGEL, 2017, p. 50).

plenamente realizada, determinante; a determinação que ele põe é *apenas* um posto (...), ele possui uma relação absoluta com o retorno para dentro de si (...). (HEGEL, 2017, pp. 49-50).

Então, o ser posto só se torna uma determinação da reflexão através de sua unidade com a reflexão exterior. Nessa unidade, a negação, a força negativa que o ser posto é, é posta pela reflexão exterior sob a forma de uma pressuposição, um exterior que, ao mesmo tempo, devido à presença da reflexão ponente, não é absolutamente desprendida do movimento reflexivo.¹⁴¹ Assim, de acordo com a sua formação nessa unidade, a determinação de reflexão é constituída por duas partes diferentes, a primeira delas, o ser posto, é a parte propriamente negativa, isto é, determinação, enquanto que a outra parte, reflexão imanente¹⁴², é que mantém a determinação no interior da reflexão. A partir deste novo quadro podemos dizer que a reflexão imanente é o que diferencia a determinação de reflexão da determinação da esfera do ser, a qual, como dissemos acima, é uma exterioridade. Nas palavras de Hegel:

Na medida em que, agora, a determinação de reflexão é tanto relação refletida dentro de si mesma quanto ser posto, sua natureza fica imediatamente mais clara a partir disso. Enquanto ser posto, de fato, ela é a negação como tal, um não ser frente a um outro (...). Mas, enquanto relação consigo, ela é refletida dentro de si. (HEGEL, 2017, p. 52).

Concluimos a análise desta seção entendendo que em todo esse processo a reflexão se mostrou uma arena de disputa entre duas forças diferentes. Essas duas forças disputantes no interior da reflexão também se mostraram como duas noções diferentes de imediatidade. A primeira delas é a compreensão de uma dependência exterior e um diálogo com uma exterioridade, e a segunda é o movimento autônomo da negação em si mesma (e de si mesma). Na seção da reflexão ponente essas duas noções de imediatidade se manifestaram no conflito entre pôr e pressupor; na reflexão exterior as diferentes forças foram colocadas como se fossem externas uma à outra, e na reflexão determinante ambas são reunidas de modo a juntas configurarem uma reflexão que, ao mesmo tempo em que vai além de si mesma, permanece no mesmo movimento de autonegação que ela é.

¹⁴¹ “O ser posto ainda não é determinação de reflexão (...). Mas o pôr está agora em unidade com a reflexão exterior; dentro dessa unidade, a reflexão exterior é um pressuposto absoluto, quer dizer, o repelir de si mesma da reflexão, ou seja, o pôr da determinidade *como pôr dela mesma*. (...) Assim, o ser posto é *determinação de reflexão*.” (HEGEL, 2017, p. 50).

¹⁴² A expressão em alemão, na verdade, é *Reflexion in sich*.

- **Reformulação da questão e considerações conclusivas**

A questão que esta investigação pretendeu abordar pode ser sintetizada da seguinte maneira: a imediatidade do início da *Doutrina do Ser* se mantém vigente e atuante mesmo com a sua mediação na lógica da reflexão, ou ela se revela como mera aparência de tal imediatidade na medida em que se revela como posta pela reflexão? Não há, portanto, entre as posições apresentadas, questionamento quanto à mediação da imediatidade inicial, a divergência é sobre se essa mediação altera a natureza do próprio início. Ele é constitutivamente mediado ou a sua mediação diz respeito a um momento posterior do percurso que não interfere sobre o início propriamente dito? A alteração de sentido da noção de imediatidade que se observa no início da *Doutrina da Essência* deve afetar diretamente a análise do início da *Lógica*? Houlgate tem razão ao afirmar que a imediatidade do início lógico é imune à circularidade mediadora da ciência, ou Henrich está certo ao defender que, do ponto de vista científico, a imediatidade do início deve ser entendida, de saída, como posta pela reflexão? Essa questão é um caso concreto em que se manifesta uma questão mais ampla sobre a lógica hegeliana, a saber: há ou não na *Ciência da Lógica* a manutenção da presença de um elemento não mediado?

A análise dos textos de Hegel nos permitiu constatar uma alteração clara no uso da noção de imediatidade no início da lógica da essência em comparação com o seu uso no início da lógica do ser. A imediatidade deixa de caracterizar aquilo que é inicial, indeterminado, não elaborado pelo pensamento e, no caso de determinações, aquilo que é exterior, e passa a caracterizar a autossubsistência do negativo e o movimento da reflexão enquanto tal. Passa-se, então, de uma concepção estática à caracterização de um movimento por meio do uso da mesma noção. Entendemos que essa diferença entre as duas noções de imediatidade é abordada de maneira direta na lógica da reflexão, na dialética entre pôr e pressupor, e se solidifica na separação entre reflexão absoluta e reflexão externa. Pensamos que essa parte da *Lógica* pode ser lida como uma arena de batalha entre essas duas noções, a saber: a de imediatidade simples e inicial que se coloca como um pressuposto para o pensamento e a de imediatidade como autorrelação do negativo, isto é, como movimento da razão que incorpora o imediato.

O culminar desse conflito na reflexão determinante, isto é, em uma reflexão que, a partir de seu automovimento, produz um imediato exterior que se lhe contrapõe ao mesmo tempo em que continua vinculado a ele, parece nos sugerir, no âmbito restringido da análise

do primeiro capítulo da *Doutrina do Ser* e do primeiro capítulo da *Doutrina da Essência*¹⁴³, a conveniência de uma resposta conciliadora à pergunta. Entendemos que a reflexão determinante revela que a disputa entre as duas concepções de imediatidade é estruturada nos termos de uma dicotomia em que os dois lados se mostram parciais. Assim, na última seção da lógica da reflexão se percebe que, do mesmo modo que não se constata razoável afirmar a permanência intocada da imediatidade inicial para além de sua mediação por parte da reflexão, tampouco parece correta a posição que considera que a imediatidade inicial se dilui completamente em uma aparência posta pelo que dela emerge. Pois na reflexão determinante se constata a presença de uma imediatidade exterior ao movimento autorrelativo da reflexão (nomeadamente, a determinação de reflexão), entretanto, ela, enquanto produto da reflexão, conserva em sua constituição a conexão com a mesma. Se consideramos que a imediatidade exterior ao pensamento presente na reflexão determinante se refere ao início lógico, então parecemos autorizados a dizer que a imediatidade do início lógico se mantém presente, como algo exterior ao pensamento, mesmo no momento de sua mediação por parte da reflexão. Por outro lado, ela mesma se transforma nesse processo, e não corresponde mais àquela imediatidade inicial, pois agora tem, em si mesma, a marca indelével da mediação reflexiva.

Essa observação, evidentemente, está longe de ser suficiente para demonstrar uma posição sobre a natureza do início da *Lógica*. Na medida em que ter como objeto o início lógico significa ter como objeto, potencialmente, no mínimo, a totalidade da *Ciência da Lógica*, talvez sequer seja possível demonstrar uma posição sobre a sua natureza. Aqui não pode nos caber mais, portanto, que propor uma modesta contribuição a esse debate sugerindo, a partir da análise da noção de imediatidade na lógica da reflexão, que não convém atribuir ao início lógico a caracterização dura de uma imediatidade não mediada, como tampouco parece promissor pretender anulá-lo enquanto início efetivo transformando-o em mera aparência. No primeiro caso, advém, por exemplo, o problema da desconexão do início lógico em relação ao restante do desenvolvimento, já o segundo caso traz consigo a dificuldade de explicar todos os momentos na ciência lógica em que advém uma imediatidade não mediada. Parece ser o mais promissor, portanto, compreender o início lógico como contendo, ele mesmo, o momento de sua mediação e de sua imediatidade, coisa que, aliás, como vimos, Hegel afirma ser o caso de todas as proposições científicas.

¹⁴³ Reconhecer a ressonância da questão mais ampla (quanto a se há ou não lugar para o imediato na *Lógica* de Hegel) na pergunta específica (quanto à interferência ou não da mediação reflexiva da imediatidade sobre o início imediato) não significa pretender, com a tentativa de resposta à questão mais específica, dar conta da questão mais ampla.

- Bibliografia

(I) Primária:

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução para o português de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da Lógica: O Ser: Edição de 1812*. Tradução para o português de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

_____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução para o português de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Werke 5. Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik, Zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Volume I – A Ciência da Lógica*. Tradução ao português de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução para o português de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução para o português de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. – 9ª ed – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

(II) Secundária:

ASMUTH, Christoph. *Hegel und der Anfang der Wissenschaft*. In: ASMUTH, Christoph; GLAUNER, Friedrich and MOJSISCH Burkhard. *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grönder Publishing Company, 1998.

BOURGEOIS, Bernard. *Etudes hégéliennes: Raison et décision*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

_____. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Em: HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Volume I – A Ciência da Lógica*. Tradução para o português de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Pp.: 373-443.

FEIGL, Herbert. *The 'Mental' and the 'Physical': The essay and a postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967, pp. 141-2.

FULDA, Hans Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. – zweite Auflage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

GIEDYMIN, Jerzy. *The Paradox of Meaning Variance*. Em: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1970), pp. 257-268.

GONÇALVES, Márcia. *Do preconceito ao conceito da Lógica de Hegel*. Em: GONÇALVES, Márcia, C.F. (Org.) *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo, Editora Barcarolla: 2014. Pp.: 9-33.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext : Mit einem Nachwort zur Neuauflage*. Berlin: Suhrkamp, 2010.

HENRICH, Dieter. *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*. Em: HENRICH, Dieter. *Die Wissenschaft der Logik und der Logik der Reflexion: Hegel-Tage Chantilly 1971*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2016.

HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Tradução para o espanhol de Jorge Aurelio Diaz A. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

HOULGATE, Stephen. *Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic*. In: HOULGATE, Stephen e BAUR, Michael (Eds.) *A Companion to Hegel*. Oxford; Malden; Chichester, Wiley-Blackwell: 2011.

HOULGATE, Stephen. *The opening of Hegel's Logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University Press, 2006.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics: A Study of the Doctrine of Essence*. Tradução para o inglês de Nicole J. Simek. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MÜLLER, Marcos Lutz. *A negatividade do começo absoluto*. Em: GONÇALVES, Márcia, C.F. (Org.) *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo, Editora Barcarolla: 2014. p. 61-89.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

PINKARD, Terry. *Hegel: A Biography*. Cambridge, United Kingdom. Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SCHWARTZ, Dalmiro Lara. *Início e circularidade na Ciência da Lógica de Hegel*. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, v. 18, p. 67-90, 2021. Disponível em: < <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/451/357> >. Acesso em: 28/06/2022.

THEUNISSEN, Michael. *Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética*. Tradução para o português de Bruno Höfig e Leonardo André Paes Müller. Cadernos de Filosofia Alemã, São Paulo, v.24; n.1, pp. 183-196, 2019.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

SILVA, Manuel Moreira de. *Observações editoriais*. Em: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: O Ser: Edição de 1812*. Tradução para o português de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2021. pp. 277-301.

WINFIELD, Richard Dien. *Hegel's Science of Logic: A critical rethinking in Thirty Lectures*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.