

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA

A ESTRUTURA LÓGICA DO RECONHECIMENTO NA *CIÊNCIA DA*
***LÓGICA* DE HEGEL**

PORTO ALEGRE
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA

A ESTRUTURA LÓGICA DO RECONHECIMENTO NA *CIÊNCIA DA*
LÓGICA DE HEGEL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Orientador: PROF. DR. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

PORTO ALEGRE
2012

A Aline Patrícia Araújo Mucarbel de Menezes Costa.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Pinheiro Pertille pela orientação no trabalho de tese que sempre com extrema paciência e profunda honestidade intelectual guiou-me pelas árduas veredas do hegelianismo me ensinando como o *mestre* transforma-se *em amigo*.

Ao Prof. Dr. Denis Lerrer Rosenfield, verdadeiro *Scholar*, pela solicitude, apoio e fecundos diálogos sobre Hegel e a filosofia.

Ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco pela amizade e camaradagem em minhas estadas gauchescas no RS, através de seu fraternal apoio e de suas sempre precisas colocações sobre o sistema hegeliano.

Ao Prof. Dr. Nelson Boeira pelas certas colocações e críticas ao trabalho quando da qualificação da Tese.

Ao Prof. Dr. Christian Gerhart Iber pela sua generosidade em participar da defesa de Tese.

Ao Prof. Dr. Alfredo Moraes de Oliveira por haver me iniciado nos estudos sobre Hegel lá nos idos do século passado.

Ao amigo, Prof. Dr. Paulo Gaspar de Meneses SJ, a quem as palavras expressam sempre menos do que deveriam.

A minha família, Aline Patrícia A. M. Menezes Costa, amor de todos os momentos, por compreender e apoiar as difíceis exigências da atividade intelectual.

Aos meus pais, Airton e Cibele, irmãos, Murilo e Dirce, e amigos sem os quais este trabalho seria impensável.

Ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFRGS e a CAPES pelos diversos apoios institucionais concedidos.

Aos amigos Capuchinhos da Fraternidade São Lourenço Brídisi que sempre me acolheram em POA, fazendo com que o paralelo 30 fosse quase uma extensão do paralelo 8.

RESUMO

A tradição de estudos hegelianos assumiu nos últimos decênios uma grande importância, tanto em referência a ampliação numérica dos trabalhos dedicados ao hegelianismo como em relação ao *modus operandi* de tematização e explicitação dos problemas e reflexões que lhe são oriundos. Dentro deste contexto de *Renaissance* da filosofia hegeliana, o problema do reconhecimento emerge como de importância capital na *Hegel-Forschung*. Todavia, a par deste novo interesse sobre o reconhecimento são raros os trabalhos que se propõem a enfrentar o tema reconhecimento desde a sua matriz lógica. O presente trabalho de pesquisa se propõe estabelecer a reconstrução da estrutura lógica do *reconhecimento*, exprimindo os seus níveis a partir da *Wissenschaft der Logik*. A presente tese de caráter hermenêutico-bibliográfico se configura para a consecução de tal objetivo, dividindo internamente o trabalho em cinco capítulos. O primeiro capítulo se destina a situar o estado da arte nas pesquisas sobre o reconhecimento na filosofia contemporânea. O segundo capítulo constitui o primeiro nível do reconhecimento e apresenta a lógica operando como um denominador transitivo. O terceiro capítulo estabelece o segundo nível da estrutura lógica do reconhecimento e reconstitui as condições de interação subjetiva, a alteridade (*Andersheit*) como se explicitando por dois modos próprios: por *referência* (*Beziehung*) e por *relação* (*Verhältnis*). O quarto capítulo apresenta o terceiro estágio lógico do reconhecimento pela explicitação da subjetividade e os modos de relação da subjetividade a partir de seus metaníveis semântico-pragmáticos do: universal, particular e singular. Num segundo momento, o quarto capítulo expõe como a subjetividade se compreende enquanto dimensão teórica: como conhecer, e em sua dimensão prática como querer. Por fim, o quinto capítulo, expõe como os três metaníveis lógicos do reconhecimento, os quais seguem do conhecer (*Kennen*) ao reconhecer (*Anerkennen*), se fazem explicitar no processo histórico pelo recurso a *Fenomenologia do Espírito* em seu capítulo IV. O quinto capítulo objetiva ainda demonstrar que é possível reconstruir uma estrutura lógica sem subordinar os fatos à teoria. Espera-se por tanto, a título de conclusão, que mediante a explicitação e reconstrução lógica dos níveis da transitividade, da alteridade relacional, e da subjetividade enquanto unidade no sujeito entre o eu teórico e prático, se faça exprimir a estrutura lógica subjacente ao reconhecimento.

Palavras chaves: Reconhecimento (*Anerkennung*), Lógica (*Logik*), Especulativo (*Spekulativ*), Liberdade (*Freiheit*) e Subjetividade (*Subjektivität*)

ABSTRACT

During the last decades, the tradition of studies of Hegel has assumed great importance, as much referring to the amount of work dedicated to his philosophy as to the mode of operation of focusing and explaining the problems and reflections raised by him. In this context of the revival of Hegel's philosophy, the problem of recognition emerges as of capital importance in the research about Hegel. However, in the context of this new interest about recognition, studies that go about pursuing the theme of recognition until its logical matrix are rare. The present study aims at establishing a reconstruction of the logical structure of *recognition*, expressing its levels starting from the *Wissenschaft der Logik*. The present theses of hermeneutic-bibliographic character is conceived to reach this aim, internally dividing the work in 05 (five) chapters. The first chapter aims at showing the state of research in the studies of recognition in contemporary philosophy. The second constitutes the first level of recognition and presents logic working as transitive denominator. The third chapter establishes the second level of the logical structure of recognition and reconstitutes the conditions of subjective interaction, the otherness (Andersheit) as being made explicit by two proper modes: by *reference* (Beziehung) and *relationship* (Verhältnis). The fourth chapter presents the third logical stage of recognition by making explicit the subjectivity and the mode of relationship of subjectivity starting from its semantic-pragmatic metalevels: the universal, the particular and the singular. In a second moment, the fourth chapter exposes how subjectivity is to be understood in its theoretic dimension as knowledge, and in its practical dimension as wish. Lastly, the fifth chapter shows how the three logical metalevels of recognition, which proceed from knowledge (Kennen) to recognition (Anerkennen), are made explicit in the historical process by the tool of the *Phenomenology of Spirit* in its fourth chapter. The fifth chapter also aims at showing that it is possible to reconstruct a logical structure without subordinating fact to theory. It is hoped, however, in terms of a conclusion, that in the face of a logical attempt at making explicit and reconstructing the levels of transitivity, of relational otherness and the subjectivity in terms of unity of subject between the theoretical and the practical I, the logical structure subjacent to recognition can be made to express itself.

Keywords: Recognition (Anerkennung), Logic (Logik), Speculative (Spekulativ), Liberty (Freiheit) and Subjectivity (Subjektivität).

ZUSAMMENFASSUNG

Die Tradierung von Studien über Hegel hat in den letzten Jahrzehnten sehr an Bedeutung gewonnen, und zwar sowohl was die zahlenmäßige Zunahme der Hegel gewidmeten Werke angeht, als auch im Hinblick auf den modus operandi der Theamatisierung und Präzisierung der Probleme und Reflexionen, die sich aus seinem Werk ergeben. In diesem Kontext der *Renaissance* der hegelschen Philosophie erscheint das Problem der Anerkennung als eines der wichtigsten der Hegelforschung. Freilich sind im Rahmen dieses neuen Interesses an der Anerkennung die Arbeiten selten, die darauf abzielen, das Thema Anerkennung von seiner logischen Wurzel her aufzugreifen. Die vorliegende Forschungsarbeit hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die Rekonstruktion der logischen Struktur der Anerkennung herauszuarbeiten, wobei sie ihre Stufen anhand der *Wissenschaft der Logik* ausdrücken wird. Die vorliegende These von hermeneutisch-bibliografischem Charakter ist darauf angelegt, dieses Ziel zu erreichen, was sie in einer in 05 (fünf) Kapitel aufgeteilten Struktur unternimmt. Die Aufgabe des ersten Kapitels ist es, den Forschungsstand über die Anerkennung in der zeitgenössischen Philosophie herauszuarbeiten. Das zweite Kapitel konstituiert die erste Schicht der Anerkennung und zeigt, wie die Logik als transitiver Nenner arbeitet. Das dritte Kapitel etabliert die zweite Schicht der logischen Struktur der Anerkennung und rekonstruiert die Konditionen der subjektiven Interaktion, die Andersheit als würde sie durch zwei ihr eigene Modi ausgedrückt: durch *Beziehung* und durch *Verhältnis*. Das vierte Kapitel stellt die dritte logische Schicht der Anerkennung vor durch die Präzisierung der Subjektivität und die Arten der Relation der Subjektivität, ausgehend von ihren semantisch-pragmatischen meta-Niveaus des Universellen, Partikulären und Singulären. In einer zweiten Argumentation stellt das vierte Kapitel dar, wie die Subjektivität in ihrer theoretischen Dimension als Wissen und in ihrer praktischen Dimension als Wollen zu verstehen ist. Das fünfte Kapitel schließlich stellt dar, wie die drei logischen Metaebenen der Erkenntnis, die sich aus dem Kennen und Anerkennen ergeben, im historischen Prozess erkennbar werden durch das Mittel der *Phänomenologie des Geistes* in seinem 4. Kapitel. Das fünfte Kapitel will auch zeigen, daß es möglich ist, eine logische Struktur zu rekonstruieren, ohne die Fakten der Theorie zu unterwerfen. Wir erwarten deshalb als Schlussfolgerung, daß angesichts der logischen Erklärung und Rekonstruktion der Schichten der Transitivität, des relationalen Andersseins und der Subjektivität in Bezug auf die Einheit des Subjekts zwischen dem theoretischen und praktischen Ich, die die Anerkennung betreffende logische Struktur sich zeigen wird.

Schlüsselwörter: Anerkennung, Logik, spekulativ, Freiheit und Subjektivität.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE G.W.F. HEGEL

- TJ = *Theologische Jugendschriften*
GW = *Glauben und Wissen*
JR = *Jeaner Realphilosophie*
WL = *Wissenschaft der Logik*
CdL = *Ciência da Lógica* (tradução parcial em português)
Enz = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*
ECF = *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (tradução integral em português)
PhG = *Fenomenologia do Espírito*
FdE = *Fenomenologia do Espírito* (tradução integral em português)

Salvo indicação diversa, as obras são citadas segundo a edição alemão *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main), segundo o seguinte padrão: sigla do título da obra, volume da edição *Werke*, página e entre parênteses a referência as correspondentes edições em outras línguas, especialmente em português. Exemplo: *WL*, v. 5, p. 16, indica a *Ciência da Lógica*, o volume 5 no qual ela se encontra na edição *Werke* e a página na edição alemã.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. AS CONCEPÇÕES DE RECONHECIMENTO PÓS-HEGELIANAS	16
1.1. Os limites das leituras atuais em torno do <i>reconhecimento</i>	18
1.2. Os modos de recepção da <i>Teoria do Reconhecimento</i> hegeliana.....	22
1.2.1. O predomínio do <i>Espírito</i> sobre a <i>Letra</i> : a recepção prática do reconhecimento.....	22
1.2.2. O predomínio da <i>Letra</i> sobre o <i>Espírito</i> : a recepção metafísica do reconhecimento.....	51
1.3. À guisa de síntese: <i>a teoria do reconhecimento hoje</i>	73
2. A LÓGICA DA TRANSITIVIDADE	79
2.1. Introdução ao problema da transitividade.....	79
2.2. O Começo e a <i>Alteridade</i> : uma relação possível?.....	81
2.3. A conformação do Ser e o inquieto transitar ao Outro.....	87
2.4. A estrutura matriz e categorial do Ser.....	91
2.5. As estruturas motoras do Ser: O Ser como qualidade.....	93
2.5.1. <i>O Ser</i> - Movimento do Ser ao Nada e a gênese da indicernibilidade do outro no <i>Vir-a-ser</i>	93
2.5.2. <i>O Ser-ai</i> - <i>A constituição qualitativa do Outro</i>	107
2.5.3. <i>O Ser-para-si</i> - <i>A relação negativa com o outro como consigo mesmo</i>	118
2.6. A estrutura da lógica da Transitividade.....	125
3. A LÓGICA DA ESSÊNCIA E A DIMENSÃO REFLEXIVA DA ALTERIDADE	129
3.1. Delimitação da estrutura lógico-reflexiva da Alteridade.....	129
3.2. Da lógica da transitividade à lógica da alteridade.....	130
3.3. Uma introdução à Lógica da essência.....	135
3.4. As essencialidades: os signos imediatos da alteridade.....	147
3.5. O primeiro nível da lógica da alteridade: a alteridade referente.....	151
3.5.1. O primeiro signo da alteridade: A identidade.....	158
3.5.2. O segundo signo da alteridade: A diferença.....	160
3.5.3. O terceiro signo da alteridade: o fundamento.....	166
3.6. O segundo nível da lógica da alteridade: a alteridade relacional.....	168
3.6.1. As relações absolutas como coração da liberdade da Alteridade relacional.....	172
3.6.1.1. A relação de substancialidade.....	173
3.6.1.2. A relação de causalidade.....	175
3.6.1.3. A ação recíproca.....	178
4. O AUTODESENVOLVIMENTO DO CONCEITO E A NATUREZA SUBJETIVA DO PENSAR	181
4.1. Em que consiste o <i>conceito</i> e a relevância filosófica desta nova <i>Subjetividade</i>	185
4.2. O conceito e a reestruturação <i>semântico-pragmática</i> dos metaníveis da subjetividade.....	195
4.2.1. Primeira esfera pragmático-semântica da <i>subjetividade conceitual</i> : o <i>universal</i>	197
4.2.2. Segunda esfera pragmático-semântica da <i>subjetividade conceitual</i> : o <i>particular</i>	200
4.2.3. Terceira esfera pragmático-semântica da <i>subjetividade conceitual</i> : o <i>singular</i>	203
4.3. A subjetividade enquanto <i>conceito adequado</i> : a estrutura implícita do nós.....	206
4.3.1. A condição imediata da intersubjetividade na subjetividade: <i>a vida como gênero</i>	211
4.3.2. O impulso de efetivação da <i>subjetividade</i> na <i>objetividade</i> : o <i>conhecer e o querer</i>	216
4.3.3. A subjetividade especulativa: o sujeito que é um nós.....	219

5. A LÓGICA SUBJACENTE AO RECONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO.....	223
5.1. A lógica imanente a consciência de Si.....	223
5.2. O reconhecimento.....	229
5.3. Os níveis do reconhecimento.....	231
5.3.1. O primeiro nível: o reconhecimento naturalizado.....	231
5.3.2. O Segundo nível do reconhecimento: o puro reconhecer.....	232
5.3.3. O metanível lógico do reconhecimento: a prioridade do nós.....	236
À GUIA DE CONCLUSÃO.....	238
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	240

INTRODUÇÃO

A pesquisa em filosofia, em geral, e a pesquisa hegeliana, em particular, se avolumou em termos quantitativos e qualitativos no atual cenário brasileiro e mundial, sendo uma difícil tarefa a discussão com a totalidade da bibliografia contemporânea recente em razão da pluralidade de perspectivas e da profundidade e a hiperespecialização dos estudos produzidos. A discussão de autores, temas e problemas confronta-se hodiernamente com uma sempre crescente e avassaladora bibliografia a ser digerida, discutida e enfrentada.

Dentro desta crescente nas pesquisas filosóficas, alguns temas em particular têm adquirido um notável destaque e dentre estes se encontra a *teoria do reconhecimento*. As questões oriundas do *reconhecimento* têm oportunizado um grande e renovado interesse sobre a filosofia hegeliana em geral, e o sobre o tema do reconhecimento na economia do sistema hegeliano, em particular.

Reconhecimento é um núcleo essencial para a compreensão da filosofia hegeliana, pois expressa tanto a relação cognitiva de estruturação das condições e possibilidades do conhecimento, quanto põe as condições de estruturação das identidades práticas no processo mesmo de fundamentação e justificação do conhecer.

Esta dúplici perspectiva apontada pelo reconhecimento oportuniza uma discussão filosófica que se faz produtiva tanto, na perspectiva de uma *filosofia teórica*, quanto no contexto de uma *filosofia prática*, sendo, portanto um operador que une cognição e volição.

Dentro desta perspectiva aberta pelo reconhecimento de ser, enquanto relação de reciprocidade reflexiva entre sujeitos no processo de formação de suas identidades, ao mesmo tempo, o exercício de constituição da subjetividade no processo cognitivo de efetivação das estruturas lógicas do pensar puro, constituintes do eu, e elemento no qual se põem as bases estruturais do agir mediatizado, o reconhecimento tem se colocado no centro do debate dentre os temas e problemas mais importantes discutidos na filosofia hegeliana das últimas décadas.

De modo um tanto paradoxal, esta retomada do tema *reconhecimento* no centro do cenário filosófico tem incorporado no seio do hegelianismo uma celeuma entre uma perspectiva *metafísica* e outra, autodesignada de *pós-metafísica*. Tal corte epistemológico tem como denominador comum, em ambas, colocar-se em um movimento, em certo sentido, de negação de alguns ou de muitos aspectos caros ao hegelianismo em particular.

A hipótese que se defende na presente pesquisa é que a *Ciência da Lógica* de Hegel é capaz de estruturar os núcleos basais, os níveis de explicitação, do *reconhecimento* sem com isso se colocar no unilateralismo de ter de decidir *a priori* por uma postura *metafísica* ou *pós-metafísica* de compreensão do *reconhecimento*. Dentro ainda do marco da hipótese geral supramencionada, uma reconstrução dos padrões lógicos do tema *reconhecimento* tem por função estabelecer um marco conceitual que habilite a *teoria do reconhecimento* a se fazer explicitar no jogo mesmo de dar e pedir razões, próprio da filosofia, seja na perspectiva *teórica*, enquanto uma doutrina das estruturas do pensamento, assim como na perspectiva *prática*, estabelecendo as condições de possibilidade do agir livre em contextos complexos.

A *Ciência da Lógica* será utilizada como manancial conceitual hábil a explicitar o conteúdo lógico e conceitual presente no reconhecimento de modo a que, com clareza e distinção, o discurso filosófico se habilite a, no ato mesmo de atuar, ser capaz de compreender as razões que lhe permitem atuar, estabelecendo, portanto, uma *estrutura lógica do reconhecimento*. Esta perspectiva assume que é inseparável a compreensão da *ação* sem a racionalidade que lhe explicita.

Para a consecução do presente objetivo de construção da estrutura lógica do reconhecimento na *Ciência da Lógica* se utilizará da reconstrução argumentativa da *Wissenschaft der Logik*, - *Ciência da Lógica* -, ou grande lógica, e subsidiariamente da *Lógica da Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Na busca desta explicitação, persegue-se a exigência sistêmica que é própria da reflexão hegeliana. Muitos dos intentos interpretativos de crítica, defesa ou de exploração parcial do texto hegeliano mencionados no decorrer da presente tese, em geral, não seguem esta premissa básica do hegelianismo¹.

Deste modo, reconstruir a estrutura lógica do *reconhecimento* a partir da *Ciência da Lógica* implica assumir que a tarefa da filosofia é tornar explícito o conteúdo contido nos conceitos e, com o *reconhecimento* não poderia ser diverso. Tal delimitação não se propõe no sentido de constituir uma estrutura rígida que permita sua aplicação direta por meio de uma tipologia de níveis lógicos, ou esferas com determinações fortes e destes aplicá-la aos demais níveis do discurso filosófico. É inaceitável em padrões atuais estabelecer de *entrada* um estrito compromisso entre os âmbitos *de dicto* e o *de re*. Contudo, o nexos que os une, possui uma logicidade, e é neste âmbito que a estrutura lógica aqui proposta busca se inserir.

¹ A presente tese segue, em geral, o fundamento básico da escola de Porto Alegre inaugurada pela obra *Política e Liberdade* do Prof. Denis Rosenfield e seguida por autores como Agemir Bavaresco, José Pinheiro Pertille, entre outros, para os quais a exigência de apreensão sistemática é a condição da inteligibilidade e uma exigência nas análises acerca do hegelianismo.

O presente trabalho doutoral acompanhará a tessitura do texto lógico, entretanto, não assumirá a integralidade do discurso da *Ciência da Lógica* e nem se colocará como um comentário. Assumiremos a *Ciência da Lógica* por blocos de significação, os quais habilitarão a apresentação da estrutura lógica do reconhecimento na linearidade da lógica hegeliana – Ser, Essência e Conceito – ao mesmo tempo em que permitirão a elevação deste mesmo discurso na linearidade que lhe é inerente a distintos padrões de significação conceitual.

De modo a conectar os níveis teóricos e práticos, além da explicitação dos níveis do reconhecimento desde a *Ciência da Lógica* se demonstrará como o *reconhecimento* e sua estrutura lógica se faz efetivar desde uma análise pontual de uma seção da *Fenomenologia do Espírito*. Reitera-se, por exemplo, que está excluída da presente hipótese a idéia de que a *estrutura lógica do reconhecimento*, que aqui se propõe a apresentar, seja uma espécie de tipologia normativa que se faz capaz de subsumir aos casos concretos, determinando-lhe a correção e sua justificação.

A tese a partir da hipótese assumida e de modo a lhe dar resposta satisfatória se desenvolverá através de 05 (cinco) capítulos, que se dividem em apresentar (i) *o estado da arte nas pesquisas hegelianas sobre o reconhecimento*, (ii) *a delimitação do primeiro nível lógico*, intitulado de *lógica da transitividade*, (iii) *a apresentação do segundo nível lógico*, intitulado, *alteridade relacional*, a exposição do (iv) *terceiro nível lógico*, intitulado, *o autodesenvolvimento do conceito e a natureza subjetiva do pensar*, e por fim, (v) *explicitar a lógica subjacente ao reconhecimento fenomenológico*.

O primeiro capítulo se destina a apresentar (a) o estado da arte, preparando, delimitando e ratificando a constituição da (b) proposta a ser desenvolvida na presente pesquisa, notadamente pela identificação no contexto das atuais pesquisas sobre Hegel e a teoria do reconhecimento de uma linha de continuidade que se divide em 2 (dois) grupos, em que ora há uma autonomização da dimensão prática da teoria do reconhecimento, e ora uma maximização do papel lógico determinante da dimensão constitutiva da experiência de reconhecer e ser reconhecido.

O primeiro capítulo oportunizará que a comunidade científica se coloque a par dos principais intentos de compreensão da teoria do reconhecimento na atualidade demonstrando seus pressupostos teóricos, sua estrutura argumentativa e suas restrições ao programa sistemático de Hegel, basicamente consistentes numa renúncia à estrutura lógica subjacente ao discurso sobre o *reconhecimento*, para, num segundo momento, ser apresentada a atual

compreensão da noção de *subjetividade*, *intersubjetividade* e *alteridade* na lógica hegeliana e o seu fechamento exegético em torno do texto da *Lógica* como fonte explicativa suficiente.

O segundo capítulo tem por objeto a delimitação, estruturação e apresentação do primeiro nível do reconhecimento. Para tanto, este capítulo, a partir da *Lógica Objetiva*, no Livro da *Doutrina do Ser*, construiu a dinâmica da explicitação do primeiro nível lógico do conceito de *reconhecimento* na esfera das determinações do Ser da lógica hegeliana como uma *lógica da transitividade*.

Nesta estratégia, será apresentada a conformação estrutural do Ser mediante o desenvolvimento do Ser como totalidade, primeiro momento da lógica, e elemento *em-si* do conceito. Para em seguida, delinear a estrutura matriz e categorial mediante a qual o Ser como totalidade lógica desenvolve-se na *Qualidade* através de sua articulação estrutural presentes no *Ser*, no *Ser-aí* e no *Ser-para-si* através de suas determinações motoras constituídas pelo: (a) transitar no Outro [*Übergehen in Anderes*], (b) movimento de processão ou de pôr-para-fora [*Heraussetzen*] e (c) movimento de retorno a si do Outro ou adentrar-se [*Insichgehen*] em si mesmo.

Para atingir o objetivo de demonstrar o primeiro nível lógico do reconhecimento, se apresentará como no livro do *Ser* mediante a exposição e a reconstrução de suas *passagens* e estruturas motoras, há um tipo operante de *alteridade* meramente lógica para, por fim, apresentar a formação e a delimitação daquilo que nomeamos *lógica da transitividade*, compreendida como movimento e estrutura primeira do reconhecimento.

O terceiro capítulo tem por objeto a reconstituição ao estágio ainda da *Lógica Objetiva*, porém, ao momento da *Doutrina da Essência*, do segundo nível lógico da relação de reconhecimento. O terceiro capítulo objetiva demonstrar que a *Lógica da Essência* permite a estruturação do discurso relacional do e ao outro, nos limites de uma *lógica da alteridade reflexiva*.

Para tanto, o capítulo se divide em três momentos. O primeiro momento apresenta a reflexão como o impulso ao outro e estuda os três tipos de reflexões, para num segundo momento, estabelecer via *as determinações reflexivas* uma semântica da alteridade a partir da tematização das noções de *identidade*, *diferença* e *fundamento* como constituindo as condições da *alteridade referencial*. Por fim, a partir da seção intitulada de *Relação absoluta*, busca-se apresentar a estrutura conceitual que habilita a compreensão da lógica do reconhecimento enquanto *alteridade relacional*. O termo aqui alteridade denota que o outro ainda não foi plenamente compreendido como parte do Si-mesmo do conceito, mas ainda é o outro mesmo.

O quarto capítulo tem por objeto expor o *autodesenvolvimento do conceito* e a *natureza subjetivo-conceitual do pensamento*. Parte-se do pressuposto de que a passagem da *Lógica Objetiva* para a *Subjetiva*, momento de análise do quarto capítulo, promove uma mudança qualitativa na *Ciência da Lógica* hegeliana. Tal mudança é o propósito explicitado no primeiro momento do capítulo.

Para atingir o objetivo de apresentar o terceiro nível lógico do reconhecimento, o capítulo em comento reflete sobre (*i*) em que consiste o *conceito* e a relevância filosófica desta nova *Subjetividade* para, num segundo momento, propor o conceito como portador de uma reestruturação *semântico-pragmática dos metaníveis da subjetividade*, e apresentar o universal, o particular e o singular como metaníveis semântico-pragmáticos da subjetividade.

Após esta delimitação semântico-pragmática, ou seja, de sentido e de ação engendrada pelo sentido, ainda no quarto capítulo, passa-se a estruturar a subjetividade enquanto *conceito adequado* e portador da estrutura implícita do nós. Em continuação, o capítulo delinea as condições da intersubjetividade na subjetividade e analisa os temas lógicos da *vida como gênero*, do *conhecer* e do *querer* e, por fim, apresenta a subjetividade enquanto sujeito no qual o *eu* é um nós.

Em seguida, se ampliará a pesquisa do âmbito especificamente lógico para aquele fenomenológico e se demonstrará como a estrutura lógica do reconhecimento pode ser visualizada e ressignificada na *Fenomenologia do Espírito* e, como os níveis lógicos auxiliam na correta compreensão do percurso fenomenológico. Nosso intento será desenvolver, neste flanco aberto e ainda pouco explorado de pesquisa, a tematização da estrutura lógica da teoria do reconhecimento demarcando-a, contudo, como *uma estrutura lógica* que possa ser capaz de estruturar o discurso e o sentido, a lógica e o real, a letra e o espírito, sem desequilibrar o teórico e o prático.

Para tanto, assume-se que uma *teoria do reconhecimento* deve ser capaz de estruturar-se logicamente como conhecimento, objetividade e como ação recíproca das estruturas do conhecer nos processos interacionais, subjetividade, uma vez que, somente assim, será capaz de fazer *jus* àquilo que foi, por Hegel, designado como o reconhecer [*Anerkennen*].

Por fim, na conclusão apresentaremos em cotejo com os resultados atingidos nos capítulos como a *Ciência da Lógica* no contexto da interpretação aqui efetuado é capaz de estruturar uma lógica do reconhecimento.

1. AS CONCEPÇÕES DE RECONHECIMENTO PÓS-HEGELIANAS

Atualmente, tem havido um grande e renovado interesse sobre a filosofia hegeliana em geral, e o tema do *reconhecimento* em particular,² promovendo uma verdadeira *Hegel-Renaissance* através de renomados e renovados estudos sobre aquilo que se convencionou, hoje em dia, designar de *teoria do reconhecimento*.

Reconhecimento é um conceito fundamental da filosofia hegeliana, pois expressa enquanto relação de reciprocidade reflexiva entre sujeitos no processo de formação de suas identidades, ao mesmo tempo, o exercício de constituição da subjetividade no processo cognitivo de efetivação das estruturas lógicas do pensar puro constituintes do *eu* [o conhecer], como põe as bases estruturais do agir mediatizado [o reconhecer].

Paradoxalmente, este novo empenho na compreensão da proposta filosófica hegeliana movimenta-se em um percurso, em certo sentido, de negação de alguns ou de muitos aspectos *caros* ao hegelianismo em particular. Apenas para situar preliminarmente o *status questionis*, adiantaremos que a principal negação que *a traços largos* estas leituras sobre Hegel promovem é a cisão entre a lógica, *Ciência da Lógica*, e a filosofia do real, v.g. a *Filosofia do Direito* ou mesmo a *Fenomenologia do Espírito*, no movimento de promoção e busca de uma reatualização da *teoria do reconhecimento* a partir dos pressupostos hegelianos, o que constitui um deslocamento na própria teoria do reconhecimento em vista da relação de onde emana.

O presente capítulo objetiva apresentar (a) o estado da arte, delimitando a constituição das condições de análise da (b) proposta a ser desenvolvida na presente tese de doutorado. Conforme se apresentará, há uma linha de continuidade nas pesquisas sobre a *teoria do reconhecimento* de corte, notadamente, influenciado por Hegel e que se divide em 2 (dois) grupos, em que, (i) ora há uma autonomização da dimensão prática da *teoria do*

² A bibliografia sobre o tema é exaustiva e quase inesgotável. Tome-se, por exemplo, deste fenômeno, o grande volume intitulado, *La Reconnaissance Aujourd'hui*, publicado, em 2009, pelo CNRS, com mais de 500 páginas e mais de 18 textos de autores como Axel Honneth, Alain Caillé, Emmanuel Renault, Christian Lazzeri, Alessandro Pizzorno, Jacques Bidet, Patrick Pharo, Marcel Hénaff entre outros, que tratam do tema *reconhecimento* nas mais diversas perspectivas, como a *filosófica*, a *sociológica*, a *antropológica* e a *jurídica* etc.

reconhecimento, e ora, (ii) uma maximização do papel lógico determinante da dimensão constitutiva da experiência de reconhecer e ser reconhecido.

Esta separação promovida pelas pesquisas sobre a *teoria do reconhecimento* entre o *espírito* e a *letra* do projeto hegeliano encontra alguns empecilhos internos à construção da noção mesma de filosofia em Hegel exatamente por cindir o conhecer e o agir, os âmbitos teórico e prático da filosofia, a letra do espírito.

No ímpeto de cumprimento desta tarefa delimitatória, apontaremos três passagens centrais do pensamento de Hegel que alertam para esta inseparabilidade do espírito à letra e que deveriam servir como aviso e guia para os intentos de retomada do hegelianismo em geral, e da *teoria do reconhecimento* de base hegeliana, em particular.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel assevera a inseparabilidade entre as estruturas constituintes do discurso, a lógica, e os modos de sua explicitação, a natureza e o espírito, declarando

A consciência é o espírito como o concreto, como o saber circunscrito em sua exterioridade, mas o movimento progressivo deste objeto, assim como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, apenas se baseia na natureza das *puras essencialidades*, as quais constituem o conteúdo da lógica³.

No prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, se afirma que “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico”,⁴ e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel assegura “que cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico”⁵. A utilização da *Ciência da Lógica*, da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia* justifica-se na medida em que estas obras foram, por Hegel, designadas como o sistema considerado em sua forma pura, a primeira parte do sistema e o próprio sistema exposto em suas linhas gerais [*Grundriss*], sendo que, em ambas, há esta sintonia arquitetônica em torno da íntima relação entre objetividade e subjetividade, todo e parte, em síntese, desta necessidade de compreensão orgânica do movimento do pensar compreendido como a sua efetivação no agir racional.

Assim, percebe-se que, para Hegel, cada momento de desenvolvimento da filosofia em seu desdobrar sistemático, ao mesmo tempo em que desenvolve aquele “tipo” específico de discurso sobre aquela determinada área do conhecimento, no mesmo passo, o faz desde um princípio filosófico “unitário” que o anima. Compreende Hegel, desse modo, que cada

³ *WL*, v.5, p.16. (Trad. esp. p.39) “Das Bewußtsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der *reinen Wesenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen”.

⁴ O próprio Hegel, no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (*PhG*, B.3, p.13 [*FdE*, 1992; p.23]) afirma: “Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein”.

⁵ *Enz*, v.8, § 15, p.59 (*ECF*, § 15, p.55)

momento e o todo mesmo desenvolvem-se segundo uma estrutura que vai ampliando-se, através de sucessivas *Aufhebungen* e *Erhebungen*.

1.1. Os limites das leituras atuais em torno do *reconhecimento*

Conforme se desenvolverá no presente capítulo, as leituras acerca da teoria do reconhecimento cindem este pressuposto da proposta hegeliana de inseparabilidade entre os níveis *teórico* e *prático* do discurso, entre as estruturas lógicas e os modos de sua explicitação ou, como aqui será desenvolvido, entre o *espírito* e a *letra*. A título de antecipação, é possível afirmar que está posto em jogo, mesmo que não explicitamente, nestas interpretações que cindem o *espírito* da *letra*, ao retomarem o projeto hegeliano, quando se apropriam da *teoria do reconhecimento* é a concepção subjacente de subjetividade ou mesmo de intersubjetividade que elas têm e que buscam desenvolver.

Toma-se o *espírito*, o projeto de uma *teoria do reconhecimento* como intento teórico-explicativo de compreensão das relações humanas em contextos complexos *reais*, tal como as desenvolvidas na família, na sociedade civil e no estado, e expurga-se a *letra*, presente em determinada concepção lógico-metafísica de subjetividade que subjaz à compreensão da interação exposta descritiva e normativamente no espírito, na *teoria do reconhecimento*.

Tais leituras, conforme será demonstrado filiam-se ao potencial de diagnose sem aceitar o instrumental que conduz a tal *demarché* do social, deslocando, no discurso filosófico hegeliano, o caminho que o filósofo constitui pela meditação e apreensão do tempo em conceitos, e que se expressa na unidade da filosofia hegeliana entre a *lógica* e a *realidade*, em face das conclusões que se extraem desta mesma exposição conceitual.

Associam-se as conclusões a que o estatuto teórico hegeliano conduz, mas expurgam como *letra morta*, a objetividade que suporta tais conclusões, violando um corolário básico da constituição do discurso filosófico hegeliano consistente na íntima solidariedade entre os fatos e a objetividade que os torna apreensíveis racionalmente.

Prioriza-se nas atuais leituras acerca da *teoria do reconhecimento*, conforme se analisará, um discurso da intersubjetividade em termos da concepção descritiva sobre como estas *interações* ocorrem, abandonando a íntima argumentação da filosofia hegeliana que se propõe a ser discurso lógico entendido como expressão racional enunciável e explicitadora da realidade.

Neste recorte que separa *espírito* e *letra*, os intentos de atualização da filosofia hegeliana desde a *teoria do reconhecimento*, ora constituem o seu discurso filosófico no caminho que vai dos fatos à objetividade, porém, sem dar-se ao trabalho de executar o

movimento inverso, consistente no percurso da objetividade aos fatos, e paradoxalmente, ora apenas sobre o suporte objetivo que torna enunciável os princípios racionais do agir prático.

Há uma abrupta cisão entre teóricos que tomam o agir prático como fundamento explicativo suficiente do real, e outros que, monologicamente e em sentido inverso, expurgam a experiência em favor das estruturas lógicas que subjazem ao próprio relacionar-se nos contextos sociais.

Este déficit metodológico, que reside na cisão entre o *espírito e a letra*, permite-lhes estabelecer um *marco normativo* das condições de efetividade destas mesmas relações subjetivas ou intersubjetivas, fincado ora exclusivamente na *práxis* [filosofia real] e ora centralizado unilateralmente *na teoria* [lógica], ao custo da constituição na exegese do texto hegeliano de uma verdadeira *bricolage* de pressupostos teóricos, algumas vezes, mesmo de suspeita incompatibilidade interna⁶.

Urge alertar que não se deve tomar nosso intento de *fidelidade à relação do espírito à letra* na filosofia hegeliana como uma submissão do mundo à lógica ou dos fatos à metafísica. Não propomos que a exigência hermenêutica hipostasie o real em favor de um princípio, mas postula-se que uma leitura filosófica assuma os pressupostos metafísicos que lhe são estruturantes e busque, desde estes mesmos pontos de partida, a inteligibilidade do seu discurso. Renunciar a este pressuposto pode significar condenar à morte todo o intento filosófico, seja de Hegel, seja daqueles filósofos que dele se utilizam.

Faremos uma pequena digressão ilustrativa do *erro metodológico* que denunciemos nas leituras acerca da *teoria do reconhecimento* e, para tanto, utilizaremos os estudos de Fichte, o qual, no seio da discussão acerca do *status* e do *sentido* de sua *Doutrina da Ciência*, alertava os seus contemporâneos que “[...] todo o escrito filosófico exige com razão que o leitor siga os fios do raciocínio e não tenha esquecido nada daquilo que vem antes quando tiver chegado ao que vem depois”⁷.

Fichte exigia que *o filosofar*, compreendido como pensamento do pensado, não desloque *momentos* do discurso filosófico como modos de explicitação do *espírito*, nem se aferre à literalidade do discurso acerca do pensado, *a letra*, como *fonte* exclusiva de sua pretensão à verdade. É da união entre a imanência do discurso e a transcendência do espírito

⁶ Pensa-se mais especificamente em Honneth, Ricouer, Habermas, Theunissen e Fink-Eitel, autores que, em suas leituras sobre Hegel, sem um prévio acerto de contas metodológico, unem à interpretação hegeliana autores como Marx, Adorno, Mead, Mauss etc., que se posicionam em franca dissonância com Hegel ou que não lhe possuem nenhuma relação de filiação filosófica.

⁷ Fichte, *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues, p.88.

dentro do contexto global de exposição que se pode fazer *justiça* a qualquer discurso filosófico.

Dentro deste horizonte de exposição hermenêutica, assumimos que, com Hegel, também não pode ser diverso. Autonomizar a *teoria do reconhecimento*, isolando-a da racionalidade lógico-discursiva que lhe sustenta sob o medo de submissão à base lógica exposta na *WL*⁸, é um erro tão grave como reconstruir o discurso hegeliano de forma exclusivamente imanente e sem janelas para os problemas da contemporaneidade.

Será demonstrado, por oportuno, como se olvida a *quase totalidade* dos autores⁹ que retomam a *teoria do reconhecimento* desde a autonomização do espírito em detrimento da letra que, os *esboços de Iena*, a *Fenomenologia* e, mais ainda, a *Filosofia do Direito*, estão imbuídos daquela sistematicidade supramencionada que interrelaciona o todo às partes, ou seja, todo o percurso formativo hegeliano demonstra-se de extrema fidelidade à relação existente entre a letra e o espírito ou, dito em termos diversos, da lógica ao real.

Contudo, para que a crítica aos pressupostos adotados pelos autores que atualizam a filosofia hegeliana desde a *teoria do reconhecimento* mostre-se produtiva, é preciso não apenas que se acenem aos desvios interpretativos utilizados, minando as propostas de atualização, mas, é imperioso que se reconstrua a base lógica negada, demonstrando o seu potencial hermenêutico e a sua atualidade e vitalidade heurística. É preciso correlacionar lógica e filosofia real e reciprocamente filosofia do real e lógica, para a compreensão da *teoria do reconhecimento*.

De outro lado e em franca oposição às correntes da *teoria do reconhecimento*, desde bases práticas, encontram-se aqueles autores que se propõem a uma leitura imanente da *Ciência da Lógica*¹⁰ como base, intento ou mesmo constituição de uma relação de subjetividade/intersubjetividade de matiz lógica capaz de, por si só, exprimir a logicidade inerente às relações de autoconstituição da subjetividade, prescindindo do recurso à realidade e ao *social no sentido empírico-funcional* como elemento de justificação ou explicitação.

As propostas de constituição lógica da *subjetividade*, *alteridade* e/ou *intersubjetividade* desde a exegese da lógica hegeliana radicalizam uma proposta de leitura estritamente interna e imanente à letra da filosofia de Hegel, descurando, em linhas gerais,

⁸ *Wissenschaft der Logik – Ciência da Lógica*

⁹ Talvez Ludwig Siep em, *Anerkennung als Prinzip*, seja o autor que mais leva a sério a importâncias e ao mesmo tempo o caráter preparatório dos escritos de Iena ao contexto sistemático da maturidade hegeliana, e Robert Williams em *Hegel's ethics of recognition*, a reconhecer o papel global da teoria do reconhecimento na filosofia hegeliana, mas ambos são unânimes em não tematizar o reconhecimento desde sua estrutura lógica subjacente.

¹⁰ Debruçaremos-nos, no presente texto, especificamente, sobre Fink-Eitel (1978), Henrich (1971/2010), Theunissen (1994), Hösle (2007) e Jarczyk (1999).

para a universalidade contida na racionalidade do real e que constitui a transcendência de *sentido* própria do *espírito* e que, ademais, estas leituras abandonam ao não tematizarem um ponto de Arquimedes que pudesse servir de guia e orientação às leituras da *teoria do reconhecimento* supramencionadas.

Para estas leituras que priorizam uma autonomia da *filosofia hegeliana* desde sua base lógica e desta deduzem a totalidade do real, os fatos exprimem uma espécie de contingência já pressuposta e que, portanto, encontra-se subsumida sob a universalidade do discurso, não devendo o *filosofar* procurar no mundo o seu *métron*, posto que é no próprio pensamento que nestas leituras encontra-se a verdade procurada. Ocorre uma espécie de *hiperlogicização* do discurso filosófico e uma dificuldade em relacionar-se com *as coisas mesmas*.

Nestes intentos, como se demonstrará, a subjetividade e/ou a intersubjetividade constituem-se sem referência direta à noção de consciência ou autoconsciência, seja empírica ou transcendental, numa clara renúncia ao recurso da representação como conteúdo demarcatório do *sujeito*, derivando a constituição do Si e de suas relações unicamente do pensamento puro. A subjetividade deduz-se do próprio processo lógico de sua autoconstituição, onde o Si contém toda a interioridade e a exterioridade, pois, idêntico a si mesmo e por isto livre.

Numa inversão de paradigma em relação à atualização da filosofia hegeliana desde a centralidade da concepção da *teoria do reconhecimento* de bases práticas, encontramos a retomada do projeto hegeliano de compreensão da subjetividade ou intersubjetividade a partir de uma prioridade *quase exclusiva* da *Ciência da Lógica* como doutrina, método e meio suficiente de apreensão filosófica do real desde o pensamento puro.

Renuncia-se ao *fato* em favor do pensamento abstrato, constituindo-se um discurso sobre o real através do pensamento tomado em si mesmo, priorizando e autonomizando um sujeito lógico em detrimento de todo o potencial de racionalidade que se desvela no real.

Em síntese, percebe-se que, nestes dois grupos exegéticos que de ora em diante serão analisados, (i) os intentos teóricos de uma *teoria do reconhecimento* que não se subordina à lógica hegeliana, tematizam prioritariamente acerca das condições descritivas e funcionais do *reconhecer* e do *ser reconhecido* sem uma análise sobre as condições lógicas instituidores do discurso e das relações lógicas subjacente ao ato mesmo do reconhecer, ao contrário, (ii) as propostas de instituição da *subjetividade* e/ou *intersubjetividade* e mesmo de uma relação de *alteridade* de suporte lógico-metafísico, notabilizam-se por limitar-se em sua constituição argumentativa à análise das condições lógicas sob as quais as relações entre subjetividades podem se desenvolver, absolutizando o seu princípio por subordinar o real à metafísica.

Se as leituras da assim chamada *teoria do reconhecimento* elevam o *espírito* da filosofia hegeliana em detrimento de sua *letra*, as leituras que reconstituem os padrões discursivos da subjetividade e/ou intersubjetividade na lógica hegeliana, que doravante enfrentaremos, em sentido inverso, assumem a *letra* da filosofia de Hegel como possuidora de um valor *em si* e, na imanência da exposição sistemática do projeto hegeliano, fecham-se sem uma necessária autocrítica ao papel do real.

Postula-se que tanto as tentativas de reatualização da *teoria do reconhecimento* como a busca de constituição de padrões de subjetividade/intersubjetividade exclusivamente lógicos não compreendem que separar a *estrutura lógica* da *enunciação de sua verdade* é cindir, no interior do discurso filosófico, a medida de sua inteligibilidade, situando todo o acesso ao pensamento filosófico na exterioridade de sua *estrutura argumentativa* pelo bloqueio na mediação entre o *discurso* e o *sentido*.

A partir da colocação do *status questionis* do problema, exporemos criticamente os limites das compreensões supramencionadas que, basicamente, podem ser resumidas no tópico (i) pelo predomínio do *Espírito sobre a letra* e no item (ii) da prevalência da *letra sobre o espírito*.

1.2. Os modos de recepção da *teoria do reconhecimento* hegeliana

1.2.1. O predomínio do *Espírito sobre a letra*: a recepção prática do reconhecimento

Será analisado no curso da exposição adiante desenvolvida como as leituras na interpretação filosófica da *teoria do reconhecimento* ao *cindirem o espírito da letra* assumem implicitamente uma concepção de subjetividade ou intersubjetividade em torno de *indivíduos* socialmente localizados que são hipoteticamente compreendidos desde relações interacionais e *não* uma “teoria do reconhecimento englobante” que compreenda tanto a lógica subjacente à própria teoria do reconhecimento como o processo mesmo de legibilidade desta lógica do reconhecimento no seio dos contextos concretos e complexos de sua efetivação.

Para explicitação deste *status questionis*, ou seja, da assunção do reconhecimento de bases hegeliana na estrita leitura de uma perspectiva *prática*, se fará utilização na literatura especializada das interpretações de Jürgen Habermas, Alexander Kojève, Ludwig Siep, Axel Honneth e, por fim, a leitura do tema proposta por Paul Ricouer.

- A interpretação de Jürgen Habermas

Habermas, no ano de 1967, em texto comemorativo ao septuagésimo aniversário de Karl Löwith intitulado *Trabalho e Interação*¹¹ promoveu uma inversão no modo de leitura de um conjunto de textos hegelianos anteriores¹² à *Fenomenologia do Espírito*, que, como o próprio Habermas menciona eram lidos como seus esboços programáticos.

A inovação habermasiana consiste na defesa da tese de que, neste período de sua formação, Hegel constituiu o programa de uma concepção explicativa do *real* baseada numa teoria do reconhecimento que, posteriormente, seria abandonada na maturidade.¹³ Esta afirmação de Habermas, supostamente simples, estabeleceu uma desarticulação na relação de continuidade entre os textos hegelianos, com vigência ainda na atualidade, promovendo a periodização entre um Hegel de Jena anterior à *Fenomenologia do Espírito*, centrado nas categorias da linguagem, interação e trabalho, e, um Hegel pós-fenomenológico, para o qual a categoria do *absoluto* é o tema central que coordena e minimiza, subordina e subsume todas as demais esferas da filosofia desenvolvida pelo Hegel anterior.

Habermas afirma, em síntese, que, em Jena, Hegel estruturou a sua compreensão das relações intersubjetivas desde três espaços dialéticos concêntricos que se expressam pela linguagem, trabalho e interação, os quais constituem as mediações entre o sujeito e o objeto e deste relacionar-se são determinadas as configurações do espírito e que, ao contrário, no projeto de maturidade hegeliano, estas esferas são subsumidas no movimento de autorreflexão do Absoluto, cabendo a este movimento absoluto manifestar ditas relações.¹⁴

Em defesa de sua tese de fundo acerca da dependência explicativa da categoria hegeliana do “*espírito*” do movimento recíproco de expressão estabelecido entre os nexos sociais do trabalho, da interação e da linguagem. Habermas propõe que, em Jena, para Hegel, não existe uma forma lógica “unitária” subjacente às esferas da linguagem, da interação e do trabalho no processo de mediação destas em face de um sujeito em processo de autoconstituição, porém, ao revés, propugna que é o movimento de mediação destas esferas face ao sujeito que pode ser compreendido de modo unitário.

¹¹ Habermas, *Arbeit und Interaktion – Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<*. In *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*, 1974, pp.9-47.

¹² Trata-se principalmente dos textos *System der Sittlichkeit* e os cadernos conhecidos como *Jenenser Reaphilosophie* I e II.

¹³ Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 1974, p. 9. “Demgegenüber möchte ich die These vertreten, daß Hegel in den beiden Jenenser Vorlesungen für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrunde gelegt hat”. “Ao contrário quero defender a tese, que Hegel nestas duas Lições de Jena coloca como fundamento para o processo de formação do espírito uma particular concepção sistemática abandonada posteriormente” [Trad. p.11, ligeiramente modificada].

¹⁴ Cf., Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 10

Afirma ainda Habermas que, neste estágio hegeliano pré-fenomenológico, é o movimento dialético destas esferas supramencionadas quem constitui o conceito de *espírito*, ao inverso do período da maturidade, quando, consoante Habermas, é o movimento do espírito autonomizado pelo *papel e centralidade do absoluto* quem conforma ditas esferas dialéticas.

Habermas pondera que Hegel, neste momento de sua formação, subordina o espírito ao eu, tal como se este, o *espírito*, fosse o meio no qual o *eu* possa comunicar-se com *outros eus* e ambos, numa mediação absoluta, formem-se reciprocamente, conhecendo-se e fazendo-se reconhecer.

Consoante dita interpretação, o Hegel maduro desconsidera este núcleo de sua reflexão, substituindo uma filosofia da *subjetividade concreta* por uma reflexão acerca do conceito de *espírito*, no qual a subjetividade fora subsumida, subordinando o *mundo da vida* ao transfundo metafísico do absoluto, identificando, segundo a unidade omnicomprensiva do absoluto, o espírito e a natureza.

Assevera ainda Habermas que, segundo o Hegel de Iena, é somente sobre a base do reconhecimento recíproco que se forma a autoconsciência¹⁵ e não como no Hegel de maturidade, mediante a reflexão sobre si do absoluto ou tendo o espírito por fundamento.¹⁶

Para Habermas, em Hegel, o primado da *prática* na constituição da intersubjetividade resulta de sua concepção de espírito elaborar-se mediante o entrelaçamento das esferas dialéticas da linguagem, do trabalho e da interação, e a subjetividade resultar da *experiência da interação expressa linguisticamente* e não como em Kant pela via da *síntese da apercepção transcendental*. O espírito, em Hegel, no período de Iena é, segundo Habermas, não o fundamento da subjetividade, mas o meio de sua comunicação e constituição.

Em continuação, Habermas pontua que Hegel estabelece através da *luta pelo reconhecimento* uma dialética do restabelecimento da situação de diálogo como fundamento daquilo que, posteriormente, se chamará a *eticidade*, através da qual se constitui a espontaneidade do *reconhecer* como o conhecer de si mesmo no outro. A leitura

¹⁵ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 13. “Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht sein muß”. “Somente sobre a base do reconhecimento recíproco forma-se a autoconsciência, que deve se fixar no reflexo de Si mesmo na consciência de um outro sujeito”. [trad. p, 15, ligeiramente modificada]

¹⁶ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 13. “Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden”. “O Espírito é, então, não o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio em que um eu comunica com outro Eu e a partir do qual, como uma mediação absoluta, ambos reciprocamente formam-se como sujeitos” [trad. p, 15, ligeiramente modificada]

habermasiana deste período juvenil de Hegel indica que o processo de individuação e de conhecimento de si como conhecimento do Outro não se dá a partir das experiências do *eu teórico*,¹⁷ mas das interações estabelecidas pelo *eu prático*.¹⁸

Para Habermas, a relação do reconhecimento recíproco funda-se prioritariamente na esfera da interação, a qual está regulamentada pela reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho mediante o uso concomitante e mediador da linguagem, movimento no qual o espírito adquire centralidade explicativa e expressividade conceitual.

Habermas, para poder atingir tal conclusão supramencionada de uma subordinação do *eu teórico* ao *eu prático* em seu processo de autoconstituição, retoma os eixos fundamentais das discussões hegelianas no período de Iena em torno da linguagem, do trabalho e da interação, mas, numa inversão textual de Hegel, afirma que a *relação lógica-objetiva* é uma distorção da relação dialógica¹⁹ e que Hegel deveria ter introduzido o agir comunicativo²⁰ como o meio eficiente em que se realiza o processo de formação do espírito autoconsciente.

Nesta busca de legitimação de sua leitura sobre Hegel, elabora Habermas a centralidade explicativa da *teoria do reconhecimento* pelo primado do *eu prático* sobre o *eu teórico* através da demonstração do movimento das esferas dialéticas de expressão do espírito, as quais indo da (i) *linguagem* como a categoria que mediatiza os sujeitos por meio dos signos, ao mesmo tempo em que promove a mediação entre estes e os objetos através da cisão entre a consciência (natureza simbolizada) e a natureza (objetividade imediata), para, assim, conduzir a sua argumentação ao (ii) *trabalho* como a categoria que mediatiza por meio dos instrumentos a satisfação natural e a satisfação humana, o desejo e o gozo, refuncionalizando a cisão entre mente e mundo como uma cisão entre o *eu* e o *mundo posto pelo eu*, para finalizar com a (iii) *interação* entendida como categoria que mediatiza pelo reconhecimento recíproco

¹⁷ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 20. “Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stamm jedoch, wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewußtseins, sondern des praktischen”. “A experiência fundamental da dialética, que Hegel desenvolve no conceito de eu, provém, no entanto, como veremos, não do âmbito experiencial da consciência teórica, mas da consciência prática.” (trad. p, 20)

¹⁸ É preciso acompanhar com cuidado como Habermas, sutilmente, subordina o eu teórico ao eu prático, processo o qual almeja, de forma quase que completa, o desacoplamento da filosofia do real em face da lógica, através da progressiva autonomização do papel interacional preconizado ao eu prático em detrimento da função do *eu teórico*. Um projeto que atingirá fins semelhantes, porém, por outras vias, é o de Kojève em sua leitura da *Fenomenologia do Espírito*.

¹⁹ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p.18 (trad. p. 18).

²⁰ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p.23 (trad. p. 23). No original alemão “Nach unseren bisherigen Überlegungen dürfen wir erwarten, daß Hegel kommunikatives Handeln als das Medium für den Bildungsprozeß des selbstbewußten Geistes einführt” Tradução: “Após nossas considerações feitas até o momento, devemos esperar que Hegel introduza o agir comunicativo como o meio no qual se realize o processo de formação do espírito autoconsciente” [tradução ligeiramente modificada].

as consciências no seu processo de imersão no mundo pela linguagem e emersão deste pelo trabalho.

Neste jogo, Habermas buscará demonstrar que a consciência, primeiro, dará nomes ao mundo apropriando-se e refuncionalizando o natural, mediante o mecanismo da astúcia da consciência [*Listige Bewußtsein*], para num segundo momento, esta mesma consciência subjugar e submeter a natureza à humanidade mediante o trabalho, agora, não mais refuncionalizando-o, mas recriando-o a sua imagem. Nesta passagem, ocorrerá a reduplicação da consciência, mas ainda não seu saber como consciência duplicada, e, por fim, num terceiro momento, através da interação das consciências que se significam linguisticamente e se determinam no mundo laborativamente se fará reconhecer como autoconsciência.

Habermas afirma, categoricamente, que linguagem e instrumento são as mediações através das quais o espírito pelo papel fundamental da interação chega a existência,²¹ preconizando ainda, em franca oposição ao Hegel maduro, que o espírito não é a reflexão de uma autoconsciência²².

Neste processo de reinterpretação do intento hegeliano à luz da *ação comunicativa*, Habermas assevera que a objetividade instituída pela linguagem perpassa o espírito subjetivo, enquanto a astuta superação da natureza pela formação da cultura é o âmbito distintivo que o trabalho adquire ao constituir o mundo objetivo, estando estas *duas dialéticas* [linguagem e trabalho] reciprocamente perpassando-se e sendo elevadas pela *interação*, como mecanismo necessário à formação da autoconsciência, constituindo-se, desse modo, o eu como o conhecer que se faz reconhecimento.

Habermas no seu estudo da dialética do reconhecimento compreendida como categoria central não deixa dúvidas do seu intento de desacoplamento daquilo, por ele, designado como o período de juventude face à maturidade do pensamento hegeliano, numa prefiguração daquilo que, posteriormente, na *Hegel-Forschung*, visualizar-se-á pela separação do espírito em face da letra ao acusar Hegel, em Iena, na passagem à *Fenomenologia do Espírito*, de promover a perda do lugar posicional que a relação entre *interação e trabalho* ocupavam anteriormente.

²¹ Cf., Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 27.

²² Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 25. “So ist die Sprache die erste Kategorie, unter der der Geist nicht als ein Inneres, sondern als Medium gedacht wird, das weder innen noch außen ist. Darin ist der Geist Logos einer Welt und nicht Reflexion des einsamen Selbstbewußtsein.” “Assim é a linguagem a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo interior, mas como um meio que não está nem dentro nem fora. O espírito é aqui o *logos* de um mundo e não a reflexão da autoconsciência solitária”. (trad. p. 25)

Habermas afirma ainda que, na maturidade, a lógica de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada para a solução da dinâmica²³ outrora equacionada pelo papel da teoria do reconhecimento encetada na tríplice relação dialética da autoconsciência que nomeia, trabalha e se faz reconhecer.

A leitura habermasiana, exposta em *trabalho e interação*, afirma que as especulações hegelianas, em Iena, são capazes de fornecer uma compreensão *sumamente genial* da dinâmica social, mas, com uma brutal ironia afirma que, justamente, nesta passagem dos *esboços de Iena* à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel abandona as descobertas realizadas, descartando-as e iniciando a *Fenomenologia do Espírito* com a renúncia a adotar, como ponto de partida, um sujeito do conhecimento já formado e mediado, preferindo iniciar a *Fenomenologia* com o isolamento de um indivíduo hipotético situado ao estágio da certeza sensível²⁴.

Em Iena, segundo Habermas,²⁵ as dialéticas da linguagem, da interação e do trabalho eram etapas e princípios da formação do espírito e, após este período, com a *Fenomenologia do Espírito*, elas passaram a momentos subordinados do absoluto, o qual se constitui em sua solidão pelo movimento de retorno a si, fazendo submissa epistemológica e ontologicamente todas as instâncias que lhe são anteriores²⁶.

Esta acusação habermasiana de uma cisão no projeto hegeliano no trânsito em Iena dos *Esboços de sistema* à *Fenomenologia do Espírito*, sob o argumento do abandono do papel sistemático que linguagem, interação e trabalho desempenhavam no processo de formação do espírito à luz da teoria do reconhecimento e de sua substituição e subordinação à autocentralidade da evolução do absoluto, de um absoluto solitário,²⁷ persistirá de modo explícito ou velado em quase todas as interpretações acerca da teoria do reconhecimento desde Hegel.

É a subordinação por identificação do absoluto com eticidade ou vida ética promovida pela primeira vez no projeto hegeliano na *Fenomenologia do Espírito*, segundo o modo de uma autorreflexão do espírito sobre si mesmo, que é, consoante Habermas, a tópica onde ocorre o sacrifício no projeto hegeliano do espírito à letra, pois “[...] a Lógica não representaria nada mais que a gramática da linguagem na qual está escrita a tragédia que o

²³ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 27, nota, “Für dieses Verhältnis, das keineswegs der Teleologie des sich realisierenden Geistes entspricht, stellt übrigens Hegels *Logik* keine angemessene Kategorie bereit”. “Para esta relação que, de nenhum modo, corresponde à teleologia do espírito que se realiza a si mesmo, a *Lógica* de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada”. (Trad. p, 27)

²⁴ Cf., Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 30.

²⁵ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 34.

²⁶ Habermas, *Arbeit und Interaktion*. p. 37.

²⁷ Habermas, *Arbeite und Interaktion*. p. 40. “[...] der absolute Geist ist einsam.”

absoluto representa eternamente consigo mesmo”.²⁸ Parece-nos que esta crítica de Habermas a Hegel é uma das mais profícuas em termos de adesão e desenvolvimento pela posteridade filosófica.

Desse modo, Habermas estrutura a *teoria de reconhecimento* com base no projeto hegeliano de Iena, assumindo o seu diagnóstico acerca dos mecanismos de estruturação do *social* e dos seus modos de relacionamento para, *ato contínuo*, descartar a *teoria do reconhecimento* em favor de uma *teoria do agir comunicativo*.

Habermas identifica, na *teoria do reconhecimento* de Hegel, em Iena, "as bases de um agir comunicacional" que é abandonado na maturidade em favor de um projeto de subjetividade autocentrada no absoluto, em que os modos de construção da sociabilidade pelo reconhecimento nas esferas da linguagem, do trabalho e da interação são descartados em favor da monologia do absoluto e de sua identidade entre teoria e práxis.

Em síntese, a interpretação de Habermas acerca da teoria do reconhecimento em Hegel por colocar-se no marco de uma recepção pós-metafísica não confere, sob hipótese alguma, o lugar para a tematização lógica do reconhecimento, sob o argumento de que é a estrutura metafísica da *Fenomenologia do Espírito*, especialmente as noções de *Espírito* e *Saber absoluto* que desarticulam o papel explicativo do reconhecimento em Hegel por subordiná-lo à uma dinâmica lógico-metafísica, na compreensão de Habermas superada.

A interpretação de Alexandre Kojève

Durante a década de 30, em Paris, na *École Pratique des Hautes Etudes*, entre os anos de 1933 e 1939, Alexandre Kojève ministrou um curso sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, onde foi deferida uma especial atenção à *teoria do reconhecimento* desde a centralidade da perspectiva fenomenológica presente na *relação Senhor e Escravo*.

Seus cursos foram publicados, no ano de 1947, por um dos seus alunos, Raymond Queneau, que, assim, difundiu e estabeleceu uma nova forma de análise da obra de Hegel, tal qual estabelecida neste *modus interpretandi*.

A centralidade da análise que, aqui, se desenvolverá acerca do desenvolvimento que Kojève confere à *teoria do reconhecimento* de Hegel será limitada ao texto que introduz as lições da *Fenomenologia do Espírito* ministradas na *École des Hautes Études* por tratar-se da única seção do livro *Introduction à la Lecture de Hegel* publicada em vida, constituindo-se num texto mais elaborado e meditado e da lavra do próprio autor, não sendo resultante de

²⁸ Habermas, *Arbeits und Interaktion*. p. 41.

anotações que, em geral, comprometem a fidelidade do transmitido e que correspondem em volume a maior parte do livro.

Kojève inicia a estruturação da sua argumentação a respeito da centralidade do conceito de *reconhecimento*, delimitando os modos e campos epistêmicos de atuação do *eu teórico* e do *eu prático*, admitindo, de entrada, que a atividade de contemplação teórica é insuficiente para a constituição do *sujeito*, pois, como atividade teórica, o *eu* apenas revela o *objeto* como algo outro que está lançado [*ob-jecto*] numa atitude passiva de *contemplação*, não o sendo como a atividade constituinte do conhecimento através daqueles que interagem.

Demarca Kojève a primalidade que o *prático* exercerá sobre o *teórico* como fundamento explicativo da sua interpretação da *teoria do reconhecimento*. A perspectiva kojéviana e o ponto de partida de sua análise da busca pelo reconhecimento entre as consciências de si são marcados pela dimensão eminentemente prática desta relação, uma vez que, para Kojève, a atuação do eu teórico é contemplativa e promove a absorção da subjetividade que considera no objeto contemplado, ocasionando a perda do sujeito cognoscente no objeto conhecido,²⁹ ao contrário do eu prático que insere a subjetividade no mundo, exteriorizando-a.

Este ponto de partida da exegese kojéviana já indica que a sua leitura da *Fenomenologia do Espírito* inspira-se num corte metodológico que prioriza as consequências da análise, o âmbito prático da relação do reconhecimento, em detrimento da logicidade estrutural, o aspecto teórico da relação, que lhe é subjacente e que conduz a tal diagnóstico³⁰.

Em continuação à sua interpretação do *reconhecimento* pelo primado do *eu prático* sobre o *teórico*, Kojève afirma que o desejo cinde o homem entre o objeto e seu si, e face a este duplo em que se constitui o si de seu desejo é que o homem pode iniciar a sua constituição relacional e ativa, como *sujeito*, autoconsciência. Ocorre que se o *desejo* é a condição eficiente para a autoconstituição do *sujeito*, ele não é suficiente, posto que não basta desejar, é preciso que se deseje outro desejo.

Para Kojève, a condição de possibilidade da relação do reconhecimento é o vir ao mundo da cada consciência de si pelo *desejo*,³¹ ao mundo propriamente humano, o qual – o desejo - como atividade negativa do mundo e da exterioridade introduz o negado e refuncionaliza-o, constituindo-se subjetivamente.

²⁹ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.11 (Trad. br. p.11).

³⁰ Tal consequência do ponto de partida de Kojève fica bem clara pelo fato de que suas conferências não abordam os §§ 166-177, onde Hegel designa a *estrutura lógica do reconhecimento fenomenológico*.

³¹ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.11 (Trad. br. p.12), onde consta que: “A l'encontre de la connaissance qui maintient l'homme dans une quietude passive, le Desir le rend in-quiet et le pousse à l'action”.

O desejo, em seu primeiro momento, é a ação de constituição do sujeito entendido em sua condição como eu. Contudo, Kojève assevera que a atividade primária do desejo não se restringe a este momento, porque se o eu que deseja não se dirige a outro desejo, ele constitui-se como um mero *eu-coisa* [*Moi “choisiste”*] ou sentimento de si.

Desejar coisas num sentido natural é somente a esfera da constituição do sentimento de si, desejar o desejo que *algo* constitui é a passagem do sentimento de si para a esfera propriamente humana do desejo, na qual o *desejo de reconhecimento* é função matriz do estatuto constitutivo da subjetividade. Para Kojève, é, sem dúvida, o primado do *eu prático* sobre o *eu teórico*, das relações interacionais sobre as cognitivas quem determina o *status* do humano e social na história da humanidade.

Ser sujeito é ser desejo que se dirija a outro desejo, e é esta nota antropogênica do desejo, na sua busca pelo reconhecimento como valor especificamente humano,³² que, segundo Kojève, constitui a sociabilidade. Não se pode confundir o desejo animal, o impulso, que se satisfaz com a apropriação do *desejado* e o desejo humano que conduz ao reconhecimento, pois, para o homem, *todo desejo é o desejo de um valor*, por isso, Kojève assegura-nos que, para a consciência de si:

Desejar o desejo do Outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele *reconheça* meu valor como seu valor, quero que ele me *reconheça* como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência de si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de *reconhecimento*³³.

E é esta busca do desejo em instituir-se como *o valor* almejado que estabelece a sociabilidade e a intersubjetividade, e que constitui o Si da subjetividade mediante esta nota especificamente humana.

Na sua famosa interpretação da *teoria do reconhecimento*, Kojève apenas reconstrói os padrões de formação da subjetividade desde o arcabouço de uma *teoria do reconhecimento* centrada a partir da relação do trabalho sobre coisas que um servo executa em favor de seu senhor. Se tal relação possui a vantagem de estabelecer as estruturas componentes da subjetividade desde a linguagem, a interação e o trabalho, ela, por outro lado, unilateraliza-se na marcante autonomização e centralidade explicativa do *operador dialético trabalho* sobre os demais.

³²Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.13 (Trad. br. p.13). Entre outras passagens que ressaltam o embate no desejo como valor humano e fonte do reconhecimento, achamos assaz demonstrativa esta em que Kojève diz “[...] *l’histoire humaine est l’histoire des Désirs désirés*”.

³³ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.14 (Trad. br. p.14, ligeiramente modificada].

Para Kojève, o reconhecimento é, na maior parte das vezes, unilateral, porque entre dois sujeitos que buscam se fazer reconhecer, o que é reconhecido impõe ao outro refrear o seu gozo, modificando o mundo em benefício daquele que, sendo reconhecido, goza e frui dos produtos laborados pelo que renunciou ao gozo em favor da vida.

Neste modelo interpretativo, o ato de reconhecimento de um dos sujeitos é a afirmação da inessencialidade do outro através de sua coisificação instrumental. O que reconhece renuncia à sua subjetividade, coisificando-se como meio para o reconhecimento de outrem, logo o reconhecimento é assimétrico, pois o senhor é reconhecido não por outro senhor, mas por um escravo.

Esta luta em vista do reconhecimento mediada pelo desejo como ação em função do desejar e do valor a ser atribuído a este mediante esta batalha que tem como centro a *dialética do trabalho* é, para Kojève, essencialmente uma luta de morte, de submissão de uma consciência de Si perante a outra, compreendida como realidade conhecida num processo de reconhecimento *assimétrico*.

A natureza assimétrica deste reconhecimento reside no fato de que a humanidade do *desejo* implica que as consciências permaneçam ativas após o embate, logo, esta *pretensa* luta de morte deve ser funcionalizada simbolicamente. O senhor constitui-se como subjetividade pelo medo da morte e do *sentimento de si* que experimentou o escravo ao encontrar-se no clímax do embate, mas, ao autoconstituir-se como *sujeito*, o senhor relaciona-se subjetivamente com não-sujeitos, escravos. Concluí-se, pois, que o escravo morre enquanto pelo medo renuncia a fazer-se reconhecido, *morre-se para viver*, e esta assimetria consiste no fato de que

Um, sem ter sido a isso *predestinado*, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação do seu desejo de *reconhecimento*. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve *reconhecê-lo* sem ser *reconhecido* por ele. Ora, *reconhecê-lo* assim é *reconhecê-lo* como Senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como Escravo do Senhor.³⁴

A estrutura da teoria do reconhecimento na dicção kojeviana põe-se, inicialmente, na perspectiva posta pelo conceito puro de reconhecimento ao partir da consciência de si no íntimo de sua unidade para, num segundo momento, em estrita renúncia ao conceito puro do reconhecimento, evidenciar duas consciências de si desiguais que buscam o desejo do outro como o valor que a faz reconhecida. Contudo, Kojève renuncia a esta dinâmica do *conceito*

³⁴ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.15 (Trad. br. p.15, ligeiramente modificada).

puro de reconhecimento em favor de uma análise da *teoria do reconhecimento* centrada antropologicamente na categoria do trabalho.

Na interpretação kojéviana da teoria do reconhecimento, com base na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, essa dinâmica do fazer-se reconhecer assimetricamente a partir da dialética do *Senhor e do Escravo* é a base mesma da historicidade humana. Para Kojève, a *teoria do reconhecimento* tal qual posta por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, é a condição central da compreensão e da realização da história humana considerada como percurso de constituição do sujeito através do *agir* impulsionador do desejo na dialética do trabalho, o qual, negando a realidade objetiva posta, constitui-a subjetivamente. Esta realidade ao ser elevada a valor e fonte do desejo gera a luta pela apropriação deste valor desejado, refuncionalizando-o e constituindo intersubjetivamente a objetividade.

Por isso, afirma, peremptoriamente, Kojève que “[...] Somente ao ser *reconhecido* por um outro, pelos outros e - no limite - por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano, tanto para Ele mesmo, como para os Outros”.³⁵ Kojève opta pela reconstituição do argumento hegeliano à luz não do filósofo, mas do homem historicamente dado que vivencia o processo de reconhecer e ser reconhecido. Ao invés da reconstrução genética do argumento filosófico e deste à sua atualização, no estrito respeito à intenção hegeliana de reciprocidade entre o *espírito e a letra*, a tematização kojéviana busca uma espécie de explicitação das relações de dominação como mecanismo de intervenção na práxis³⁶.

Kojève interpreta este movimento não tal como ele aparece ao filósofo, mas como ele presentifica-se a cada homem em particular,³⁷ numa verdadeira *descida dos céus à terra, sem mediações ao pensamento filosófico*, o que o conduz fatalmente a uma interpretação *política*, autonomizando as situações assimétricas do reconhecimento e, em demasiada medida, relegando a um plano subsidiário as condições do reconhecimento recíproco.³⁸

Kojève insiste que a *teoria do reconhecimento* é, historicamente, situada no primeiro homem que, como negatividade absoluta, ao encontrar-se com o outro, na absoluta autonomia do seu si, impõe-se e faz-se reconhecer na luta de vida ou morte, negando a premissa da

³⁵ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.16 (Trad. br. p.15, ligeiramente modificada).

³⁶ Cf. Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.17, onde Kojève explicitamente menciona este caráter interventivo que a sua abordagem da teoria do reconhecimento possibilita.

³⁷ Kojève (1994), à página 97 (trad. br., p. 93), demarca a sua análise da *PhG* como uma grande odisséia do homem concreto, dividindo-a em dois momentos: o primeiro, onde, segundo ele, Hegel põe as condições do homem e, a segunda, onde o homem demonstra-se como Ser Real porque Ser Social.

³⁸ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.16 e segs (Trad. br. p.15 e segs).

própria teoria do reconhecimento,³⁹ gerando apenas assimetria e reconhecimento unilateral, abstrato.

Segundo a análise da *Fenomenologia do Espírito* e da teoria do reconhecimento que dela Kojève esmiúça, a assimetria do reconhecimento unilateral engendrará a realidade humana e o que, outrora, se reconhecia como certeza subjetiva deverá fazer-se reconhecer intersubjetivamente.

Contudo, Kojève insiste na existencialidade⁴⁰ da luta por reconhecimento baseada na dialética do trabalho e em seu aspecto antropológico em detrimento das estruturas lógico-expressivas que subjazem ao próprio discurso enunciativo do reconhecimento, insistindo que “[...] a realidade humana só se cria, só se constitui na luta pelo reconhecimento e no risco de vida que implica. A verdade do homem, ou a revelação de sua realidade, pressupõe, portanto, a luta de morte”.⁴¹

Olvida-se Kojève que o estatuto lógico do movimento interacional na teoria do reconhecimento, sua gramática, é o processo de conhecimento de seu sentido e das estruturas que lhe tornam inteligível, e o seu estatuto ontológico é o movimento lógico desta mesma gramática através da explicitação histórica⁴².

Por fixar-se neste lado negativo da teoria do reconhecimento, Kojève apenas compreende como momento fundamental da sua efetivação, que os sujeitos devem buscar a supressão dialética do outro, ou seja, negar-lhe a autonomia, subjugando-o e conservar-lhe a vida e a consciência, tornando-o servo em face de um senhor, um ser que reconhece e um que é reconhecido.

Essa centralidade na luta pelo reconhecimento, que subjuga um dos pólos subjetivos que deseja elevar-se ao valor do desejo de outrem por meio do trabalho, demarca a totalidade da leitura kojéviana acerca da *teoria do reconhecimento*, numa absolutização sem precedentes em outras leituras do reconhecimento desenvolvidas desde o referencial hegeliano.

Esta *existencialidade* e ou “*humanidade*” alcançada desde a luta por reconhecimento e à submissão que dela decorre erigem-se como a condição *sine qua* da história humana em Kojève, pois, para ele, alguém pode até ser reconhecido como pessoa humana sem haver *arriscado a vida na luta*, mas sem o embate e o reconhecimento decorrente do risco de perda

³⁹ A leitura de Kojève é operativa, confundindo *filosofia* com *teoria social descritiva*.

⁴⁰ Veja-se que Kojève insiste na tese da *PhG* como circunscrita ao âmbito existencial em diversas passagens de sua obra, a título de exemplo, citam-se as pp. 38, 39, 97 entre outras, etc (Trad. br. pp., 36, 36, 93 etc).

⁴¹ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.19. (Trad. bras. p.18).

⁴² É importante não esquecer que o verbo alemão *anerkennen*, possui sua raiz no conhecimento que, assumido, compreendido e partilhado, promove o reconhecimento. É indissociável do reconhecimento o estatuto lógico e o ontológico.

da vida não se faz capaz a subjetividade de se elevar à verdade do reconhecimento da consciência de Si autônoma. Para Kojève⁴³, “[...] o homem só é humano na medida em que quer impor-se a outro homem, fazer-se reconhecer por ele”.

O reconhecimento simétrico, em que as subjetividades fazem-se capazes de reciprocamente reconhecerem-se, é desacreditado por Kojève em face da constatação de que, as subjetividades, ao levarem às últimas consequências o desejo de ser reconhecido [símbolo de sua humanidade], nesta luta de vida ou morte *por puro valor e prestígio* oriunda da dialética do trabalho, atingir-se-ia seguramente ou a morte de uma das subjetividades, negando a possibilidade mesma do fazer-se reconhecer, ou a submissão de um dos pólos; o servo, em face do senhor.

A convicção do vencedor, na dialética do trabalho sem a presença do outro, transforma-se em certeza subjetiva, desprovida de verdade. Assim, Kojève compreende que é fundamental para o *reconhecimento* que a luta subjuga e destrua-lhe somente a sua autonomia⁴⁴ e vida simbólica, e não propriamente a sua vida física, promovendo destarte o reconhecimento assimétrico centrado antropogenicamente no mundo do trabalho, descurando-se das tantas outras dimensões do fazer-se reconhecer, *v.g.*, nas instituições, linguística, afetivamente etc.

Kojève, ao buscar na história⁴⁵ um marco tipológico da própria efetividade da *teoria do reconhecimento*, inverte o plano da teoria do reconhecimento hegeliano presente na *Fenomenologia do Espírito*, a qual vai do conhecer ao reconhecer e que, na história, explicita os modos de suspensão da cisão da autoconsciência que é ao mesmo tempo sujeito e objeto.

Hegel busca apreender, na história, os modos de expressão do conceito em seu movimento de devir, não o *conceito* efetivo, mas o conceito em seu processo de tornar-se o que é. Dentro deste contexto de temporalização do conceito, a teoria do reconhecimento em Kojève é subsumida na relação *senhor e escravo* e apenas pela ação do mundo das coisas – o trabalho e seu produto, os quais são idênticos para o escravo -, permite-se que o subjugado forme-se e eduque, atingindo a sua autonomia subrepticamente.

Para Kojève, a teoria do reconhecimento coloca-se a “*gauche*”, pois:

O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela servidão, depois de haver superado a angústia da morte pelo

⁴³ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.19 (trad. br., p.18).

⁴⁴ Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p. 21. (Trad. br. p.20), nos diz “Il ne sert donc rien à l’homme de la lutte de tuer son adversaire. Il doit le supprimer <dialectiquement>. C’est-à-dire qu’il doit lui laisser la vie et la conscience et ne détruire que son autonomie. Il ne doit le supprimer qu’en tant qu’opposé à lui et agissant contre lui. Autrement dit, il doit l’asservir”.

⁴⁵ Por exemplo, Kojève (1994, p. 266) nos diz que “L’histoire est l’histoire de l’Esclave travailleur.”

trabalho efetuado a serviço de outrem (que, para ele, encarna essa angústia). O trabalho libertador é pois necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo-poderoso, detentor de todo o poder real⁴⁶.

Assim, exige Kojève, em sua leitura hegeliana do reconhecimento, a *espera* que o escravo, através da experiência da *angústia* primordial e mortal, forme-se pelo trabalho e revolucione o mundo em sua totalidade, não devendo satisfazer-se com o comodismo e o reformismo perante os seus senhores, *humano e divino*, mas os afrontando, o escravo poderá criar *um novo mundo* em que ele retomará a luta pelo reconhecimento que renunciou por medo da morte, fazendo-a em novas bases⁴⁷.

Kojève parte da *teoria do reconhecimento* e, inclusive, utiliza a sua estrutura, porém, sem mais autonomiza-a em uma das fases, *a relação senhor e escravo*, e, desta sua autonomização, interpreta a história em sua integralidade como uma história de escravos que devem, pelo trabalho, vencer a subjugação resultante do *reconhecimento assimétrico* numa clara falseação da história e da própria *teoria do reconhecimento*.

A *teoria do reconhecimento*, tal como compreendida por Kojève, expõe o agir sem se comprometer com o núcleo duro teórico que constitui a atividade interacional e torna-a possuidora de sentido e racionalidade. Não se é indagado por Kojève, em momento algum, sobre a atividade do *eu teórico* como parte constituinte da estrutura lógica, transcendental e teleológica subjacente à interação e que, na presente interpretação, é colocada em segundo plano. Esse reducionismo kojéviano bloqueia o acesso a uma compreensão ampla das estruturas de formação da subjetividade e da intersubjetividade que estão em jogo na *Fenomenologia do Espírito*, focando-se especificamente no aspecto negativo do trabalho.

Outra crítica que se deve apontar a Kojève é que, ao autonomizar a relação de trabalho como *motu proprio* explicativo, exclusivo, da *teoria do reconhecimento*, ele cometeu o grave equívoco da hipostasiar dita relação, pois a sua leitura faz-se sobre a abstração da relação *senhor x escravo* na dialética do trabalho, sem levar em conta que tal relação não é compreensível fora das demais esferas dialéticas do *eu prático*, quais sejam: a *família* com seus microssistemas de valores e símbolos e o *Estado* com seu papel de mediação absoluta que se faz sobre todas as esferas de constituição do si humano.

Neste viés interpretativo de Kojève, ocorre uma naturalização da base filosófica hegeliana através do domínio do *dado* sobre o *conceito*, da história sobre a *ideia de liberdade*, do sujeito historicamente situado sobre os *padrões de (inter)subjetividade*, numa

⁴⁶Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.32. (Trad. br. p.29)

⁴⁷Alexander Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, p.33-34. (Trad. br. p.30-31).

clara inversão epistemológica, na qual o *nós* da interação é bloqueado pelo *eu* do senhor que subordina e submete o servo.

Ocorre que se Hegel pretendeu, com sua teoria do reconhecimento, descrever a lógica subjacente que permita a compreensão e o estabelecimento dos nexos cognitivos e interacionais entre sujeitos e, desta lógica, elevar-nos à apreensão racional de sua explicitação histórica, em Kojève, ao contrário, vemos a *teoria do reconhecimento* estabelecer um mecanismo regulatório de intervenção nos papéis sociais e uma atividade de explicitação filosófico-política.

A interpretação de Ludwig Siep

Se Habermas e Kojève abrem o debate acerca da *teoria do reconhecimento* e estruturam dois modos próprios de leitura a respeito do tema, ambos fazendo *escola* hermenêutica, não menos importante é o aporte teórico e interpretativo que a *teoria do reconhecimento* recebe com a entrada em cena, no ano de 1979, do livro *Anerkennung als Prinzip*, resultado da *Habilitationschrift* de Ludwig Siep junto à Universidade de Friburgo e que se inscrevia no seio de uma ampla e verdadeira tentativa, na Alemanha, de *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.⁴⁸

Para Siep, a *teoria do reconhecimento* hegeliana coloca-se como a possibilidade, base e tema central da construção do intento sistemático de *re-habilitação da filosofia prática na Alemanha*,⁴⁹ tal como iniciada por Joachim Ritter, onde Hegel foi recepcionado à luz de Aristóteles numa franca oposição à leitura hegeliana promovida pela Escola de Frankfurt, que o recepcionara à luz de Marx⁵⁰.

A tese forte de Siep,⁵¹ que perpassa toda sua obra *Reconhecimento como princípio*, é que Hegel expõe uma teoria das instituições, centrada na filosofia prática, através da *teoria do*

⁴⁸ Ludwig Siep com *Anerkennung als Prinzip* (1979), Joachim Ritter com *Metaphysik und Politik* (1969) e Manfred Ridel com os volumes *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972) e (1974), entre outros, cada um retoma Hegel à sua maneira, mas sempre no seio de um amplo escopo de *re-habilitação da filosofia prática*.

⁴⁹ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979. Para a ratificação do intento de Siep, deve-se consultar a introdução pp 14-25 e o capítulo V “*Anerkennung, Rechtsphilosophie und praktische Philosophie der Gegenwart*” pp.278-298, especialmente o subcapítulo “*Praktische Philosophie ohne Teleologie*”, p.294.

⁵⁰ Stéphane Haber in *Hegel vu depuis la reconnaissance*, p. 71 e segs, interpreta toda a apropriação de Hegel, que a chamada *teoria crítica* executa, como um alargamento do materialismo histórico, e Habermas, mais especificamente, objetivou, com seu aporte em Hegel, *liberar o materialismo histórico de suas aporias centradas em uma visão focada exclusivamente no ator produtor*.

⁵¹ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979, p. 17. “Die These dieses Buches ist, daß die praktische Philosophie Hegels in Jena ebenfalls mittels eines zugleich normativen und erklärenden Prinzips ein System von Institutionen darzustellen sucht. Ihr Prinzip, das Prinzip „Anerkennung“, scheint mir den Grundprinzipien und Grundnormen der gegenwärtigen praktischen Philosophie überlegen zu sein”. “A tese deste livro é que a filosofia prática de Hegel, em Jena, buscou expor por meio de um princípio ao mesmo tempo normativo e explicativo um

reconhecimento capaz de fazer-se normativa e explicativa, respondendo tanto aos anseios postos, seja por uma *teoria da ação comunicativa*⁵² como a um projeto de *justiça enquanto equidade*⁵³.

Assevera-nos Siep (1979, p. 18) que, com o *reconhecimento* entendido como princípio, Hegel supera tanto o déficit de (a) uma teoria *descritiva* para a qual as regras e os procedimentos são formulados com o objetivo de dirigir a *ação* de modo desvinculado da própria gênese constitutiva das instituições, bem como (b) não generaliza Hegel com sua *teoria do reconhecimento* um *tipo específico* de ação, v.g. ação instrumental, autonomizando-a como o modo *par excellence* de compreensão do social, e instituindo padrões de normatividade segundo este modelo por oposição a um *tipo ideal*, também autonomizado, v.g. agir comunicativo, consenso recíproco etc.

Na apropriação ora em comento, Hegel é compreendido desde a *teoria do reconhecimento* como quem desenvolve um princípio explicativo do *social* no seio mesmo de suas diversas formas de expressão – linguagem, interação e trabalho, em Iena – as quais revelam, na sua própria concretização, a exposição, descritiva e normativa, um sistema das instituições.

Siep, nos dois primeiros capítulos de sua obra *Reconhecimento como Princípio*, busca demonstrar como Hegel, em Iena, estabelece uma re-habilitação da filosofia prática de base aristotélica ao mesmo tempo em que a concilia com o *conceito transcendental de liberdade*, renovando, pela teoria do reconhecimento, as pretensões de uma filosofia social que dê conta tanto das condições do agir individual, como das interações conflituosas do agir social.

Na consecução de seu projeto de compreensão e estruturação da *filosofia prática* desde o reconhecimento como princípio, Siep retorna a Fichte⁵⁴ e à sua estruturação da intersubjetividade mediante a sua concretização em dimensões como *as emoções, as instituições e a história*. Esta retomada de Fichte buscava alinhar Hegel a uma interpretação na qual o princípio – *reconhecimento* – não fosse assumido como um dado *a priori* ou *irrefutável*, mas como uma estrutura que se desenvolve, realiza e justifica nas suas formas mesmas de concretização.

sistema das instituições. Seu princípio, o princípio do “reconhecimento”, parece-me ser princípio fundamental superior à norma fundamental da filosofia prática atual”. (tradução nossa)

⁵² Pensa-se, aqui, especialmente em Habermas.

⁵³ Pensa-se, aqui, especialmente em Rawls.

⁵⁴ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, p. 26, afirma que: “Fichte gibt als erster der Bildung des individuellen und gemeinsamen Bewußtseins durch die wechselseitige Anerkennung eine zentrale Stellung in der Rechtsphilosophie”. Tradução: “Fichte mediante o conceito de recíproco reconhecimento atribui ao início da formação da consciência individual e coletiva uma posição central em sua Filosofia do Direito”

Para tanto, segundo Ludwig Siep a teoria do reconhecimento em Fichte atinge a efetivação da razão como a atividade que se determina a si mesma⁵⁵, mediante a dedução do direito como conteúdo conceitual contido de forma originária na razão. Contudo, acertadamente Siep⁵⁶ identifica que em Fichte o conceito de reconhecimento e o seu papel explicativo da realidade não se estruturam em seu desenvolvimento integral por graus, segundo esferas capazes de diferenciar-se por padrões normativos próprios à totalidade dos âmbitos específicos do agir, limitando-se apenas às esferas do direito originário, à relação entre liberdade e inviolabilidade, corpo e propriedade, etc⁵⁷. Siep chega mesmo a afirmar como limitação a esta proposta que “As outras instituições do direito e do estado, Fichte não as apresenta enquanto ‘concretizações’ das relações de reconhecimento”⁵⁸.

Ludwig Siep, ao *dar um passo atrás*, retomando Fichte e a necessária dedução do conceito de reconhecimento como condição transcendental do conceito de direito, prefigura a necessidade de que uma *teoria do reconhecimento* deve ser capaz de elaborar uma correlação entre (i) *reconhecimento interpessoal* prioritariamente desenvolvido nas relações entre o *eu e o outro* e o (ii) *reconhecimento intersubjetivo ou institucional*, que se desenvolve desde a relação entre o *eu e o nós*, e que Siep⁵⁹ buscará em sua plenitude no desenvolvimento da *teoria do reconhecimento* de Hegel.

Percebe-se que Siep, ao buscar, via Fichte, esta relação entre dois níveis do reconhecimento, precisa correlacionar na obra hegeliana, a juventude e a maturidade, de modo a elaborar uma *teoria do reconhecimento* que satisfaça tanto o período dos escritos de Iena como aquele que se inicia com a *Fenomenologia do Espírito*.

Neste seu intento, Ludwig Siep demarca o seu afastamento das leituras de Habermas e daquela que, posteriormente, seria desenvolvida por Honneth, através de seu empenho em estabelecer um fio condutor entre a *teoria do reconhecimento de Iena*, baseada nas modalidades do agir segundo a linguagem, a interação e o trabalho, com uma *teoria do reconhecimento* elaborada a partir da *Fenomenologia do Espírito* e centrada numa *teoria da autoconsciência* formada no sucessivo desenvolvimento da experiência da consciência através de suas formas de autorreflexão em direção à *eticidade* como momento ordenador e núcleo do conceito de espírito.

⁵⁵ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979, p. 28. “[...] Vernunft ist nach Fichte „sich selbst bestimmende Tätigkeit”.

⁵⁶ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979, p. 36.

⁵⁷ Para as esferas nas quais o conceito de reconhecimento efetiva-se em Fichte, ver Siep, 1979, p.27.

⁵⁸ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979, p. 27. No original “Die übrigen Institutionen des Rechtes und des Staates hat Fichte nicht als „Konkretionen” des Anerkennungsverhältnisses dargestellt.”

⁵⁹ Siep, *Anerkennung als Prinzip*. 1979, p. 36. No original “Dies ist hingegen bei Hegel der Fall. Deshalb kann man sagen, daß bei ihm das Prinzip Anerkennung eine eigene, in sich differenzierte Theorie der Anerkennung, ihrer Formen und Stufen, enthält.”

De acordo com Siep, “Hegel entende o reconhecimento como um processo de recíproca formação da consciência singular e universal”,⁶⁰ contudo Siep aduz que Hegel estabelece o processo de reconhecimento em bases *teleológicas*⁶¹ o que conduz progressivamente, segundo o avançar das esferas que se percorre, a perda da centralidade explicativa da teoria do reconhecimento na filosofia hegeliana da maturidade em desfavor do espírito e a complexidade e centralidade explicativa que este conceito vai acumulando e adquirindo.

Contudo, se Siep⁶² afasta-se de Habermas e Honneth no que toca ao papel central que, para ele, ocupa a *Fenomenologia do Espírito* e a importância de uma *teoria do reconhecimento* estruturada em esferas do se fazer reconhecer, compreendidas estas como estruturas do reconhecimento unilateral, centradas na atividade do reconhecer o sujeito como outro. Siep, ainda no contexto de valorização da teoria do reconhecimento no Hegel fenomenológico, acompanha a evolução hegeliana da teoria unilateral do reconhecimento pautada *em esferas do reconhecer* para, num segundo momento, assinalar o avanço face a Fichte que promove Hegel ao instituir o reconhecimento recíproco, sintetizável na feliz proposição de *eu que é um nós* e *um nós que é um eu*.

Por outro lado, Siep aproxima-se de Habermas e Honneth ao denunciar certa *renúncia* de Hegel em estabelecer um papel central da *teoria do reconhecimento* nos textos da *Filosofia do Direito* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, aduzindo que, nestes textos, o *reconhecimento* é reduzido à mera função das relações entre os indivíduos, jogando um papel subsidiário e subordinado à *teoria do Espírito Objetivo*, perdendo o seu significado explicativo sistemático⁶³ e fechando o acesso a tematização de uma estrutura do reconhecimento à luz de seus textos lógicos.

⁶⁰ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, p. 278. No original “Hegel faßt Anerkennung als einen Prozeß der wechselseitigen Bildung des einzelnen und des allgemeinen Bewußtsein”

⁶¹ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, em diversas passagens, afirma o carácter teleológico do reconhecimento em Hegel, a título de exemplo, citaremos duas destas passagens, que entendemos fundamentais. A primeira no desdobramento da *teoria do reconhecimento* hegeliana numa teoria das instituições, onde Siep (p.231) afirma que “Damit ist zugleich offenkundig, daß Anerkennung ein teleologisches Prinzip ist.”, e a segunda, ao tratar do tema do reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel e da perda de sua centralidade explicativa da realidade, em vista, do escalonamento do espírito, o qual, segundo Siep, se relaciona apenas consigo mesmo, sendo que Siep (p. 282) afirma que: “Der Anerkennungsprozeß ist bei Hegel teleologisch konzipiert”.

⁶² Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, p. 203 e segs.

⁶³ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, pp. 20-21 e 285. Ao tratar da assimetria da *teoria do reconhecimento* hegeliana, Siep (p.285) assinala que esta subsidiariedade do reconhecimento como princípio explicativo das esferas do social em face do conceito de estado, decorrente da noção de *Espírito Objetivo*, é perfeitamente compreensível em virtude da teleologia interna do sistema hegeliano. No original: “Es hat sich nun allerdings auch gezeigt, daß diese „Verzerrung“ auf einer konsequenten Anwendung des teleologischen Entwicklungsgedankens Hegels beruht”.(Siep, 1979, p. 285)

Na leitura de Siep, a passagem da esfera do espírito subjetivo ao espírito objetivo exclui a centralidade explicativa, no sentido normativo e descritivo, da teoria do reconhecimento face ao papel central desenvolvido pelo Estado e a universalidade que lhe é inerente, retirando o centro e o foco da *teoria do reconhecimento* das relações intersubjetivas e dotando-lhes de um papel subordinado ao Estado como via de acesso e trânsito do Espírito Objetivo ao Espírito Absoluto.

Ocorre que, para Siep,⁶⁴ há uma segunda falha da *teoria do reconhecimento* de Hegel, a qual consiste no fato de que este não a desenvolveu na totalidade de matizes que ela permite, especialmente o potencial que já se faz presente no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*⁶⁵ entre a relação interpessoal [Eu ↔ Tu] e a intersubjetiva [Eu ↔ Nós]. Relações que, segundo o autor, a sua máxima expressão é em Hegel bloqueada por dois grandes motivos: (i) pelo forte influxo platônico-espinozista de Hegel, que o conduz à *substancialização* da teoria do reconhecimento pela via do Espírito Objetivo, como instância redutora do papel da *eticidade* e das relações que são desenvolvidas nesta, e (ii) pela herança na metafísica hegeliana do conceito de *energeia*, mas especificamente presente em sua *teleologia* herdada da tradição estóico-aristotélica que, consoante Siep, promove um fechamento epistêmico na teoria do agir hegeliano, subsumindo o agir individual na razão objetiva da história, a qual atua segundo os seus próprios fins.

Na interpretação de Siep, ora em comento, os *déficits* do projeto hegeliano de uma teoria do reconhecimento fundam-se na apropriação que Hegel efetiva de Espinosa e de sua concepção de substância⁶⁶ e *causa sui*, as quais determinam o potencial explicativo da seção *Efetividade da Ciência da Lógica* hegeliana e que, no projeto hegeliano, expressam-se de um modo simplificado pela unidade entre a essência e a existência.

E, é esta *absolutidade* da substância espinosista no projeto hegeliano da maturidade de não ser derivada de nenhum outro, mas, derivar por acidentalidade todos os demais que, segundo a leitura de Siep, promove uma substancialização do projeto hegeliano, via

⁶⁴ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, p. 98, declara que, nesta passagem, ocorre, no Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, a mudança de um desenvolvimento sistemático da *teoria do reconhecimento* para um desenvolvimento *episódico*.

⁶⁵ Cf. Siep (1979, p.68), onde é exposto o 1º nível do reconhecimento na *PhG*, e (1979, p.86) onde é exposto o 2º nível do reconhecimento, conectando os escritos de Iena à *Fenomenologia do Espírito* e à *Filosofia do Direito*. É assaz interessante também a análise de Siep (1979, p. 224 e segs), onde se expõe a importância e o significado do *reconhecimento* na *Fenomenologia do Espírito*.

⁶⁶ Espinoza, em sua *Ethica*, proposição 20, registra sobre a substância ou Deus que “*Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt*”.

Espinosa,⁶⁷ subsumindo a teoria do reconhecimento como um simples modo ou acidente da substância, o Ser no seu curso rumo ao absoluto.

Um segundo elemento obstativo, para Ludwig Siep, à centralidade da *teoria do reconhecimento* de Hegel, especialmente em sua maturidade, é a junção da *energeia* aristotélica com a física aleatória dos estóicos, presente na teoria do Espírito Objetivo, como ampliação [*Erweiterung*] da seção *teleologia* da *Ciência da Lógica*⁶⁸ e que permite ao Estado, em sua condição de universal concreto, exercer o papel de vetor que aglutina a atuação dos indivíduos atomisticamente articulados pelo acaso [*Zufall*] da sociedade civil, articulando-os finalisticamente em direção às esferas superiores.

O Estado é o mecanismo que, conduzindo os acidentes à unidade da substância, ao mesmo tempo em que aglutina o agir individual atomisticamente indeterminado em torno de um fim específico que está para além do próprio agir subjetivo, retira, assim, da *teoria do reconhecimento* a centralidade e o potencial explicativo do social.

Conforme Siep, em Hegel, uma teoria do reconhecimento de pretensões descritivas e ao mesmo tempo normativas é subordinada sempre ao papel funcionalista que o Estado desempenha na economia do Espírito Objetivo. Deparamos-nos, em Ludwig Siep, com um intento original de estruturação da *teoria do reconhecimento* hegeliana como modo explicativo do social nos quadros de um projeto de renovação da filosofia prática. Ocorre que Ludwig Siep desarticula, tal como Habermas, mas por outros motivos, *a passagem* [*Übergehen*] *da lógica ao real* em favor da constituição de uma filosofia política pós-metafísica, pois, sem teleologia⁶⁹.

A teoria do reconhecimento hegeliana tematizada por Ludwig Siep coloca um impeditivo a uma possível tematização lógica do reconhecimento sob o argumento de que a *Ciência da Lógica* hegeliana determinaria teleologicamente a priori, sob o influxo da *energeia* de Aristóteles e da *causa sui* de Espinosa, o percurso do fazer-se reconhecer subtraindo aos sujeitos da relação às condições efetivas de livre reconhecer-se.

⁶⁷ Para uma compreensão do influxo de Espinosa sobre Hegel é fundamental a leitura de Fleischmann. *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*.

⁶⁸ Siep, *Anerkennung als Prinzip*, 1979, pp. 282, em que Siep sublinha: “Ohne hier auf seine Erörterung der Teleologie in der Wissenschaft der Logik einzugehen, kann gesagt werden, daß damit die jeweils „tieferen“ Stufen dieses Prozesses in einem doppelten Sinne von den „höheren“ bestimmt sind: einmal, weil ihr Sinn in der Entwicklung zu den höheren besteht und sich erst von diesen her ganz begreifen läßt - [...]”

⁶⁹ É sintomático desta leitura, que apontamos em Siep (1979), que ele não dê a devida atenção ao hercúleo esforço de Klaus Düsing, já em 1976, de demonstrar que os esboços denominados de *Logik*, *Metaphysik* de 1804/1805 e a *Realphilosophie* de 1805/1806 constituem-se como etapas estruturantes daquilo que, na maturidade, foi, por Hegel, denominado de lógica especulativa e da intrínseca relação entre lógica e real. Sobre este ponto deve-se consultar Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier, 1976, pp. 150-159.

A interpretação de Axel Honneth

No ano de 1986, Axel Honneth publicou a sua tese de Doutorado defendida em 1983 e intitulada *Crítica do Poder [Kritik der Macht]*,⁷⁰ na qual, através de uma clarificação teórico-histórica de *pretensão sistemática*, recolocou os problemas fundamentais da *teoria crítica da sociedade* de Adorno e Horkheimer e os modos de seu desenvolvimento, especialmente através de um confronto entre Foucault e Habermas.

A tese de fundo da obra é a compreensão do desenvolvimento teórico da escola de Frankfurt e os seus desdobramentos através de uma análise do conflito social fundado em bases teórico-comunicativas à luz de Habermas como fio condutor,⁷¹ afirmando os seus méritos, identificando as suas falhas e apontando para novos caminhos a serem perseguidos.

Entretanto, ao desdobrar a sua análise da teoria crítica desde o pressuposto habermasiano de um *agir comunicativo* e fazê-lo encontrar com a análise do *poder* elaborada por Foucault, ocorre, em Honneth, uma guinada interna na orientação do seu projeto exposto em *Kritik der Macht*, afastando-se do postulado explicativo do social ancorado no *agir comunicativo*, aproximando-se de uma análise do social capaz de correlacionar *luta* e *sociabilização*⁷² num processo de evolução de sua reflexão que apenas ficará claro na sua livre docência intitulada *Kampf am Anerkennung [Luta por reconhecimento]*.

Se, inicialmente, a *ação comunicativa* punha-se como o fio condutor e aporte teórico capaz de guiar a leitura de Honneth em *Kritik der Macht*, ao estudar o confronto entre a análise do poder foucaultiana e a teoria do agir comunicativo habermasiano, Honneth encontra a luta como o paradigma, tanto da análise do discurso, quanto da teoria do poder, e, através deste diagnóstico, Hegel volta à cena como o ponto de Arquimedes que poderá suprir os déficits da teoria crítica, tanto no projeto de Habermas como no de Foucault⁷³.

O próprio Honneth reconhece, em *Luta por Reconhecimento*, que o modelo conceitual dos escritos hegelianos de Iena entra em cena para integrar Foucault e Habermas e desenvolver uma *teoria social de teor normativo*⁷⁴ capaz de dar conta deste fenômeno multifacetado e pluriconceitual das relações intersubjetivas nas sociedades contemporâneas.

⁷⁰ Axel Honneth, *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

⁷¹ Cf. Sobretudo, o segundo prefácio à edição alemã, in Honneth, *Kritik der Macht*.

⁷² Honneth, *Kritik der Macht*, 1986, p.168. Observe-se que o próprio capítulo, onde Foucault adentra ao debate, possui um título significativo “*Von der Diskursanalyse zur Machttheorie: der Kampf als Paradigma des Sozialen*”, numa tradução livre, algo como *Da análise do discurso à teoria do poder: a luta como paradigma do social*.

⁷³ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, 1986, p.190-195.

⁷⁴ Cf. Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.23. A tese de fundo busca desvendar as razões do caráter normativo e vinculante do Estado e das instituições, os quais, na modernidade, segundo Honneth, não derivam central e exclusivamente do *poder*, como pensara Foucault, e o agir comunicativo habermasiano ao desconhecer

Honneth advoga, já na primeira página⁷⁵ de seu monumental *Luta por Reconhecimento*, a tese de que, apenas em Iena, Hegel elaborou um meio teórico capaz de garantir a liberdade através de uma luta por reconhecimento intersubjetivo baseada no conflito, mas atribuída a impulsos morais e não meramente à autoconservação dos sujeitos submetidos à pressão intrassocial das instituições.

Honneth compreende, assim, o conflito como uma espécie de mecanismo social de formação comunitária que exige, nas relações, a constituição de processos de reconhecimento como instâncias que equalizem os vínculos sociais sob bases associativas de ordem moral e não permitam o esfacelamento do mundo da vida.

Pode-se seguramente afirmar que Honneth busca, em Hegel, dois elementos chaves para a sua estruturação intersubjetiva do social a partir de uma *teoria do reconhecimento*, (i) a visão agonística do social e (ii) a ideia de instituições que se constituem mediante esferas do *fazer-se reconhecer*⁷⁶.

Em franca adesão ao núcleo duro do programa habermasiano exposto em *Trabalho e Interação [Arbeit und Interaktion]*,⁷⁷ é repetida, por Honneth, a tese de que os processos interacionais da linguagem e do trabalho constituem o meio de expressão ética do espírito e que estes intentos foram abandonados por Hegel na transição das lições de Iena à *Fenomenologia do Espírito*,⁷⁸ bem como na posterior concepção sistemática de filosofia adotada na *maturidade*.

Na sua constituição da gênese da *teoria do reconhecimento* de Hegel, Honneth pontua que esta, em sentido amplo, propõe-se a ser uma saída ao modelo maquiavélico-hobbesiano⁷⁹ centrado numa funcionalização do social desde os pressupostos daquilo que, hoje, se convencionou chamar *escolha racional* e que, no plano estrito de seu desdobramento teórico, ela resgata a noção fichteana do reconhecimento por *ação recíproca* como instância

o papel fundamental do poder e da luta apenas estabelece uma teoria esclarecida do social, dentro deste impasse. Hegel virá a Honneth como o arcabouço teórico capaz de, em sendo atualizado, propor uma nova teoria social capaz de suprir os déficits tanto de Habermas como de Foucault.

⁷⁵ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.29.

⁷⁶ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003. Todo o livro do Honneth estrutura-se em demonstrar os níveis do fazer reconhecer e ser reconhecido nas esferas da família, da sociedade civil e do Estado, através dos tipos ideais do amor, do trabalho e da solidariedade e busca demonstrar o potencial de validade funcional de tais pares ideais. Um ponto ainda não bem desenvolvido na pesquisa sobre Honneth é o papel que Max Weber desempenha na constituição de sua *teoria do reconhecimento*.

⁷⁷ in Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*, pp. 9-47.

⁷⁸ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.30.

⁷⁹ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.35-37.

meta-jurídica que, depois, alcança validade objetiva na relação jurídica,⁸⁰ sendo capaz de vincular pessoas a compromissos e a responsabilidades.

É a noção sintética de interação entre processos agonísticos – lutas sociais – e esferas de realização de si, nos seios dos quais o desejo de ser reconhecido e o reconhecer estrutura o agir intersubjetivo na realização de pautas e demandas do agir social nas instituições familiares, econômicas e estatais entre outras que notabiliza a atualização da teoria do reconhecimento hegeliana proposta por Honneth.

Neste contexto de delimitação do escopo e do propósito de Hegel, ao constituir no período de Iena anterior à *Fenomenologia do Espírito* sua *teoria do reconhecimento*, Honneth explica que:

A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades, propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular. [...] o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras⁸¹.

Observa-se do trecho destacado que não pairam dúvidas de que a interpretação efetuada por Honneth a respeito dos escritos filosóficos do período de Iena, elaborados por Hegel ainda num período não suficientemente explicitado na literatura especializada, faz-se assumir como um claro arcabouço de um projeto de filosofia política capaz de "certo" intervencionismo na realidade social.

Há um limite muito tênue entre a apropriação honnethiana de Hegel e a utilização ideológica na leitura destes mesmos conceitos⁸². Na passagem do *Sistema de Vida Ética* para os *projetos de Sistema*, Honneth identifica a mudança do programa hegeliano de compreensão do social centrado na *ação comunicativa* para um quadro referencial da *consciência*, onde o

⁸⁰ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.46.

⁸¹ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.47.

⁸² Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.62. Trata explicitamente de uma mudança de paradigmas no seio do próprio período de Iena, aludindo que, nos textos de 1803-1804, a consciência serve apenas para explicitar as formas de eticidade, ocupando uma função ainda intermediária sem um "rompimento" com o projeto do Sistema de *Vida Ética* de 1802, mas que, no projeto de *sistema de 1805*, ocorre a mudança no quadro de referência hegeliano e a *teoria do reconhecimento* é, agora, interpretada à luz de uma *filosofia da consciência* que, posteriormente, no curso do desenvolvimento da filosofia de Hegel, chegará à consciência de si mesma como totalidade, saber absoluto. Honneth, na página 117, endossando esta "ideologização", afirma que, em Iena, Hegel construiu um programa *quase materialista*.

conflito perde a sua dimensão significativa de ser *médium* para a autocompreensão individual, ocorrendo, segundo Honneth, uma renúncia por parte de Hegel a um intersubjetivismo forte⁸³.

Neste ponto, Honneth separa-se de Habermas, pois, para o projeto da *ação comunicativa* de Habermas, os escritos de Iena são tomados como um todo, claro que com uma maior atenção ao *Sistema da Eticidade* de 1802, na medida em que, na leitura habermasiana, estes textos representam o prenúncio do *agir comunicativo*,⁸⁴ já para Honneth, ao contrário, a transição do *Sistema de Eticidade* aos *Projetos de Sistema* revelar-se-á problemática, porque, nesta passagem, o conceito de *espírito* já está presente, o que obnubilará a sua pretensão, forçando Honneth a constituir uma periodização entre estes escritos com base no seu projeto de *uma gramática moral dos conflitos sociais*.

Segundo a leitura que Honneth faz desta transição, apontada por ele, de uma filosofia intersubjetiva em sentido "forte" presente no "*Sistema da Vida Ética*" e ainda em menor grau nos "*Projetos de Sistema*" (1803-1804) para uma filosofia da subjetividade centrada no primado de uma autoconsciência, já presente nos "*Projetos de Sistema*" (1805-1806) e totalmente consolidada na *Fenomenologia do Espírito*, ocorre, em Hegel, a perda do potencial explicativo do social motivada pelo primado da autoconsciência.

Esta mudança de paradigma no quadro referencial teórico hegeliano implicou, para Honneth, que "Hegel abandonou a meio caminho seu propósito original de reconstituir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como seqüência de etapas de uma luta por reconhecimento".⁸⁵ A transição por Honneth apontada, em Hegel, entre (i) um modo de compreensão do social baseado na centralidade do conflito e de suas formas de explicitação e dissolução pelo reconhecimento como potência moral vinculante das relações humanas necessariamente comunicativas, para (ii) uma compreensão em que o conflito perde a centralidade explicativa e funcional, pois, é incorporado no projeto maior e mais ambicioso de compreensão do social a partir da categoria do "espírito", implicou o aprisionamento do Hegel da maturidade a "[...] premissas metafísicas que já não podem, sem mais, compatibilizar com as condições teóricas do pensamento atual".⁸⁶

Assim sendo, segundo tal leitura, na maturidade, o projeto de Hegel subordinou a teoria do reconhecimento à marcha objetiva da razão, resíduo do idealismo que aponta reciprocamente à natureza comunitária do homem como autorrelação do Espírito.

⁸³ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.66.

⁸⁴ Para a compreensão desta gênese da ação comunicativa nos escritos hegelianos de Iena, é fundamental a leitura de A. CRÉAU. *Kommunikative Vernunft als "entmystifiziertes Schicksal". Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von J. Habermas*. 1991.

⁸⁵ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.117.

⁸⁶ Honneth, *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.117.

Em síntese, a crítica endereçada por Honneth a Hegel, no curso de atualização do segundo pelo primeiro, centraliza-se, como já o fizera Habermas, em denunciar no Hegel que se desenvolve principalmente a partir da *Fenomenologia do Espírito* a perda da dimensão intersubjetiva em razão do curso monológico de autoexposição da categoria espírito.

Honneth com o propósito de tornar a *teoria do reconhecimento* hegeliana apta a responder aos anseios de sua refuncionalização da *teoria crítica da sociedade* desestrutura a linha de continuidade que se faz presente nos escritos por ele periodizados, em total infidelidade com a intenção hegeliana que se valeu dos esboços e fragmentos concebidos como gênese, mesmo que ainda de modo esparso, dos conceitos doravante sistematicamente desenvolvidos na maturidade.

Em verdade, Honneth, ao estruturar a constituição das relações intersubjetivas desde a *teoria do reconhecimento* hegeliano segundo o seu desenvolvimento em três esferas de subordinação do conflito ao consenso moral [amor, direito e solidariedade] sob o influxo da teoria de Mead e Winnicott promove um giro empirista na *teoria do reconhecimento*, em total infidelidade ao propósito hegeliano em Iena⁸⁷.

O projeto de Honneth de reatualização da teoria hegeliana do reconhecimento estrutura-se em tomar o *eu prático* como se formando da relação de reconhecimento intersubjetiva. De modo a superar o *déficit sociológico* que ele aponta na filosofia, seu projeto filia-se a uma psicologia de base fenomenológico-empírica de fundo, utilizada como *modos operandi* para minar o pressuposto metafísico hegeliano ainda residual em Iena, para, daí, elaborar uma lógica do reconhecimento baseada em lutas morais, tipológica e escalonadamente postas como condição da realização intersubjetiva da autonomia.

Segundo Honneth, este modo por ele desenvolvido de níveis do reconhecimento baseados na estratégia hegeliana, mas escalonados tipologicamente é a única forma da teoria do reconhecimento hegeliana resistir às considerações empíricas (*sic?*).

A interpretação de Paul Ricouer

Em vista de uma amplificação da *teoria do reconhecimento* para além dos umbrais da filosofia, passando o tema *reconhecimento* e as possibilidades hermenêuticas de seu uso a interessar sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e juristas, num movimento que adquire extrema força e fecundidade também na França, especialmente no núcleo de estudos

⁸⁷ Honneth é de uma infidelidade hermenêutica marcante, pois além de evitar o confronto com as interpretações divergentes à sua [v.g. Düsing, 1976; Siep, 1979; Rosenfield, 1983; entre outros], ainda esquiva-se de dar razões sobre porque Hegel, em Iena, coordena o desenvolvimento da *teoria do reconhecimento* com os esboços de Lógica, a este momento, já desenvolvidos em profundidade.

do que se convencionou chamar de *M.A.U.S.S.*⁸⁸ [movimento anti-utilitarista nas ciências sociais], Paul Ricouer incorpora-se ao debate e, através de um estimulante livro intitulado *Percursos do Reconhecimento*⁸⁹, insere-se com vigor e originalidade nas discussões sobre o *reconhecimento*.

Em suma, o projeto de Ricouer é a elaboração de um fio condutor que permite a compreensão de diversos fenômenos filosóficos anteriores ao advento do quadro referencial teórico do *reconhecimento* considerando-os como instâncias interligadas e preparatórias a este, tal como posto por Hegel. Para tanto, Paul Ricouer alinha fenômenos eminentemente cognitivos apresentados em Descartes e Kant pelo uso *lexical indiscriminado* ou mesmo *despropositado* da palavra reconhecer ou reconhecimento em seus respectivos idiomas, v.g. o francês, o alemão e o inglês, como prefigurações necessárias do *conhecer* que se fará *reconhecer*⁹⁰.

Em continuação e na esteira de estruturação argumentativa de sua obra *Percursos do reconhecimento*, na linha de Habermas e Honneth, Paul Ricouer subordina a legibilidade do eu teórico à sua compreensão mediante a dinâmica relacional do eu prático e acrescenta à teoria do reconhecimento elementos antropológicos, constituindo-o como um verdadeiro *fenômeno social total*, tal como compreendia Marcel Mauss, ao analisar os fenômenos sociais vistos desde a perspectiva antropológica.

Com extrema fecundidade e potencial discursivo Ricouer apresenta uma grande fenomenologia lexical do termo reconhecimento e de seus diversos usos, segundo as mais diversas acepções e propósitos teóricos. Fazendo uma distinção do uso do termo na voz ativa do seu uso na voz passiva, Ricouer propõe a construção de uma hipótese de interpretação que permitiria suspender a tese principal de Honneth de um reconhecimento centrado na luta moral por reconhecimento, por outra que se faria centrada através do mútuo reconhecimento em que a *dádiva* ou dom substitui a luta entendida como núcleo explicativo determinante dos fenômenos sociais, tal como desenvolvido pela escola francesa de Marcel Mauss, a qual Paul Ricouer direciona-se e filia-se.

⁸⁸ Há uma verdadeira profusão da teoria do reconhecimento na França, capitaneada pelo Grupo do MAUSS, e constituída através do intenso debate dirigido por Alain Caillé e Axel Honneth, o que vem gerando, na teoria do reconhecimento, uma incorporação de elementos da teoria da dádiva ou dom de Marcel Mauss, possuindo, entre outros títulos produzidos por este debate, os livros de Caillé, Lazzeri, Renault e os diversos números da *Revue du Mauss* dedicados ao tema, dom, estima de si, reconhecimento, identidades práticas etc.

⁸⁹ Paul Ricouer, *Percursos do Reconhecimento*. 2006.

⁹⁰ Paul Ricouer, *Percursos do Reconhecimento*. 2006, p. 30, expressa que “[...] entre as acepções filosóficas do termo ‘reconhecimento’: a progressão ao longo do eixo será marcada por uma libertação crescente do conceito de reconhecimento em relação ao de conhecimento. No último estágio, o reconhecimento não apenas se separa do conhecimento, mas também abre caminho para este último”.

O projeto de uma teoria do reconhecimento, exposta em *Percurso do Reconhecimento*, divide-se em três grandes eixos temáticos: (i) reconhecimento como conhecimento e identificação, (ii) reconhecimento como autoconhecimento, como *reconhecer-se a si mesmo*, e, por fim, (iii) o reconhecimento como processo recíproco de conhecimento, autoconhecimento e formação das identidades práticas, *reconhecimento*. E, é nesta fase superior, o terceiro momento, *o reconhecimento mútuo*, que Paul Ricouer retoma a teoria hegeliana do *reconhecimento* como aporte teórico e que especificamente interessa-nos.

Segundo o propósito explícito de Paul Ricouer,⁹¹ o ingresso da *teoria do reconhecimento hegeliana* faz-se de modo a equalizar o *reconhecimento-identificação*₁ e o *reconhecer-se a si mesmo*₂, momentos, respectivamente, dos estágios cognitivo e ético-subjetivo do reconhecimento, através de uma teoria intersubjetiva do reconhecimento.

Paul Ricouer, com o auxílio de Zarka⁹², reconstitui a subjetividade através do entrelaçamento de *ipseidade* e *alteridade*, do si mesmo e do outro. Consoante desenvolvido por Ricouer através do uso da proposta de leitura da subjetividade moderna proposta por Zarka, este acredita poder conciliar Hegel e Mauss.

Hegel e a sua teoria do reconhecimento exercem uma função principal na teoria do reconhecimento de Ricouer com vistas a (i) ser a solução da aporia hobbesiana acerca da incapacidade da ordem política baseada em vínculos de força de fundar uma experiência moral capaz de vincular intersubjetivamente os agentes sociais, dotando-lhes de suportes sociais que os faça superar o medo e a insegurança da violência resultantes do cálculo das ações que visam a autoconservação, e (ii) a fornecer o arcabouço explicativo de base universalista do agir social baseado na institucionalização do agir.

Neste intento de retomada da *teoria do reconhecimento* de matiz hegeliana, Paul Ricouer crê que, com alguns *ajustes* e segundo novos referenciais contemporâneos e pós-metafísicos explicitantes do sentido das questões desenvolvidas por Hegel acerca do agir social, a teoria hegeliana pode novamente ocupar o *status* de uma teoria omnicomprensiva do real. Aqui, Ricouer encontra-se com Habermas e Honneth.

Ricouer compreende que a teoria hegeliana do reconhecimento “[...] continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo”.⁹³ Desse modo, o *reconhecimento* é compreendido não mais como o princípio, porém como o resultado que anima a dialética social, impulsiona-

⁹¹ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.177.

⁹² Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*. 2000.

⁹³ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.188.

a para estágios mais elevados de estima e consideração de Si como estima e consideração do Outro, em suma, reconhecimento recíproco⁹⁴.

Neste seu percurso de apresentação de uma proposta de *teoria do reconhecimento*, Paul Ricouer advoga a tese fundamental de Habermas e Honneth, qual seja, a necessidade do desacoplamento dos *Escritos de Iena* como desenvolvimento orgânico de um projeto que se estende de Iena a Berlim e que une, segundo o conceito [*Begriff*], a juventude e a maturidade do pensamento hegeliano.

Segundo o ponto de vista esboçado em *Percurso do Reconhecimento*, o Hegel da maturidade colocou em segundo plano os temas da intersubjetividade, do reconhecimento e o lugar de desconfiança filosófica que suas obras de juventude possuíam e que são “[...] as heranças que são honradas e que ainda são, de muitos pontos de vistas, as nossas”⁹⁵.

Paul Ricouer avalia que, na passagem dos textos de Iena à *Fenomenologia do Espírito* e à *Filosofia do Direito*, “[...] o tema do reconhecimento e do ser reconhecido perdeu não apenas sua densidade de presença, mas também sua virulência subversiva”⁹⁶ e arremata que, quanto ao potencial de diagnose hegeliano, se filia ao que fora desenvolvido por Honneth no conceito de *Anerkennung*⁹⁷ e não à leitura Kojeviana presente no potente livro *Introdução à Leitura de Hegel*.

Ocorre que o quadro referencial de Paul Ricouer constitui-se pela adoção do instrumental hegeliano acerca da teoria do reconhecimento partindo da premissa compartilhada por Honneth e Habermas de que a passagem das *Lições de Iena* aos momentos posteriores implica uma subordinação dos fenômenos sociais às estruturas categoriais do pensamento filosófico sistemático.

Contudo, Ricouer atenua a tese de que essa passagem determine a implosão do potencial teórico do instrumental hegeliano do reconhecimento, aduzindo que, na teoria do espírito objetivo da *Filosofia do Direito*, as noções de reconhecimento lá desenvolvidas não possuem equivalência com as estabelecidas nas *Lições de Iena* porque “[...] abarcam apenas o espaço de sentido do Espírito Objetivo e cedem lugar ao Espírito Absoluto, que abre para uma problemática diferente da do reconhecimento, a qual coincide apenas com a esfera da ‘eticidade’, na qual o ‘eu’ é um ‘nós’”⁹⁸.

⁹⁴ Cf., Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.189.

⁹⁵ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.190.

⁹⁶ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.189.

⁹⁷ Vide nota à página 187 do livro *Percurso do Reconhecimento*.

⁹⁸ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p.231.

Desse modo, o projeto de Ricouer, que consta de retomada da *teoria do reconhecimento* hegeliana, assume o propósito de “recortar” os fenômenos descritos em Iena e assumi-los exatamente na medida em que não está claro neles um compromisso metafísico com uma teoria sistemática acerca do real, sem, no entanto, deixar de valorizar estruturas sistemáticas da maturidade, mas que não são possíveis de apropriação e desenvolvimento na contemporaneidade justamente porque Paul Ricouer entende que há um estrito compromisso existente entre o *espírito e a letra*.

Por fim e de modo a demarcar a sua distinção com as demais *teorias do reconhecimento* de suporte teórico hegeliano, Paul Ricouer estabelece que os três níveis concêntricos de efetivação do ser reconhecido encontram-se em seu processo de efetivação com a experiência do dom [dádiva], a qual, carregando o conflito em sua forma anti-material simbolizada nas práticas festivas, trocas etc., permite a suspensão do conflito como mecanismo de estruturação moral e introduz a generosidade⁹⁹ como mecanismo auxiliar de constituição de vínculos éticos mais elevados e que viabilizam um recíproco reconhecer não-agonístico.

Paul Ricouer utiliza, assim, a *filosofia hegeliana do reconhecimento* como o meio próprio em que se estrutura um quadro referencial teórico capaz de dar conta das urgências da contemporaneidade, respondendo a perguntas sobre o papel da constituição da identidade e das relações intersubjetivas num espectro que, indo além da filosofia, alcança as ciências sociais como a antropologia e a sociologia.

Ricouer afirma ao término de seu intento que:

A luta por reconhecimento talvez seja interminável: ao menos as experiências de reconhecimento efetivo na troca de dons, principalmente em sua fase festiva, conferem a luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era nem ilusória, nem vã.

⁹⁹ Paul Ricouer, *Percurso do Reconhecimento*. 2006. p. 257, “[...] a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz em sua *conexão* com a luta pelo reconhecimento”.

1.2.2. O predomínio da *Letra* sobre o *Espírito*: a recepção metafísica do reconhecimento

As pesquisas sobre o problema da constituição da *subjetividade*, da *alteridade* e da *intersubjetividade*, fincadas desde a teoria do reconhecimento, tendo como núcleo central o projeto lógico hegeliano, vêm sendo desenvolvidas sob muitos e diversos aspectos,¹⁰⁰ porém, não existe um consenso na *Hegel-Forschung* acerca do *status* daquilo que efetivamente Hegel pôs em jogo em termos de autoconstituição do sujeito e das relações deste consigo mesmo e entre diversos outros sujeitos desde a perspectiva de sua *Ciência da Lógica*.

O que perpassa tanto as concepções ancoradas na subjetividade, como na intersubjetividade e na alteridade é a relação necessária e constituinte entre sujeitos no processo mesmo de sua autoconstituição. A subjetividade e os seus correlatos não devem ser confundidos, aqui, com o simples *eu* [*Ich*], não devendo ser, igualmente, posto em consideração o processo empírico de constituição da *subjetividade* desde uma consciência representativa.

O que se busca, em verdade, nas diversas reconstituições que serão apresentadas é o estabelecimento das estruturas fundamentais, lógicas, do pensar puro que tornam inteligíveis o “sujeito” e as relações “subjetivas” de *reconhecimento* destes mesmos sujeitos em determinados contextos sociais.

Será desenvolvido nesta seção as principais contribuições da *Hegel-Forschung* sobre as pesquisas centradas na *autoconsciência lógica* como elemento autosuficiente para a *teoria do reconhecimento*, ou mesmo, na plena autonomia da lógica, tal como fora supra-executado com a *teoria do reconhecimento* de bases não metafísicas, para, assim, podermos projetar os traços do desenvolvimento de nossa tese a título de uma *construção lógica da estrutura do reconhecimento* a partir da lógica hegeliana.

Pretende-se apresentar, sem sentido de exaustão, as linhas fundamentais de cada autor de modo que se possa abarcar as mais importantes contribuições, seja numa perspectiva de acolhimento na tradição, como quanto ao ineditismo do projeto desenvolvido, não descurando, ademais, que cada autor escolhido possui relação, senão direta ou menos colateral, com as contribuições acerca daquilo que se convencionou denominar de *teoria do reconhecimento*.

Para a reconstrução metafísica da recepção da *teoria do reconhecimento* desde o pressuposto da autonomização da lógica em detrimento do real, serão analisados os seguintes

¹⁰⁰ Pensamos aqui especialmente em Fink-Eitel (1978), Henrich (1971/2010), Theunissen (1994), Höhle (2007), Jarczyk (1999), Düsing (1979; 2004), entre outros.

autores: Hinrich Fink-Eitel, Michael Theunissen, Vittorio Hösle, Dieter Henrich e Gwendoline Jarczick.

A interpretação de Fink-Eitel

No ano de 1978, veio a lume aquela que talvez seja a melhor interpretação sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel à luz de um confronto conciliatório com o *Marxismo* e a *Teoria Crítica da Sociedade*. Numa inovadora perspectiva, o livro *Dialektik und Sozialethik – Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*¹⁰¹ de Hinrich Fink-Eitel resgata o potencial da filosofia hegeliana, especialmente de sua *WL*, ao mesmo tempo em que rompe as *suspeitas* da então filosofia social, *marxismos e escola de Frankfurt*, em relação ao projeto metafísico de Hegel. Na obra de Fink-Eitel busca-se demonstrar que o projeto lógico-metafísico hegeliano longe de ser um *estorvo*, é a condição mesma da retomada de uma concepção dialética de uma teoria capaz de dar conta do *Social*.

Após um balanço crítico dos projetos dos principais teóricos da filosofia social, especialmente de Marx, Lukács, Adorno e Horkheimer, entre outros, e do desenvolvimento contemporâneo dos projetos de uma filosofia social de bases dialéticas, pondera Fink-Eitel que *a teoria dialética da atualidade não é sequer remotamente comparável à uma teoria da ciência, fato pelo qual somos obrigados a apelar a Hegel*¹⁰².

Segundo Fink-Eitel (1978, p.3-14), a recepção de Hegel pelos *marxismos* e pela *teoria crítica* deu-se de modo unilateral e prejudicial à própria compreensão filosófica destas escolas, assim como é a causa do *déficit de diagnose* destes projetos, o que vem a ser suprido pelo tratado *Dialektik und Sozialethik*.

Fink-Eitel objetiva, com o seu *Dialektik und Sozialethik*, retomar dois pontos fundamentais: (i) apresentar uma teoria abrangente da liberdade implícita na *Ciência da Lógica* hegeliana e (ii) demonstrar como a dialética hegeliana é o método filosófico capaz de atualizar o marxismo e a sua escola alemã contemporânea – *a teoria crítica* – do déficit de incapacidade de diagnose e tratamento dos complexos fenômenos sociais.

Tal projeto de atualização dar-se-ia em torno de dois vetores, no método, pela retomada da dialética de Hegel e, no conteúdo, pela inclusão na *teoria social*, da teoria hegeliana do reconhecimento. Neste reencontro de Hegel com a filosofia social no contexto

¹⁰¹ O citado livro de Fink-Eitel é uma reelaboração de sua tese defendida junto a Universidade de Heidelberg, no ano de 1976, e intitulada “*Especulação e Reconhecimento – Comentários investigativos sobre a “Lógica Objetiva” de Hegel como introdução à uma teoria da Liberdade*” [*Spekulation und Anerkennung – Kommentierende Untersuchungen zu Hegels ‚Objektiver Logik‘ als der Einleitung in einer Freiheitstheorie*].

¹⁰² Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.3. No original “Dialektische Theorie verfügt heute über keine auch nur annähernd vergleichbare Theorie der Wissenschaft und ist daher zum Rekurs auf Hegel gezwungen”.

de uma investigação que toma por base sua *Ciência da Lógica*, Fink-Eitel estrategicamente introduz a relação entre Hegel e o Marxismo a partir de *temas comuns* como: *Sittlichkeit, Liebe, Entwicklung* etc., e da sinonímia que tais conceitos fundamentais possuem em ambas as tradições. Fink-Eitel prepara metodologicamente a aproximação e a apropriação da lógica hegeliana no sentido da constituição de uma *concepção de relação social solidária*¹⁰³.

Em síntese, poderíamos afirmar que o projeto de Fink-Eitel é uma revisão substancial dos três níveis de expressão lógica da *WL* de Hegel à luz da compreensão da Lógica especulativa como uma teoria da liberdade, em que o conceito de reconhecimento é a chave para a compreensão intersubjetiva da constelação de determinações do pensar que, na Lógica, se desenvolvem,¹⁰⁴ permitindo a atualização do discurso teórico da teoria social marxiana.

Segundo o projeto de *Dialética e ética social*, toda a lógica hegeliana é a exposição de um absoluto processo de autodeterminação do *Eu lógico* compreendido como dinâmica dialética de autoexecução da espontaneidade prática do pensar na constituição mesma das relações intersubjetivas explicitáveis pelo próprio desenvolvimento do lógico na lógica especulativa.¹⁰⁵

O lógico considerado como a atividade interacional do pensamento puro que se estrutura internamente como lógica, regras formais do pensar, e, externamente, como dinâmica de constituição das condições intersubjetivas da própria interação, movimenta a lógica hegeliana, dotando-a, segundo Fink-Eitel, de uma capacidade hermenêutica de abarcar a complexa construção da sociabilidade contemporânea. Assim, estrutura-se o intento de desenvolvimento da lógica de Hegel como uma filosofia social de bases intersubjetivas, no escopo de Fink-Eitel, pela coordenação de três *espaços lógicos internos* de desenvolvimento e um *espaço lógico discursivo externo*.

Os três momentos *internos* correspondem aos três níveis do discurso da *WL*, quais sejam: Ser, Essência e Conceito. E o momento lógico externo é uma busca de estruturação entre a Lógica de Hegel e o Capital de Marx, numa tese de equipolência entre os distintos níveis discursivos pela *unidade teleológica* que os anima, *uma teoria social*.

Passaremos, na sequência, à análise que Fink-Eitel promove nos três níveis discursivos internos de tematização da lógica hegeliana como condição fundamental para a sua compreensão da Lógica concebida como doutrina intersubjetiva das relações sociais, centrada na teoria do reconhecimento.

¹⁰³ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.14.

¹⁰⁴ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.20-22.

¹⁰⁵ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.21.

Fink-Eitel recompõe o livro do *Ser* da lógica hegeliana como uma *teoria da indiferença* [*Theorie der Gleichgültigkeit*], onde se desenvolve uma negação tipológica por força da contingência externa [*äußerer Kontingenz*], a qual, estabelece no seio do discurso acerca do Ser e de seu trânsito categorial, a constituição de uma *alteridade* [*Andersheit*] pré-lógica,¹⁰⁶ resultante da incompatibilidade relacional existente entre o *Ser* e o *Algo* e de uma significativa atividade de *negação lógica* motivada pela relação opositiva que se estende do *Algo* até a Finitude.¹⁰⁷ Alteridade e negatividade constituem-se, assim, como os veículos do trânsito [*Übergehen*] presentes na constituição intersubjetiva da filosofia social na *WL* ao estágio da Lógica do Ser e que o conduzem rumo a Essência.

Ao se determinar reflexivamente a *Essência*, na interpretação de Fink-Eitel (1978, p. 73 e segs), inverte-se o sentido da apreensão da contingência. Se o Ser movimenta-se pela contingência externa, a Essência é a lógica da *contingência interna*,¹⁰⁸ oriunda da dissolução de toda inessencialidade pelo aparecer a Si na interioridade do próprio discurso. Por seu turno, no Ser, a contingência externa vislumbra-se desde uma análise semântica; na Essência, é a atividade demolidora da reflexão transcendental que estrutura a autorrelação das determinações do pensar *enquanto pragmática subjacente* à Lógica intersubjetiva que se encontra por estruturar na Lógica do Conceito.

Fink-Eitel denomina a Lógica da Essência de uma *Teoria da Força* ou do *Poder* [*Theoria der Macht*] exatamente pela correspondência temática e metodológica que ela possui com a sociedade civil na filosofia do real. Para Fink-Eitel, se, na Lógica da Essência, o poder dissolutório da reflexão transcendental institui as determinações do pensar exatamente pela demonstração da contradição que estas mesmas determinações assumem, quando tomadas de *per si*, sua correlata, a *sociedade civil*, estrutura-se como a fúria da destruição de uma subjetividade que se autodetermina como fim em si mesmo.

Um original aporte na interpretação da lógica hegeliana como estrutura intersubjetiva por parte de Fink-Eitel situa-se na análise que ele confere à seção denominada Relação Absoluta¹⁰⁹ [*Das absolute Verhältnis*] dentro da Lógica de Essência e momento de mediação à Lógica do Conceito. Para Fink-Eitel, é neste momento da *relação absoluta* que se encontram, simultaneamente, o fim da lógica da Essência e a constituição de *Teoria da violência* [*Theorie der Gewalt*] em substituição a uma *Teoria da força* ou do *poder* [*Theorie*

¹⁰⁶ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.36 e segs.

¹⁰⁷ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.44 e segs.

¹⁰⁸ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.73 e segs.

¹⁰⁹ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.174.

der Macht], mediante a constituição da gênese da liberdade nas rodadas relacionais da *substancialidade, causalidade e ação recíproca*.

E, é mais especificamente na ação recíproca [*Wechselwirkung*] que Fink-Eitel entende que se situa a relação de reconhecimento¹¹⁰ e sua importância na constituição de uma liberdade positiva, ponto central de qualquer filosofia social com pretensões teóricas válidas.

Fink-Eitel considera que, na *Ciência da Lógica* e mais especificamente na ação recíproca, desenvolvem-se formalmente as condições do *agir livre* a desenvolverem-se no *conceito*, exatamente por ser no percurso de desenvolvimento da ação recíproca que se estende das relações de substancialidade e causalidade, que as condições do agir possível, necessário e *necessário porque determinado* sobre a possibilidade definem-se.

O núcleo duro da concepção de Fink-Eitel reside na ação recíproca exatamente pelo motivo de que, neste momento do percurso lógico, ocorre ao mesmo tempo a *Aufhebung* das dialéticas da substancialidade e da causalidade na ação recíproca, enquanto *figurações* da relação absoluta, e desta *Aufhebung* promove-se a total elevação [*Erhebung*] do livro da *Lógica Objetiva* em direção à Lógica Subjetiva, momento da lógica hegeliana em que o conceito se desenvolverá como sujeito, sendo as determinações lógicas estruturais do reconhecimento postas pela ação recíproca.

É no estudo do movimento da ação recíproca e da constatação de seu movimento progressivo de relação recíproca de acaso e necessidade,¹¹¹ de ação recíproca como movimento de contradição¹¹² e da ação recíproca como a base lógica do reconhecer e fazer-se reconhecido que Fink-Eitel estabelece a ação recíproca como o núcleo simultâneo da relação lógica de reconhecimento [*Anerkennungsverhältnis*] e de relação do vivo ou da vida [*Verhältnis der Liebe*]¹¹³.

É, segundo Fink-Eitel, na Lógica do Conceito onde se solucionam todos os dilemas metodológicos oriundos da relação de reconhecimento que caracteriza toda a lógica objetiva e se estabelece a primeira definição consistente entre os dois níveis lógicos constituintes da *WL*, (i) a lógica como teoria da ciência e (ii) a lógica como teoria do sujeito¹¹⁴. É por conter o

¹¹⁰ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.192. No original: “Die ausgezeichnete, spekulative Bedeutung des Anerkennungsverhältnisses liegt jedoch darin, daß durch es zugleich die *positive* Freiheit des unmittelbaren, selbstbestimmten So-und-nich-anders-seins zustande kommt”.

¹¹¹ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.182.

¹¹² Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.185.

¹¹³ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.188.

¹¹⁴ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.193. No original: “Als Anerkennungsverhältnis ist der Begriff die Auflösung des methodologischen Dilemmas, welches das Ganze der „objektiven Logik“ charakterisiert, sowie die erstmalig konsistente Bestimmung des Verhältnis der beiden logikkonstitutiven Ebenen, der der logischen Wissenschaft und der ihres Gegenstandes”.

substrato do *sujeito* [Ser e a Essência] e a própria autodeterminação lógico-intersubjetiva da subjetividade lógica [*teoria do juízo, relação, silogismo, idéia do bem e do conhecer etc*] que, consoante Fink-Eitel, a lógica hegeliana é, na verdade, a estrutura intersubjetiva de uma lógica do reconhecimento¹¹⁵.

De acordo com Fink-Eitel, o movimento de autodeterminação do conceito em sua efetivação como teoria do reconhecimento é a atividade simultânea do Conceito num movimento trinitário horizontal [*Die horizontale Dreifaltigkeit des Begriffs*] de autodeterminação e autoexposição e, ao mesmo tempo, de um movimento trinitário vertical [*Die vertikale Dreifaltigkeit des Begriffs*]¹¹⁶ de desenvolvimento como autoexposição interna de si. A Lógica do Conceito compreendida como terceira dimensão lógico-discursiva interna que se acha na composição de uma teoria da intersubjetividade estabelece os contornos de uma teoria da liberdade centrada no reconhecimento¹¹⁷. Neste itinerário, conforme Fink-Eitel, é a *Ciência da Lógica* de Hegel por excelência uma filosofia social.

Fink-Eitel inaugura, com a sua obra, os estudos que correlacionam a lógica e a filosofia do real desde a perspectiva de formação de uma *teoria social*, com especial atenção à *teoria do reconhecimento*. O grande problema metodológico de Fink-Eitel é tomar a *Lógica objetiva* como uma estrutura de determinações lógica explicativa da subjulgação e da opressão do social e a *Lógica Subjetiva* como expressão das condições de liberação do sujeito a extratos sociais de efetiva liberdade. Inexiste, no texto hegeliano, esta subordinação entre partes do todo ou mesmo da parte ao todo ou do todo à parte, pois o que se desenvolve é sempre o mesmo, o pensar dotado de pretensões científicas, logo, filosofia.

Outro limite a compreensão de reconhecimento posta por Fink-Eitel é que ela pré-determina os níveis do reconhecer e ser reconhecido em estruturas que hipostasiam a relação mesma de se fazer reconhecer, ao preço de conferir viabilidade à uma análise do social que se autocompreende por níveis estruturais estáticos.

¹¹⁵ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.201 e segs no § 3 *Die Logische Struktur des „Begriffs*.

¹¹⁶ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.196. No original: “Der „horizontale Dreifaltigkeit“ des Begriffs, den Verhältnisweisen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, entspricht eine „vertikale Dreifaltigkeit“ des Begriffs. Der Begriff ist das eine Verhältnis (1), das sich auseinanderlegt in die drei möglichen Verhältnisweisen (2) des intersubjektiven Konstitutionverhältnisses des „Ich“ (3).”

¹¹⁷ Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p.192. No original: “Freiheit ist „die verhältnisweise des begriffes,“ indem er sich als anerkennntnis begründet”. Trad. “Liberdade é o modo de relacionar do conceito, no qual ele fundamenta-se como reconhecimento”.

A interpretação de Michael Theunissen

Michael Theunissen, em 1978, publicou um livro intitulado: *Ser e Aparência – a função crítica da Lógica hegeliana*,¹¹⁸ mais especificamente, tendo como pano de fundo a crítica que Marx dirige à relação de misticismo¹¹⁹ entre a filosofia real [*Filosofia do Direito*] e a lógica [*Ciência da Lógica*].

A apreciação de Theunissen, exposta em *Sein und Schein*, desenvolve-se mediante uma análise crítica de Hegel e assume a tese de que, já na *WL*, são prefiguradas as bases de uma relação subjetiva capaz de dar conta de uma teoria da liberdade comunicativa que seria motivada pelo advento da conceitualização da revelação teológica, tal como exposta no movimento lógico do Conceito¹²⁰.

Ainda segundo Theunissen, a originalidade da Lógica hegeliana, ou o seu programa genuíno, consiste no desenvolvimento da "função crítica" de dissolver a "positividade" do pensamento metafísico tradicional, a fim de *salvar a verdade para a qual a ontologia se esforça, conduzindo-a em direção a uma teoria da proposição especulativa*¹²¹ ancorada no juízo [*Urteil*], concebido como fonte e raiz da ideia de liberdade comunicativa já no âmbito da lógica hegeliana.

Para Theunissen, a lógica hegeliana é uma verdadeira *ontologia lógica do político* e a liberdade comunicativa é o metatema co-extensivo a todo o sistema e que se efetiva numa peculiar concepção de Juízo, na qual o predicado, identificando-se com o sujeito, perde a sua função subordinada (predicativa) e adquire o papel fundamental de essência do sujeito, passando reflexivamente a ser o próprio sujeito, pois, é a sua expressão.

Na proposta de *Sein und Schein*, a teoria do juízo exposta na lógica hegeliana desempenharia as condições de constituição das estruturas da liberdade comunicativa intrasubjetivas,¹²² dotadas de caráter lógico e universal, por conseguinte, desempenhando as condições formais e eficientes para as relações intersubjetivas.

O projeto de estruturação das condições de uma subjetividade relacional comunicativa desde a lógica hegeliana é exposto já num primeiro momento do livro e ainda de forma

¹¹⁸ Michael Theunissen, *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp, 1994.

¹¹⁹ Michael Theunissen, *Sein und Schein*, p.13 e segs.

¹²⁰ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 65. "Die Darstellung der in der Metaphysik liegenden Wahrheit fällt nun mit dem logischen Entwurf der aus dem Geist des Christentums geborenen Kommunikationstheorie zusammen. Metaphysik und christliche Theologie – genauer: die Explikation der in der Metaphysik liegenden Wahrheit und die >Aufhebung< der Offenbarungstheologie in den Begriff – treffen sich im > Logischen<".

¹²¹ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 67.

¹²² Theunissen retoma, aqui, uma antiga tese de Emerich Coreth (1952, p.56) que reza: "Das „Ist“ der Kopula drückt die Beziehung aus und steelt die Einheit her, hat also in diesem Sinne selbst eine logisch-synthetische Funktion". Trad. "O 'é' da cópula expressa a referência e produz a unidade, tem assim, neste sentido mesmo, uma função lógico-sintética"

primária sob o argumento do *conceito* ou *sujeito* como totalidade concreta [*konkrete Totalität*], ou nas palavras de Theunissen

A 'totalidade concreta', que foi já o puro ser, o em-si [*an sich*], vem precisamente por isto primeiro posta no conceito a si-mesmo, porque os seus momentos são totalidades mesmas e, portanto, não mais simples momentos. [...] Aqui reside formulada a teoria da comunicação, que ela entra em um relacionamento um com o outro, no qual reconhecem-se mutuamente em seu ser-mesmo; pois, o que sua totalidade é para ela, isto é ela enquanto totalidade ela-mesma¹²³.

Para a consecução de sua tese da *Ciência da Lógica* como *teoria da liberdade comunicativa*, Theunissen acentua que a relação entre a Lógica Objetiva e a Lógica Subjetiva¹²⁴ é um verdadeiro vínculo de esquizofrenia¹²⁵, pois toda a tarefa da Lógica Subjetiva é a exposição e a dissolução da antiga metafísica, logo, da própria Lógica objetiva.

Está na interpretação de Theunissen toda a *WL* de Hegel padecendo de uma verdadeira tensão interna constituinte, mais especificamente presente na *pretensa* unidade de *Crítica e Exposição* lógicas, momentos constituintes da Lógica do Ser e da Essência e preparatórios à interpretação feita em *Sein und Schein* da lógica hegeliana como uma teoria da autorreferência comunicativa. Tal exposição e dissolução consumam-se através de uma *teoria do Juízo* centrada na cópula "é"¹²⁶ como exibição lógica da união da relação *sujeito* ↔ *predicado* no seio mesmo da cópula¹²⁷.

A tese de Theunissen une diversas ideias fundamentais da antiga exposição de Emerich Coreth presente na *Dialética do Ser na lógica Hegeliana*¹²⁸ e que, em síntese, podem ser resumidas na cópula exercendo um papel (a) lógico de referência e ligação do sujeito ao predicado e (b) ontológico de autodeterminação do sujeito na universalidade dos enunciados proferidos.

Emerich Coreth, em seu consagrado tratado, após passar em exame os modos de compreensão do juízo na lógica hegeliana, assegura-nos, sobre a sua compreensão do juízo,

¹²³ Theunissen, *Sein und Schein*, p.49. No original: "Die <konkrete Totalität>, die >an sich< schon das reine Sein war, kommt gerade deshalb erst im gesetzten Begriff zu sich selbst, weil ihre Momente nun selber Totalitäten sind und damit nicht mehr blosse momente.[...] Hierin liegt, kommunikationstheoretisch formuliert, daß sie in ein Verhältnis zueinander treten, in welchem sie sich gegenseitig in ihrem Selbstsein anerkennen; denn was sie ihrer Totalität nach sind, das sind sie als sie Selbst".

¹²⁴ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 392 afirmará que concretamente a lógica Subjetiva suprassume a Objetiva pela crítica apresentada à ontologia e desvela sua verdade, sendo ontologicamente inconcebível. No original "Das bedeutet es konkret, daß die <subjektive> Logik die in der <objektiven> kritisch dargestellte Ontologie aufhebt, indem sie deren Wahrheit als eine solche enthüllt, die ontologisch unfaßbar bleibt". Tradução: "Isto significa concretamente que a lógica Subjetiva suprassume a Objetiva pela crítica apresentada à ontologia e por desvelar-lhe sua verdade como tal, permanecer ontologicamente inconcebível".

¹²⁵ Sobre este ponto, ver todo o capítulo referente ao *Objeto da crítica: aparência*, p. 70 e segs.

¹²⁶ Cópula do verbo *Ser*.

¹²⁷ Novamente Theunissen assume a tese de E. Coreth.

¹²⁸ Coreth, Emerich. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Wien: Verlag Herder, 1952.

que: “Assim é agora a doutrina do juízo hegeliana analisada desde uma dúplici consideração, o juízo uma vez como: *a)* referência lógica e outra significando, *b)* posição ontológica”¹²⁹. Este ideia apropriada de Emerich Coreth perseguirá todo o desenvolvimento da problemática acerca da lógica hegeliana em Theunissen.

Adverte ainda Theunissen que tal relação – união do sujeito e do predicado- é a base tanto da *Teoria do Juízo*, como a do *Ser puro*, momento primevo e iniciático da *Ciência da Lógica* de Hegel, sendo tanto o início como o termo do desenvolvimento do projeto lógico hegeliano.

Esta união entre o *sujeito* e o *predicado* como condição da relação subjetiva intercomunicativa prefigurada na *cópula ‘é’*, é interpretada por Theunissen, como, o *a priori*, reflexivo da comunicação, no sentido de que toda subjetividade, *o estar em si*, – é necessariamente, *o estar com (n) o outro*, daí a sua afirmação de que

[...] esta concreta efetividade do Juízo, como ir-junto do sujeito no predicado, é antecipada na cópula’. [...] A cópula simboliza, no elemento do Lógico, nada menos que essa ação comunicativa e a autoidentidade dos atuantes constituída pela força do absoluto¹³⁰.

Para a consecução de seu projeto de estruturação da liberdade comunicativa no seio da Lógica de Hegel, Theunissen interpreta-a segundo os padrões ou níveis de apreensão comunicativos em: *Indiferença* [*Gleichgültigkeit* → Lógica do Ser], *Dominação* [*Herrschaft* → Lógica da Essência] e *Liberdade Comunicativa* [*Kommunikative Freiheit* → Lógica do Conceito], correspondente aos graus de *indiferença comunicativa*, *dominação comunicativa* e *liberdade comunicativa*, respectivamente.

Para Theunissen, o modelo de subjetividade que se esboça na apreensão mediante a *cópula* na *teoria do juízo* desenvolvida na Lógica Subjetiva de Hegel é já a antecipação ou a prefiguração *no Lógico* [*im Logischen*] do conceito de *Espírito* e corresponde, numa teoria da comunicação, ao ideal de uma comunicação livre baseada no amor e na liberdade, e exercida numa comunidade de iguais.

Na leitura de Theunissen, a relação subjetiva que se afigura na teoria do juízo é o esboço programático de uma teoria universal da comunicação [*universalen*

¹²⁹ Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, p. 56. No original “So wird nun die Urteilshre Hegels unter zweifacher Rücksicht zu untersuchen sein, sofern das Urteil a. Logische Beziehung und b. Ontologische Setzung beudeutet”.

¹³⁰ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 456. No original “[...] dessen Konkrete Wirklichkeit das Urteil als Zusammengehen von Subjekt und Prädikat in die Copula antizipiert. [...] Die Copula symbolisiert im Element des Logischen nichts Geringeres als diese das Kommunikative Handeln und die Selbstidentität der Handelnden konstituieren Kraft des > Absoluten<”.

Kommunikationstheorie]. O projeto de uma teoria da liberdade comunicativa¹³¹ ancorado na *teoria do juízo* hegeliana é a porta de acesso que Theunissen encontra para descobrir uma *teoria social implícita na Doutrina do Conceito*¹³² desde as pistas postas por Marx em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Transforma-se, assim, a *Ciência da Lógica* de Hegel, em face do postulado de Theunissen de uma *teoria da subjetividade comunicativa* calcada na teoria do juízo numa grande *ontologia social*.

Theunissen, ainda pondera, justificando a sua tese da lógica como ontologia, que quase sempre Hegel toma a liberdade comunicativa como uma meta para ação,¹³³ fato que Marx havia descurado e que transforma a crítica marxiana em explicitação hegeliana, asseverando, ademais, que as estruturas da liberdade comunicativa postas na *lógica* institucionalizam-se na *Filosofia do Direito*¹³⁴ e que toda a teoria da liberdade comunicativa exposta na *Lógica*, através da *teoria do juízo*, corresponde a uma teoria política subreptícia que Hegel ocultou¹³⁵.

Neste intento de conciliação lógica de Hegel em face de Marx e ao mesmo tempo de Hegel com a tradição contemporânea, v.g Habermas, Theunissen estrutura, desde a lógica de Hegel, uma teoria social baseada na ideia da liberdade comunicativa sob o argumento de que o projeto de Hegel não é capaz de suportar uma teoria da intersubjetividade, mas, seguramente, expõe as condições de uma teoria social ancorada na noção de liberdade comunicativa.

A perspectiva posta por Theunissen é paradigmática ao estabelecer um fechamento ontológico à possibilidade de tematização da intersubjetividade na lógica de Hegel, afirmando que “a lógica de Hegel não apresenta, portanto, uma teoria especial da intersubjetividade porque ela está disposta como uma teoria universal da comunicação”¹³⁶.

Para Theunissen, a *Ciência da Lógica* coloca as bases de um agir livre estruturado sob determinações semânticas capazes de autoexplicitarem o agir orientando-o, mas a própria

¹³¹ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 46, define o que ele compreende como liberdade comunicativa, nos seguintes termos: “Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt.” Trad. “Liberdade comunicativa significa que Um não toma e experimenta o Outro como limite, senão como condição de possibilidade para a sua própria autoefetivação”.

¹³² Theunissen, *Sein und Schein*, p. 481. No original “Aber seine Unterbestimmung des von Hegel in der Rechtsphilosophie eingenommenen Standpunktes ist unwichtig im Vergleich mit der Übereinstimmung, die zwischen seiner Kritik und der geheimen Sozialtheorie der Begriffslogik besteht”.

¹³³ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 486.

¹³⁴ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 471.

¹³⁵ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 448 nota. No original: “Mir scheint diese Umdeutung darauf hinzuweisen, daß die Urteilslehre eine chiffrierte politische Theorie ist, deren Grundsätze bei der bisherigen Gedankenentwicklung höchstens als Implikationen mitspielten.”

¹³⁶ Theunissen, *Sein und Schein*, p. 46. No original: “Eine spezielle Intersubjektivitätstheorie präsentiert die Hegelsche Logik darum nicht, weil sie als universale Kommunikationstheorie angelegt ist.”

Ciência da Lógica seria incapaz de estruturar uma teoria da intersubjetividade na medida em que está comprometida com uma filosofia do sujeito e com o pressuposto metafísico moderno.

Theunissen nega-se a compreender que mesmo a sua conclusão de que a lógica hegeliana estabelece uma liberdade comunicativa não se sustenta como objeção à possibilidade de estruturação da intersubjetividade na lógica hegeliana.

A objeção de Theunissen não é suficiente em si mesma, pois toda atividade comunicacional é linguística, utiliza o pensamento verbalizado, logo, subjetivamente universalizado e intersubjetividade partilhado. Dessa forma, não existe liberdade comunicacional sem uma teoria intersubjetiva subjacente, mesmo que não explicitamente tematizada.

Em sentido contrário da própria negativa de uma teoria da intersubjetividade na lógica hegeliana, as fases por Theunissen descritas da revelação do *eu teórico* mediante o *eu prático* e da justificação do *eu prático* no *eu teórico*, ambas levadas a efetivação numa relação de reciprocidade e em contextos de interação mutuamente cognitivo e direcionado a fins, movimentam-se através de uma noção não tematizada de intersubjetividade, ao modo de uma estrutura oculta à própria noção de ação comunicacional. Mesmo não explicitamente tematizada, a intersubjetividade se faz possível de ser explicitada pela *nova* teoria do juízo exposta por Theunissen em toda a extensão de seu *Sein und Schein*.

Neste sentido, a liberdade comunicativa de Theunissen toma um dos momentos apenas, desconsiderando o potencial do *eu teórico* e a necessidade de justificação ontológica do *eu prático*. Esta limitação da tese de Theunissen motivou a crítica de diversos autores sobre a sua interpretação, motivando-o a dar um passo mais atrás na concepção, declarando, em outra obra, que, em Hegel, se encontra a intersubjetividade reprimida.¹³⁷

Tal aspecto repressivo a uma estrutura intersubjetiva deriva da estrutura monológica apresentada pelo conceito de *espírito* hegeliano, o qual, na perspectiva de Theunissen, instaura um insalvável e heterônomo fosso entre o *espírito* (substância) e os *indivíduos* (acidentes)¹³⁸, não havendo reconhecimento possível.

Desse modo, temos que, em Theunissen, a Lógica de Hegel é interpretada no escopo de constituição de uma *ontologia social* estruturada para proporcionar as condições de compreensão das relações sociais, não sob a indiferença e o domínio, momentos do *Ser* e da

¹³⁷ Michael Theunissen, *The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, in Hegel and legal theory. London: Routledge, 1991.

¹³⁸ Michael Theunissen, *The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, p.12.

Essência dissolvidos na crítica e na exposição lógica hegeliana como unilaterais,¹³⁹ mas sob os nexos comunicativos interpessoais centrados na liberdade dialógico-comunicacional.

A interpretação de Vittorio Hösle

Na obra *Hegels System*¹⁴⁰, Vittorio Hösle estabelece o programa de uma filosofia *transcendental* da intersubjetividade em Hegel como o núcleo duro de um projeto global de interpretação de Hegel, em geral, e da possibilidade de um programa de filosofia da intersubjetividade, em particular.

Na perspectiva de Vittorio Hösle (2007), tal intento assenta-se numa demarcação da filosofia de Hegel como *filosofia transcendental*. Compreender este pressuposto é condição primordial do real dimensionamento da proposta em apreço.

Em conformidade com Hösle (2007, p.27), a filosofia de Hegel é transcendental porque é “[...] uma reflexão metodicamente rigorosa sobre as pretensões de validade próprias”. Ocorre que tal enunciação é por demais vaga e imprecisa para os fins de uma investigação filosófica e apenas fica clara a proposta de um *transcendentalismo hegeliano*, quando Hösle (2007, p.31), na nota 10, anuncia a *rememoração* do percurso Kant → Hegel¹⁴¹ com base na ideia das *estruturais transcendentais de fundamentação*, ou expresso em outros termos, da necessidade de *justificação das proposições sintéticas a priori*¹⁴².

Contudo, para Hösle (2007, p. 36), Kant renuncia à possibilidade de tomar o analisante como desde sempre já sendo analisado, ou seja, segundo Hösle, Kant é um filósofo meramente reflexivo, insuficiente, e é na delimitação da ideia de filosofia em Hegel como a busca de uma *autofundamentação reflexiva* o que Hösle busca para a construção de sua própria escalada filosófica.

Neste contexto, afirmar Hegel como um filósofo transcendental é assumir o ponto de partida kantiano, mas renunciar a seu desenvolvimento, incorporando-o à proposta hegeliana do pensamento especulativo como *modus* de levar a filosofia transcendental às últimas consequências, rompendo a distinção entre *noumeno* e *phaenoumeno*, e assumindo o

¹³⁹ O Ser que se dissolve no aparecer da Essência e esta que se revela na unilateralidade do que aparece.

¹⁴⁰ Vittorio Hösle, *O Sistema de Hegel*, Trad. Celiomar Pinto, 2007.

¹⁴¹ Hösle apropria-se do percurso que vai de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling, como a reconstrução de uma filosofia da subjetividade em bases transcendentais, para, em seu término, em Hegel, afirmar que já se encontram as condições de uma filosofia da intersubjetividade, mas que esta ainda não se tematiza explicitamente.

¹⁴² Hösle busca um resgate de Hegel à luz das proposições sintéticas *a priori* de Kant, através das quais, como se sabe, Kant buscou determinar o âmbito e o princípio do conhecimento na Matemática [intuição], na Natureza [experiência] e na Metafísica [síntese da apercepção no *eu penso*].

postulado transcendental como *uma estrutura ineludível e que se fundamenta a si mesma reflexivamente*,¹⁴³ logo, autorreflexiva.

Assim, Hösle assume a tarefa de Hegel como sendo a assunção do postulado transcendental de Kant à luz de uma subjetividade absoluta, a qual se delimita como a autotematização reflexiva da subjetividade e da objetividade, sem que o *subjetivo* seja apenas negado no objetivo, ou seja, *ideia absoluta*¹⁴⁴.

A *Ciência da Lógica* com o seu conceito de *Ideia absoluta* é, para Hösle, a estrutura matricial da compreensão da *subjetividade hegeliana*, a qual é entendida como uma estrutura reflexiva de *status* ontológico, autofundante e autodeterminante, mas que esbarra tanto na tensão existente, segundo Hösle, na passagem da *Lógica* à filosofia da realidade, como na ausência de uma tematização explícita e coerente da intersubjetividade no âmbito da *WL*.

Em síntese, de acordo com Hösle (2007), Hegel atinge e estrutura uma noção razoavelmente desenvolvida de *subjetividade absoluta* em torno da *problematização transcendental kantiana* dos juízos sintéticos *a priori*, como princípio de fundamentação de uma ideia sistemática de filosofia que resgata a noção de *ontologia pré-crítica*, mas a refunda em termos categoriais de desenvolvimento reflexivo-transcendental. Contudo, segundo o mesmo Hösle (2007, p. 76), a suposição de Hegel da subjetividade como princípio reflexivo supremo é realmente aceitável?

Após estruturar a base daquilo que denomina, em Hegel, de subjetividade a partir de Kant e de asseverar que a *Lógica*¹⁴⁵ expõe o fundamento do real, Hösle (2007, p. 296) afirma que, na Doutrina do Conceito da *WL*, Hegel deveria tematizar “uma pré-forma lógica de intersubjetividade” que já se prefigura na tensão entre a *ideia do verdadeiro* e a *ideia do bom*, em que o conceito e o objeto por ele pensado são o mesmo, pensamento que se pensa e que deveria conduzir à noção de *Tu* e da intersubjetividade, como momento lógico de síntese e união entre a *Lógica Objetiva* [Ser e Essência] e a *Lógica Subjetiva* [Conceito]¹⁴⁶.

Hösle considera ainda que Hegel falhou ao não buscar tematizar logicamente a intersubjetividade em correlato com a reflexão mediada, atendo-se e restringindo-se apenas à noção de subjetividade. Tal perspectiva adotada por Hegel ocasionou, inclusive, grande dificuldade em alguns momentos de seu desenvolvimento do sistema, como na noção de

¹⁴³ Hösle, 2007, *O Sistema de Hegel*, p.71, onde o próprio autor afirma a subjetividade mediante esta descrição e ainda pontua que a *subjetividade* é a estrutura que se apresenta a todo o idealismo alemão.

¹⁴⁴ Cf. Hösle, *O Sistema de Hegel*, 2007. p. 74.

¹⁴⁵ O próprio Hösle (2007, p.78) afirma que concebe a lógica como uma ciência de “conteúdos” [do lógico], tal como uma *ontologia com função originadora*.

¹⁴⁶ Hösle, *O Sistema de Hegel*, 2007. p. 297, categoricamente afirma que o conceito de intersubjetividade “[...] poderia ser o mais apropriado para constituir o tema de uma terceira parte da lógica, uma parte sintética, após a lógica objetiva e a lógica subjetiva”.

reconhecimento mútuo, pois inviabilizou a explicitação de uma reflexão simétrica e transitiva com exercício na filosofia prática, mas substrato explicativo na filosofia teórica.

Segundo Hösle, é a ausência da explicitação lógica da *intersubjetividade* que ocasiona a distensão entre os âmbitos da ideia teórica e da ideia prática, porque apenas a reflexão subjetiva é incapaz de dar conta de dita relação.¹⁴⁷ E, peremptoriamente, Hösle (2007, p.308-309) afiança-nos que:

Contudo, convém deixar registrado que a *Lógica* hegeliana, pelo menos explicitamente, não constitui nenhuma teoria da intersubjetividade. No entanto, parece que seu desenvolvimento posterior na direção de tal teoria é plausível por diversos motivos e, possivelmente, resolveria problemas levantados pelo sistema de Hegel.

O intento de Hegel para Hösle esbarra em uma concepção lógica de subjetividade ancorada na Ideia Absoluta, a qual não condiz com o conceito contemporâneo de *intersubjetividade* e que, ao máximo, prefigura a necessidade de sua ampliação no sentido da construção, na atualidade, de um “apêndice” que una, na *WL*, a Lógica Objetiva à Lógica da Subjetividade, mediante o recurso a uma *teoria lógica da intersubjetividade*.

A tese de Hösle, exposta em sua obra *O Sistema de Hegel*, conduz o leitor pela via da interpretação transcendental da filosofia hegeliana a assumir o pressuposto de que Hegel tematizou de modo insuficiente as estruturas necessárias ao discurso filosófico científico de uma *teoria da intersubjetividade* por estar preso a uma *filosofia da subjetividade*¹⁴⁸.

Ocorre que, por tematizar desde a perspectiva transcendental kantiana limitada a uma perspectiva cognitivo-fundacional, em termos de justificação, a concepção de subjetividade hegeliana, Hösle fechou a si a possibilidade de compreender a perspectiva subjetiva num horizonte neutral. Hösle descurou que a *subjetividade* na lógica hegeliana é o próprio conceito e que este assume *a si* e *o outro* como elementos inclusivos de seu próprio si mesmo.

O próprio Kant imerso na perspectiva transcendental compreendia as condições de possibilidade do conhecimento na sua tábua de categorias como perpassada pela categoria da comunidade e um sujeito neutral que era o sujeito de todas as subjetividades, uma perspectiva que Hösle insiste em não levar em consideração nas suas análises.

Uma teoria da intersubjetividade, segundo Hösle, deveria dar conta, além das condições de efetivação de *agentes* em contextos sociais, intersubjetivos, de coordenar internamente, num sistema filosófico, de modo convincente e logicamente justificável, o seu

¹⁴⁷ Cf. Hösle, *O sistema de Hegel*, 2007. p. 300.

¹⁴⁸ Hösle, *O sistema de Hegel*, 2007. p.297 nota n. 204. “Em minha opinião, somente há uma chance real de superar a filosofia do sujeito do idealismo alemão, se intersubjetividade e reflexão forem pensadas conjuntamente”. Cf. Também em Hösle sobre a filosofia hegeliana como essencialmente filosofia da subjetividade, p. 721 e segs.

pressuposto operativo – no caso de Hegel, a *Ciência da Lógica* – com as suas formas de expressão nas mais diversas ontologias regionais, v.g. ainda no caso de Hegel, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto¹⁴⁹.

Hösle reconhece que Hegel apenas delinea e ensaia momentos que intuem o seu sentido de *intersubjetividade*, em sua *Lógica*, mas não o desenvolve explicitamente. Ao contrário, reconhece Hösle que, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tematiza efetivamente estruturas intersubjetivas de modo convincente e inaudito em outras partes do sistema¹⁵⁰. Assim sendo, Hösle assume a tese de que a *Fenomenologia do Espírito* foi incorporada como parte do sistema enciclopédico e que, lá, a intersubjetividade é rebaixada, sendo nem sequer mencionada como uma configuração fundamental para a compreensão do Espírito.

Assumindo, sem mais, a tese de Pöggeler¹⁵¹ de que Hegel após a *Fenomenologia do Espírito* não mais laborou sobre uma filosofia que tivesse centralidade no problema do reconhecimento, torna-se fácil a Hösle concluir que a tematização da intersubjetividade, na *Fenomenologia do Espírito*, passa a ocupar um lugar irrelevante na arquitetura do sistema hegeliano após a sua incorporação na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Mesmo reconhecendo que na *Fenomenologia do Espírito* a intersubjetividade foi tematizada, mas, infelizmente, subsumida na economia do desenvolvimento enciclopédico, Hösle propõe que, em Hegel, as estruturas intersubjetivas são insuficientes por não assumirem, em sua exata medida, a função transcendental do pensar e ampliá-las numa tematização da atividade comunicativa e cognitiva do *eu* em face do *tu*.

Entretanto, ao tratar da *filosofia da religião* de Hegel, Hösle estranhamente assume como estritamente intersubjetiva a *essência da religião* na tematização hegeliana¹⁵². Ocorre que Hösle não percebe que sua afirmação constitui uma contradição implosiva na sua tese de negativa de uma estruturação intersubjetiva coerente na filosofia hegeliana, na exata medida que a *filosofia da religião* na qual a mesma é tematizada repete a tese de correspondência e estruturação de toda a filosofia hegeliana.

Na perspectiva da teoria da subjetividade lógica desenvolvida na interpretação de Vittorio Hösle a teoria do reconhecimento e a intersubjetividade devem ser totalmente

¹⁴⁹ Hösle, *O sistema de Hegel*, 2007. p.149 e segs. Nesta seção, Hösle considera insuficiente a correspondência entre a *Lógica* e as demais partes do sistema e, daí, e sem mais, conclui pela impossibilidade de uma estrutura apta a pensar a intersubjetividade em Hegel. Sobre a crítica à limitação de uma interpretação calcada na intersubjetividade na lógica hegeliana por Hösle, cf., p. 295 e segs.

¹⁵⁰ Hösle, *O sistema de Hegel*, 2007. p. 424.

¹⁵¹ Pöggeler, *Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum*, 1982.

¹⁵² Hösle, *O sistema de Hegel*, 2007, p.703.

construídas na contemporaneidade, haja vista, que na sua interpretação Hegel renunciara de tematizá-las.

A interpretação de Dieter Henrich

Quando Dieter Henrich, em 1971, reuniu um conjunto de textos dispersos, publicados em diferentes meios de divulgação filosófica, sob o título de *Hegel im Kontext*,¹⁵³ não imaginava o real impacto que este singelo livro alcançaria na *Hegel-Forschung*.

Intencionalmente ou não, o citado livro estrutura-se de modo a considerar os fundamentais nexos da filosofia de Hegel, em particular, e da quase totalidade dos problemas filosóficos, em geral, percorrendo desde o momento chave de sua formação, presente na relação estabelecida entre Hegel e Hölderlin,¹⁵⁴ passando pelos pressupostos históricos do sistema hegeliano,¹⁵⁵ para, num terceiro momento, enfrentando a *aporia* posta pelo idealismo alemão acerca do começo do sistema¹⁵⁶, preparar o acesso daquela que é uma das mais lúcidas interpretações desde Hegel sobre o problema do acaso [*Zufall*].¹⁵⁷

Em continuação ao desenvolvimento de seu extraordinário *Hegel in Kontext*, num texto seminal, Henrich apresenta-nos a tortuosa constituição da Lógica da Essência,¹⁵⁸ finalizando o referido livro com um artigo que correlaciona a tensão existente no sistema hegeliano entre metafísica e filosofia prática ou entre lógica e filosofia do Direito,¹⁵⁹ através do diálogo presente na recepção hegeliana por Marx.

Contudo, e mesmo sem o mencionar explicitamente, é facilmente perceptível, por todo *Hegel im Kontext*, a constituição da meta-estrutura da argumentação do que posteriormente seria a base do original projeto filosófico que coloca Dieter Henrich no panteão dos filósofos de obra própria, o seu sistema da *Subjetividade enquanto vida consciente*, exposto em seu livro *Bewusstes Leben*¹⁶⁰.

É especialmente importante, para nosso intento de reconstituição das diversas formas de acepção da subjetividade e ou intersubjetividade na *Ciência da Lógica* de Hegel, a reconstituição analítico-explicativa da Lógica da Essência feita por Henrich, o qual identifica

¹⁵³ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Ed. Suhrkamp, 2010.

¹⁵⁴ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Hegel und Hölderlin*, pp. 9-40.

¹⁵⁵ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, pp. 41-72.

¹⁵⁶ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Anfang und Methode der Logik*, pp. 73-94.

¹⁵⁷ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Hegels Theorie über den Zufall*, pp. 158-187.

¹⁵⁸ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Hegels Logik der Reflexion*, pp. 95-157.

¹⁵⁹ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Cf. *Karl Marx als Schüler Hegels*, pp. 188-208.

¹⁶⁰ A exposição da tese da subjetividade como vida consciente é sistematicamente exposta em: Dieter Henrich, *Bewusstes Leben – Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1999.

o *heteros* da tradição com o próprio processo de autodeterminação da alteridade na Lógica hegeliana.

Para Henrich, quando Hegel trata de determinação [*Bestimmung*], em última instância, ele está se reportando à constituição do Outro, logo, da alteridade. Em sua análise, Dieter Henrich enuncia que toda a lógica do Ser é a estruturação de uma alteridade não relacional, pois privada do movimento reflexivo e a Lógica da Essência é o processo mesmo de autorreferência do Outro, compreendido como movimento de autorrelação das determinações do pensar consigo mesmo como um Outro.

No Ser, o Outro é elemento não explicitável, mas indispensável e condição mesma do próprio discurso pré-reflexivo. E é esta característica de substrato, quase a maneira de um *hypokeimenon*, que Henrich retém para, posteriormente, desenvolvê-lo como sujeito autorreferente.

Como no Ser inexistente a tematização reflexiva, o Outro surge como limite que demarca a própria efetividade do Ser. Todavia, na Essência, o outro é o resultado da dinâmica das determinações reflexivas do pensar, o qual, em sua negatividade constitutiva, observa o outro emergir como o *diferente* ou a *diferença* entre a Essência e seu aparecer.

Todo o pensar é pensamento de um Outro e é esta duplicação do pensar que confirma a alteridade do Ser e ratifica-a na Essência. Dieter Henrich associa a sua concepção de subjetividade como constituída *per si* pela alteridade, pois todo pensar é o refletir do *eu* e o pensar sobre algo outro ou relacionando-se ao outro, ao *tu*. Pensar reflexivamente para a *subjetividade* é o processo mesmo de sua constituição, no seu alheamento no *tu* que lhe é correlato.

O outro como o movimento mesmo do pensar, em sua constituição, é a base daquilo que, posteriormente, será denominado como *alteridade especulativa*. O movimento da reflexão é o movimento de constituição do Outro, da alteridade; primeiro, como alteridade pressuposta [Ser], após como alteridade posta [Essência], a qual se subdivide em alteridade que se coloca frente a si como frente a um Outro, atividade autorreflexiva e que se duplicando reflexivamente, autonomiza-se referencialmente e libera o seu duplo, como um Outro também autonomizado. No Ser, o Outro surge como limite que permite o discurso pré-reflexivo das determinações qualitativas e quantitativas. Na Essência, o Outro põe-se como o resultado da atividade da negação autorreferencial.

Dieter Henrich concebe, neste marco, a lógica hegeliana como instituidora de uma *subjetividade especulativa* que se desenvolve a semelhança do Uno, porém, como um *objeto*

formal, o qual pode ser concebido em si mesmo (v.g. os números) e sem o recurso ao sentido nem às representações¹⁶¹.

Para Henrich, a *Subjetividade especulativa* é o suporte de onde emanam as condições de efetividade das subjetividades finitas. Henrich assegura-nos que a subjetividade especulativa é não-diferente¹⁶² das subjetividades finitas e estas são autossubsistentes e dependentes dela exatamente na medida em que reconhecem a sua finitude como momento, limitação, em face da infinitude da *subjetividade especulativa*.

Para a efetividade das subjetividades finitas é preciso que elas tornem-se autorreferentes, porque é a única condição para que elas, na dependência da subjetividade especulativa, façam-se autossubsistentes. Consoante Henrich, a autossubsistência é o conhecimento e o exercício da função para a qual o finito destina-se. Ao realizá-la, o finito eleva-se de sua limitação que lhe destina e vislumbra o seu autossubsistir como fim realizado em si e por si mesmo.

É o projeto da subjetividade especulativa centrada na lógica hegeliana um intento estritamente de autoconhecimento com pouca centralidade argumentativa nos âmbitos da filosofia prática, o que o difere dos demais projetos supramencionados.

A subjetividade especulativa é a unidade da autoafirmação, autossubsistência e autorreferência da subjetividade finita. Não significa com isto que, em Henrich, o todo – a subjetividade especulativa – seja dependente de seus momentos, a subjetividade finita, mas antes o contrário, o *Todo* só o é verdadeiramente infinito enquanto Ele está fora do finito e ao mesmo tempo dele coparticipa, sendo a referência negativa que se afirma pela capacidade exclusivamente reflexiva (humana) da dupla negação ou autorreferência absoluta. A subjetividade especulativa é uma espécie de *não-outro*.

Postas estas questões preliminares acerca das condições de compreensão da subjetividade especulativa, passemos à passagem em que Henrich delimita, com precisão, a sua concepção de subjetividade com relação ao Outro, ou como Ele mesmo denomina, *alteridade especulativa referida a si mesma*¹⁶³.

É da relação entre a *Subjetividade especulativa* e as subjetividades finitas desenvolvida no curso da *WL* que Henrich estrutura a sua noção de alteridade especulativa como alternativa à intersubjetividade lógica, sobre os seguintes termos: (i) o outro é autorreferido, (ii) o outro é

¹⁶¹ Sobre este ponto é, especialmente, importante o texto *Die Formationsbedingungen der Dialektik*. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 139-140, pp. 139-162.

¹⁶² Observe-se que ser *não-diferente* não implica necessariamente a igualdade entre os pares.

¹⁶³ Cf. Dieter Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik*, p.156.

autocentrado e (iii) a totalidade das subjetividades são autossubsistentes relativos interdependentes¹⁶⁴ à subjetividade especulativa, de modo que:

Este pensamento da alteridade referida a si mesmo tenha que conceber-se então, de tal maneira que autossuprassunção presente nele se pense uma vez realizada como uma duplicação em si mesma¹⁶⁵.

Henrich pensa, assim, a subjetividade especulativa pondo-se pelo movimento da negação em suas três vertentes¹⁶⁶ como a atividade gerativa de constituição do Outro considerando-o como totalmente distinto do seu constituinte num processo em escala contínua, mas sempre com a preservação da centralidade do *não-outro*, a subjetividade especulativa, entendida como sentido sem referência.

Para Henrich, a Lógica da Essência possui os meios explicativos que podem servir de referencial interpretativo para todos os demais momentos da Lógica de Hegel, *Ser e Conceito*, daí que seja bastante compreensível o papel estritamente fundamental que é deferido à atividade reflexiva, notadamente o seu viés negativo, ou melhor, à função da negação na geração dos demais conceitos lógicos.

Alteridade especulativa é a unidade entre a autorreferência (a alteridade), entendida como totalidade autossubsistente e interdependente da subjetividade especulativa (o *sistema hegeliano enquanto tal e tomado em sua integralidade*).

Todavia, a interpretação de Henrich¹⁶⁷ acentua em demasia o papel reflexivo da lógica hegeliana descurando para outros momentos deveras tão importantes quanto, *v.g.* o *Juízo*, a *Ideia Absoluta*, o *Impulso* etc., num claro compromisso do autor face à sua tese de *subjetividade como vida consciente*, deixando em aberto flancos que mais apontam no sentido das mesmas contradições interpretativas que o próprio autor mencionara em relação à exegese hegeliana no texto *Die Formationsbedingungen der Dialektik*, ao tratar da relação entre *sistema e método*.

Na proposta de Dieter Henrich não há lugar para a tematização da lógica subjetiva, *Doutrina do Conceito*, como momento privilegiado da *subjetividade* exatamente porque seu *opus maximum*, *Vida consciente*, é exatamente a substituição daquela. Por oportuno, para

¹⁶⁴ Dieter Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik*, p. 157. Nas palavras de Dieter Henrich: “A. Das Andere ist selbstbezüglich, somit das Andere seiner selbst. B. Damit erweist es sich, das Gegenteil dessen zu sein, was überhaupt Anderes ist. [...] Nun ist aber das Andere als selbstbezüglich gedacht”.

¹⁶⁵ Dieter Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik*, p. 158. No original: “Der Gedanke der selbstbezüglichen Andersheit ist also so zu fassen, dass man die in ihm gelegene Selbstaufhebung immer zugleich in einer Doppelung ihrer selbst realisiert denkt”.

¹⁶⁶ Dieter Henrich refere-se aqui a negação ponente, exterior e determinante.

¹⁶⁷ Notadamente, como posta nos textos *Hegel im Kontext*. Cf. *Hegels Logik der Reflexion* e o texto *Die Formationsbedingungen der Dialektik*.

Henrich a reconstrução dos padrões de alteridade e subjetividade em Hegel limitam-se a uma interpretação da lógica da essência.

A interpretação de Gwendoline Jarczyk

Desde meados de 1978, com o livro *Sistema e Liberdade na lógica de Hegel*, Gwendoline Jarczyk sinalizava a importância e o papel da compreensão da noção de subjetividade que era estabelecida por Hegel, na *WL*, na contramão de importantes tendências na *Hegel-Forschung* que colocavam o projeto lógico hegeliano num segundo plano.

Contudo, a tematização acerca do problema da subjetividade e da intersubjetividade no contexto explicativo da *WL* recebe um substancial aporte científico no ano de 1999 com a publicação do monumental livro *O Negativo ou a Escritura do Outro na Lógica de Hegel*, onde Gwendoline Jarczyk¹⁶⁸exaustivamente descortina os meandros tanto da lógica como do discurso sobre a subjetividade e da intersubjetividade desde uma concepção metafísica, tal como se apresenta na *WL*.

À guisa de introdução, se estruturará como se coloca o projeto de Jarczyk (1999) para, após, discutirmos as suas bases, o seu potencial e as suas limitações. A tese central do projeto, ora em apreço, é que toda a *WL* é um discurso filosófico-científico instituidor do Outro pela atividade autonegativa do pensar lógico. Este modelo se notabiliza em ser uma proposta em que a subjetividade é lida concomitantemente com a necessidade do discurso instituidor do Outro, subjetividade como intersubjetividade eis a *tese implícita* da presente proposta.

O projeto desenvolvido desde a *WL* como escritura da alteridade ou do Outro divide-se em três grandes níveis, assim, respectivamente nominados: *Ontologia do Negativo*,¹⁶⁹*O outro em realidade*¹⁷⁰e *A totalidade negativa*.¹⁷¹Cada um destes níveis corresponde a um capítulo homônimo e subdivide-se internamente em três outros momentos,¹⁷² numa espécie de espiral dialética, onde, por sua vez, desenvolvem-se praticamente todos os temas da *WL* sob o pano de fundo da tese de uma *lógica da alteridade*.

A ordem do discurso, extremamente coerente, desenvolve-se (*i*) de modo a explicitar, numa leitura linear do primeiro ao terceiro capítulo, uma dialética ascendente, num movimento em que os conteúdos discursivos vão se complexificando pelo ganho de sentido e

¹⁶⁸ Gwendoline, Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*. Paris: Ed. Ellipses, 1999.

¹⁶⁹ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.25 e segs.

¹⁷⁰ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.333 e segs.

¹⁷¹ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.467 e segs.

¹⁷² A autora brilhantemente segue a tese que Hegel perseguiu por toda sua vida, sendo já exposta em 1801, desde sua dissertação acerca da *Órbita dos Planetas*, especialmente em suas *Praemissae Theses*, onde se lê: "*Quadratum est Lex naturae, triangulum, mentis*" [O Quadrado é a lei da natureza o triângulo à do Espírito].

de capacidade relacional para a constituição lógica do Outro. Ao mesmo tempo em que, (ii) em face da disposição e do modo de tematização do conteúdo, permite-nos a autora que também se estabeleça uma leitura concêntrica, por correspondência, entre os subcapítulos dos capítulos, explicitando uma dialética descendente, numa espécie de *zu Grund Gehen* [ir ao fundamento], onde *v.g.*, o momento mais alto do terceiro capítulo remete ao momento mais imediato do primeiro, e o primeiro momento do segundo capítulo efetiva-se no primeiro momento do terceiro etc.

Esta estratégia extremamente refinada de constituição lógica da alteridade permite-nos taxá-la de uma *lógica da alteridade relacional*¹⁷³, pois todos os momentos conectam-se, tanto de forma ascendente como de forma descendente,¹⁷⁴ desenvolvendo a constituição do Outro, da alteridade e, reciprocamente, explicitando o conteúdo lógico que aí se desenvolve¹⁷⁵.

Este desenvolvimento da *alteridade lógica* é o resultado daquilo que a autora nomeia a *alma*¹⁷⁶ do movimento lógico, a qual consiste na unidade presente no *Negativo* entre o (i) *negativo* em seu momento estático, tal como tomado quando da expressão da qualidade de *algo* e (ii) a *negação* que, por sua parte, enuncia a ação, o ato de negar *algo*, de modo que esta alma do movimento sistemático hegeliano, o *Negativo*, exprime um estado e uma ação, o repouso no movimento¹⁷⁷.

O *Negativo* é o movimento de reconstituição do Outro como *desigualdade da substância consigo mesmo*. Neste movimento de diferenciação imanente, a substância, que é sujeito, revela a totalidade do movimento que *parece* vir-lhe reflexivamente do exterior, numa atividade *contrária*, como o seu próprio atuar.

Este movimento é que constitui a substância como sujeito e expressa a atividade mesma do *negativo que a substância é*,¹⁷⁸ identidade diferenciada, absolutamente mediatizada

¹⁷³ Agemir Bavaresco, em artigo bastante original intitulado *Estatuto Lógico da Alteridade Hegeliana* (In Revista Síntese, 2011, v. 38), propõe uma reconstrução no mesmo espírito de G. Jarczyk.

¹⁷⁴ Uma tese similar de interpretação hegeliana foi desenvolvida pelo Prof. José Pinheiro Pertille, numa conferência ditada na UFRGS, no ano de 2009, por ocasião do I Encontro de Filosofia Hegeliana no RS, onde foi proposta a leitura do sistema de Hegel como um grande *palíndromo*.

¹⁷⁵ Para fins de conhecimento do leitor, o livro *O negativo ou a Escritura do Outro*, assim constitui-se: *Primeiro nível*: Ontologia do Negativo [O negativo originário, o negativo como reflexão, o negativo como identidade do Ser e do Pensar]; *Segundo nível*: O Outro em realidade [A alteridade originária (imediatidade simples), a alteridade refletida (mediação) e a alteridade interior da totalidade (imediativo vir-a-ser) e no *Terceiro Nível*: A Totalidade negativa originária, a totalidade refletida e a totalidade como escritura última da alteridade.

¹⁷⁶ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.7.

¹⁷⁷ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.7. “En effect, c’est parce que le négatif est tel que non seulement il est em mesure d’être mouvement, mais *est mouvement proprement dit*, - <mouvement de>, et à vrai dire *diction de ce qui est em mouvement de soi comme soi*”.

¹⁷⁸ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.8.

pelo elemento do saber. O movimento do *negativo*¹⁷⁹ anima toda a constituição da identidade lógica da subjetividade e das condições da intersubjetividade na proposta de Jarczyk (1999), tal como *uma chave estrutural*,¹⁸⁰ numa verdadeira epopeia do *negativo*, o qual se expressa em suas fases intituladas de *o negativo simples, o negativo contraditório e da totalidade negativa*.

Todo o percurso do *negativo* na constituição do Si da lógica hegeliana é o processo também de construção do Outro do Si, pois a *totalidade negativa*, o pensamento puro que pensa a sua essência é a raiz tanto do Si como do Outro e é verdadeiramente uma *relação de alteridade*.¹⁸¹ O discurso constitutivo do *Outro*, na lógica hegeliana, animada pela reflexão de Gwendoline Jarczyk demonstra-se no projeto do *Negativo ou a escritura do Outro* como o desprender de si ou a liberação absoluta da Ideia lógica que, na Lógica Subjetiva, demarca a *subjetividade* pela tríade *conceito-juízo-silogismo*, a qual une a Objetividade e a Ideia, os momentos estáticos e fluidos, o repouso e o movimento das determinações, o *eu* e o *tu*.

Esta união estatuída a partir das análises que a autora extrai desde a Lógica do Conceito de uma tríade da identidade¹⁸² (identidade do (i) Ser-Essência-Conceito, (ii) Universalidade-particularidade-Singularidade e (iii) objetividade-subjetividade-pensamento puro) é, na proposta em apreço, o movimento mesmo de autoconstituição intersubjetiva do *Conceito* entendido como expressão originária da noção de subjetividade hegeliana e a *chave estrutural* para a compreensão do conceito de *alteridade*, tal como exposta pelo movimento do *negativo* no desenvolvimento da totalidade/movimento da escritura do mesmo e do outro.

Consoante Gwendoline Jarczyk, “[...] a alteridade se encontra em efeito como *metafisicamente implicada* no tratamento lógico da unidade entre o sujeito e o objeto; a este título, ela é parte envolvida e determinante da justificação do *processo científico*”.¹⁸³ Desta conclusão, segue-se que as transições entre os livros da *WL* são as confirmações lógicas desta necessidade do Outro como constituinte originário em suas fases de *alteridade interior, alteridade exteriorizada e alteridade primordial*. Este movimento de autoconstituição do sujeito lógico e de seu Outro é expresso por Jarczyk, como o

¹⁷⁹ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.12, onde consta: “La dimension ontologique du négatif/négation, pour autant qu'elle atteste l'effectivité de ce même négatif, s'avèrerait être du coup l'élément originaire de l'altérité, ou, miuex, la diction originaire de cette altérité.”

¹⁸⁰ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.13.

¹⁸¹ Há certa concepção cristã na proposta de Jarczyk, no sentido de uma velada interpretação lógico-trinitária da *WL*, demarcada pela extrema interdependência conferida entre os momentos do desenvolvimento lógico e da acentuada subordinação dos *momentos de per se* em face da totalidade de onde estes emanam, tal como a relação da trindade imanente e da trindade econômica na interpretação cristã, pois, para Gwendoline, *o que o negativo revela* (o outro) *é o negativo mesmo*. Sobre esta demarcação do projeto, confrontar Gwendoline (1999, p. 23).

¹⁸² Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.601.

¹⁸³ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.602.

[...] traço da escritura do negativo em sua realização, onde a alteridade se encontra em sua radicalidade como alteridade primordial. Alteridade/outro aqui não é entendida como uma *réplica do Si*, e menos ainda como uma adjunção opositiva ao mesmo, mas como testemunha da totalidade do Si como do Todo.¹⁸⁴

Para Gwendoline Jarczyk, a *WL* é animada pela escritura do *negativo* como pulsão de *Aufhebung* da subjetividade do pensamento puro e não somente constituição de uma *lógica da subjetividade*. Nos termos da proposta ora em apreço, toda a *WL* é o movimento de constituição da subjetividade [Si-mesmo], ou, a partir da subjetividade desde um *outro-de-si-mesmo*, onde coincidem a *pulsão do negativo* com o movimento lógico da alteridade.

Nesta leitura, a lógica desenvolve paralelamente dois grandes movimentos: o do conceito em direção da subjetividade e o do negativo em direção da subjetividade, mas desde a perspectiva do outro enquanto condição primordial da própria subjetividade. O déficit da perspectiva é que ela despreza *in totum* o real, hiperlogicizando o papel da constituição da alteridade na lógica hegeliana.

1.3. À guisa de síntese: a teoria do reconhecimento hoje

Conforme exposto, o interesse na filosofia de Hegel presenciou um grande número de perspectivas na contemporaneidade no que tange à busca pela compreensão da realidade social desde um arcabouço do tema *reconhecimento* que oscila entre a assunção explícita da importância da *lógica hegeliana* e a negação rotunda do projeto lógico-metafísico de Hegel.

Neste contexto, é facilmente destacável o *papel fundamental* que a *Ciência da Lógica* desempenha nestas novas pesquisas hegelianas, pois seja assumindo-a ou mesmo negando-a o enfrentamento dela é estritamente necessário.

É quase unânime o fato de que as perspectivas que priorizam o potencial de diagnose aliado à possibilidade de constituição de uma filosofia prática interventiva no real, como as de Habermas, Honneth, Kojève, Ricouer e Siep, conferem um papel redutor e negativo à *WL* em face de um suposto *aprisionamento* da diagnose do real no seio do modelo lógico-metafísico hegeliano.

Contudo, se tais leituras têm uma grande contribuição, tanto ao próprio autoesclarecimento da filosofia em geral e da filosofia hegeliana, em particular, Habermas, por exemplo, reduz o conceito de espírito ao de *gramática*,¹⁸⁵ hipostasiando o papel da razão e a sua capacidade autoprodutiva em favor de uma normatividade ossificada pelo uso reiterado

¹⁸⁴ Jarczyk. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, 1999, p.607-608.

¹⁸⁵ Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*. p. (trad.16)

das práticas sociais com o intuito precípua de constituição de uma *teoria do reconhecimento* em bases comunicacionais, tal qual Hegel fosse apenas uma espécie de profeta que veio anunciar a ação comunicativa como o meio no qual se desenvolvem os processos de formação da intersubjetividade como, posteriormente, Habermas pensa havê-los suficientemente desenvolvido¹⁸⁶.

Se o intento de Habermas de apropriação da *teoria do reconhecimento* de Hegel dá-se, inicialmente, em face de seu intento de estabelecer *as normas fundamentais* de uma teoria crítica da sociedade¹⁸⁷, de igual sorte constitui-se o projeto de Honneth ao voltar ao período de juventude de Hegel, pois movimenta-se no projeto hegeliano com o intuito não da explicitação do marco teórico e desta explicitação passar às insuficiências e méritos do autor, *in casu*, Hegel, para apenas após o atualizar.

O projeto de Honneth repete, em traços gerais, a tese habermasiana fundamental esboçada no livro, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*, mais especificamente, em seu primeiro texto do volume intitulado *Trabalho e Interação [Arbeit und Interaktion]*, de encontrar, em Hegel, as raízes de uma *teoria crítica da sociedade* imune aos déficits do marxismo apontados por Foucault e sua crítica demolidora.

Honneth mesmo explicita esta tese, aqui sustentada, quando, no Prefácio ao seu *Luta por Reconhecimento*, menciona a *pressão insistente e do vivo interesse de Jürgen Habermas*¹⁸⁸ em torno da obra. Estranhamente e em desfavor de Habermas, a volta de Honneth a Hegel estrutura-se como um modo no mínimo "estranho" para encontrar solução às aporias postas pelas análises do próprio Habermas.

A unidade da *teoria do reconhecimento* de Habermas e Honneth reside na concepção de intersubjetividade centrada nas categorias da linguagem, do trabalho e da interação desacopladas do pressuposto metafísico¹⁸⁹ que as anima, como *modos operandi* de estruturação de um projeto de *teoria crítica da sociedade* e de suas patologias sociais no seio de um discurso de base eminentemente sociológica.

A jusante de Habermas e Honneth, o projeto kojéviano de uma *teoria do reconhecimento* é a audácia da construção de uma proposta ominicompreensiva da realidade

¹⁸⁶ Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*. p.23.

¹⁸⁷ Veja-se Habermas/Luhmann, *Theoria der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, 1973, p. 193.

¹⁸⁸ Honneth, *Luta por Reconhecimento*. 2003, p.25.

¹⁸⁹ É, no mínimo, estranha a pouca ou nenhuma importância conferida por Habermas e Honneth em sua exegese dos textos hegelianos de Jena dedicados à Lógica, ainda em forma de esboços, lá já contida e a passagem da Lógica à Metafísica que lá desenvolve-se. Cf Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Hamburg: Felix Meiner, 1982, 117.

social desde a perspectiva antropológica e marxiana da luta de classes revigorada no seio do projeto da *Fenomenologia do Espírito*, centralizado na análise da relação *senhor x escravo*.

Não é de estranhar que, como Habermas e Honneth, Kojève negligencie em sua explicitação da *teoria do reconhecimento* o pressuposto metafísico que anima a sua concepção de relação entre sujeitos¹⁹⁰ e, em momento algum, desenvolva as passagens da *Fenomenologia do Espírito* que tratam da estrutura lógica através da qual se desenvolvem as figurações da autoconsciência em suas relações intersubjetivas expostas na *Fenomenologia do Espírito* e mesmo na dinâmica *senhor x escravo*.

Contudo, tal premissa revela a incompreensão de Kojève e da sua leitura da teoria do reconhecimento ao fixar-se apenas no primeiro momento do movimento do reconhecimento, hipostasiando o movimento das autoconsciências na relação do Senhor e do Escravo,¹⁹¹ obstacularizando o intento da *teoria do reconhecimento* de Hegel apenas numa de suas esferas de desenvolvimento.

O intento de Ludwig Siep com vistas a uma estruturação da filosofia prática em torno da centralidade da noção de reconhecimento tematiza a reconstrução da referida estrutura desde Fichte até o Hegel de maturidade. Ao contrário de Habermas e Honneth, Siep discorda que a passagem filosófica dos *Jenaer Systementwürfe* para a *Fenomenologia do Espírito* implique uma perda da centralidade na teoria do reconhecimento, bem como nega a tese de que, já na *Fenomenologia*, ocorre uma subordinação do mundo prático às especulações do mundo teórico, ou mesmo a tese tipicamente habermasiana de que, na *Fenomenologia*, Hegel renuncia em começar a filosofia com a realidade e inicia-a com um hipotético ponto de partida situado na certeza sensível.

Ocorre que, para Ludwig Siep, a filosofia prática hegeliana centrada na leitura desde a *teoria do reconhecimento* sofre um deságio especulativo na ampliação promovida da *Lógica à teoria do real*, como exposta na Filosofia do Espírito Objetivo. Neste viés interpretativo, o *reconhecimento* é acusado de perder a centralidade explicativa em virtude da autoexplicitação das instituições pelo seu transcurso na história e desta no espírito objetivo.

Para o autor de *Anerkennung als Prinzip*, o projeto de restabelecimento da *filosofia prática* através da *teoria do reconhecimento* não pode deixar de render graças às contribuições presentes nos diversos *Jenaer Systementwürfe* e na *Fenomenologia do Espírito*

¹⁹⁰ Kojève, premeditadamente, não desenvolve, em suas análises, os §§166-177 da *Fenomenologia do Espírito*, pois tal desenvolvimento solaparia a sua tese exposta nos cursos de Paris, demonstrando a unilateralidade de sua análise centrada na existência e no estofo de influências marxistas, como facilmente nota-se no primeiro artigo do livro *Introdução à Leitura de Hegel*, o qual se abre com uma citação de Marx.

¹⁹¹ Cf., FD, v.7, §57.

de Hegel, mas não se coaduna com o projeto "hegeliano" de submissão e subordinação da filosofia prática à filosofia teórica, tal como exposto no sistema hegeliano da maturidade.

Siep talvez seja o único dos autores, dentre Habermas, Honneth, Kojève e Ricouer, em que a concepção lógico-metafísica de subjetividade é tematizada *pari passu* com a sua correspondente explicitação na *teoria do reconhecimento* em contextos práticos de constituição da sociabilidade, mas paradoxalmente é, ato contínuo, rechaçada como prejudicial ao intento original. A *Ciência da Lógica* não é tematizada em nenhuma passagem da obra *Anerkennung als Prinzip*, e a única seção na qual se visualiza a possibilidade de um discurso lógico acerca do reconhecimento¹⁹² transcorre, mesmo esta seção, sem uma única menção a lógica hegeliana.

Numa espécie de síntese entre Habermas e Honneth e num afastamento de Kojève, encontra-se Paul Ricouer e a sua proposta de compreensão dos *percursos do reconhecimento*. O interesse posto em Ricouer deve-se à sua concretização de um princípio já exposto em Habermas e Honneth, consistente na aproximação da *teoria do reconhecimento* com a sociologia e o seu desenvolvimento nos quadros de uma compreensão do *fato social*. Em Ricouer, nem sequer se tematiza a concepção lógico-metafísica subjacente à teoria do reconhecimento, sendo aceita, sem mais, a tese habermasiana de uma leitura pós-metafísica.

À luz do percurso efetuado na *Hegel-Forschung* em autores onde vigoram o predomínio do *Espírito* sobre a *Letra* e a exaltação da dimensão prática do reconhecimento, pode-se de um modo geral concluir que as leituras que tematizam a *teoria do reconhecimento* desde o instrumental hegeliano tendo por foco a explicitação e a constituição de uma *filosofia prática* apropriam-se do arcabouço teórico hegeliano já se mostrando imbuídas do prejuízo prévio de que *o pressuposto lógico subjacente à constituição do reconhecimento deve ser posto como descartado, pois contraproducente*.

Por outro lado e de certo modo, os autores que buscam explicitar o fundamento lógico-metafísico, priorizando o predomínio da *Letra* sobre o *Espírito*, e se fazendo explicitar num modo de recepção metafísica do reconhecimento pautada em relações de subjetividade, alteridade e intersubjetividade desde a *Ciência da Lógica* hegeliana como Fink-Eitel, Theunissen, Henrich, Hösle, Jarczyk fazem, em linhas gerais, um movimento de prejuízo inverso ao feito pelo primeiro grupo de autores supramencionados.

A segunda vazante de autores analisado, recepção metafísica do reconhecimento, supervalorizam a lógica e apresentam-na como a fonte única do *segredo hegeliano*, colocando

¹⁹² Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip*, capítulo: „Das Problem einer logischen Struktur der Anerkennung" pp.131-146.

num estágio menor e em segundo plano a *teoria do espírito objetivo*,¹⁹³ autonomizando por desacoplamento no *sistema, a letra do espírito*, num sentido inverso ao executado pelos exegetas da *teoria do reconhecimento*, os quais autonomizam o *espírito* em detrimento da *letra*.

De um modo geral, a proposta de Fink-Eitel e a de Theunissen estruturam-se como uma resposta às incoerências da *teoria crítica da sociedade*, ao mesmo tempo em que se colocam numa linha de filiação mais especificamente a Adorno e à sua *Dialética Negativa*. Esta prioridade de filiação em Adorno é clara e patente nos autores pelo extremo privilégio que eles devotam à teoria da essência na Lógica hegeliana como instância potencialmente produtiva.

Theunissen mais especificamente já fazia prenunciar, em seu livro *Der Andere* [O Outro], através de um debate com Simmel, Sartre e Buber, a estruturação da noção husserliana de alteridade a partir da noção de comunicação, a qual encontra a sua maturidade conceitual em *Sein und Schein*, onde é reinterpretada à luz da crítica marxista à Hegel e no seio de um projeto de sociabilização do Lógico ou de ideologização da teoria.

Fink-Eitel e Theunissen apropriam-se da Lógica com um projeto demarcado de *ontologia social*, manipulando as estruturas lógicas da *WL* de forma inaudita, mas comprometida na obtenção de uma teoria do reconhecimento que se exprima como *teoria social explicativa do agir que não se reduzisse aos seus contextos empíricos de justificação*.

É possível interpretá-los como promotores de uma violência conceitual,¹⁹⁴ em que pese a originalidade interpretativa desenvolvida mediante cortes epistemológicos, quiçá, pouco justificáveis¹⁹⁵.

Quanto a Hösle, ele negligencia o fato de que toda estrutura reflexiva é, por natureza, intersubjetiva, que não existe *linguagem privada* nem para o Absoluto! Outro ponto que deve ser demarcado em relação a Hösle é que ele confunde explicitação lógica e delimitação categorial, ambas de pretensão e aplicação universal, e desta sua incompreensão deduz que,

¹⁹³ É interessante como Fink-Eitel, Theunissen, Henrich, Hösle, Jarczyk, sem o notar, terminam por repetir a tese clássica de Rudolf Haim, de que a vitalidade de Hegel repousa em sua Lógica, enquanto toda a sua filosofia do Direito e do Estado expressa uma filosofia da acomodação e mantenedora do *status quo*.

¹⁹⁴ Em sentido totalmente inverso àquela exposta por Pierre-Jean Labarrière no célebre artigo: *Hegel: y a-t-il une violence du concept?* in *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n° 2, 1992, p. 159-171, onde Labarrière refuncionaliza o conceito de violência (*Gewalt*) e aproxima-o da atividade exterior do conceito.

¹⁹⁵ Penso, aqui, em Theunissen e na sua interpretação da *teoria do juízo* hegeliana como uma *teoria da liberdade comunicacional* e, em Fink-Eitel, quando desmerece o papel lógico do *Ser* e da *Essência*, intitulado-os de *teoria da força e da violência*, numa clara e ideológica demarcação de tais estruturas como promotoras da dominação e da submissão lógica.

em Hegel, não existem condições para a intersubjetividade, o que nos parece é desmentido pelo texto hegeliano.

A não tematização explícita de um tema não significa a ausência do não nominado, pois qualquer lógica, mesmo a formal, aplica-se em contextos intersubjetivos sob pena da perda de seu caráter universal ainda que prescindida de explicitação de sua aplicabilidade à intersubjetividade ou contextos intersubjetivos, sabemos, é claro, que, daí, não se segue que haja uma teoria da intersubjetividade.

Contudo, Höhle descarta que Hegel ao compreender a ideia absoluta como a unidade do subjetivo e do objetivo, não do objetivo no sentido estático das determinações do pensar, mas do objetivo como atividade mesma do pensar que se põe, compreendeu necessariamente a ideia absoluta como a síntese de dois sujeitos (subjetivo-objetivo e objetivo-subjetivo), que se relacionam categorialmente instituindo todo o discurso possível de apreensão e comunicação, ou seja, intersubjetivamente.¹⁹⁶

Henrich e Jarczyk centram-se na construção de uma *teoria lógica da alteridade especulativa*, mas sem propriamente determinar-se sob a possibilidade ou não de um discurso intersubjetivo em Hegel. Nestes autores a teoria do reconhecimento se faz tematizar como condição da relação ao outro.

Todavia, tais interpretações não tematizam aquilo que é uma originalidade na interpretação hegeliana, qual seja: a *interpretação das condições da relação ao outro enquanto estrutura lógica que deve se ampliar ao real demonstrando sua inteligibilidade*, assumindo o *topos* hegeliano de que o real somente é efetivo quando é capaz de demonstrar-se como inteligível.

É um assentimento geral, entre os filósofos estudados, o fato de que o sistema hegeliano perdeu a sua força de convicção argumentativa e compreensibilidade conceitual e as leituras de um modo geral, como as aqui sumariadas, assumem *momentos* do sistema independentemente do arcabouço sistemático, o que ocasiona uma grande dificuldade na assunção destes conteúdos objetivos incorporados, tanto em desfavor de Hegel, como das citadas apropriações teóricas.

Dentro deste flanco de incompreensões é que urge a tarefa pela reconstrução lógica das condições para a *teoria do reconhecimento, enquanto assunção de uma teoria centrada na lógica hegeliana*, mas que não se descarta da necessária explicitação em contextos reais. Tal qual no desenvolvimento da tese será demonstrado.

¹⁹⁶ Cf. Höhle, *Sistema de Hegel*, p. 296-298.

2. A LÓGICA DA TRANSITIVIDADE

2.1. Introdução ao problema da transitividade

O presente capítulo delimita-se a explorar e desenvolver a estrutura lógica da primeira figura ou nível do reconhecimento. A apresentação deste primeiro nível da configuração da *lógica do reconhecimento* dar-se-á pela análise conjuntural da *Doutrina do Ser* da *Ciência da Lógica* hegeliana.

Pretende-se, para tanto, desenvolver aquilo que a título de antecipação, nominamos a *lógica da transitividade* ou *alteridade estrutural*, primeiro momento do quadro de metaníveis da *lógica do reconhecimento*, tal qual este se apresenta na *Ciência da Lógica* hegeliana. Será de extrema importância para a consecução do presente capítulo a compreensão da dinâmica desenvolvida pelo pensar ao nível da *Doutrina do Ser*, entendida como constituição imediata do colocar-se em direção e em face ao Outro.

O capítulo em comento desenvolverá a perspectiva de explicitação do primeiro nível lógico do conceito de *reconhecimento* na esfera das determinações do Ser da lógica hegeliana, demonstrando (i) como esta figura lógica constitui-se e encontra-se operante no livro do *Ser* mediante a apresentação e a reconstrução de suas *passagens* e estruturas motoras, para, por fim, (ii) apresentar a formação e a delimitação daquilo que nomeamos *lógica da transitividade*, compreendida como movimento e estrutura primeira da lógica do reconhecimento.

Ao se propor a reconstrução da primeira figura lógica do reconhecimento na lógica de Hegel é primordial advertir que não tematizaremos ou estaremos diante do outro como um fenômeno que se dá aos sentidos ou que nos é representado por um ato da consciência, ou seja, o outro limitado como o objeto de um sujeito cognoscente. Nosso ponto de partida é a relação ao outro em seu sentido mais radical e fundamental, como o outro lógico, condição de possibilidade de todo o sentido do discurso, estrutura fundamentalmente lógica para a autopoção [*Selbstgesetzt*] do Outro [*Andere*] e da alteridade [*Andersheit*].

O Livro do Ser ou a Doutrina do Ser [*Die Lehre vom Sein*] da *Ciência da Lógica* de Hegel será o objeto por excelência de nosso estudo na busca da construção do primeiro nível do reconhecimento, todavia, sempre que necessário utilizaremos a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e os demais textos hegelianos que versam sobre lógica. Nossa pesquisa procurará desenvolver dito movimento lógico de constituição do Outro - ao modo de uma *ontologia da*

Alteridade – acompanhando a sucessividade do discurso acerca do Ser em sua legibilidade lógica, determinando-se e movimentando-se em sua gênese interna.

O estatuto da lógica hegeliana é no presente trabalho assumido com Denis Rosenfield nos seguintes termos

A lógica de Hegel é uma tentativa de pensar a forma como um movimento pelo qual o conteúdo se determina e esse processo de determinação *dá* forma, por sua vez, a um conteúdo que alcança, assim, níveis cada vez mais concretos de realização.¹⁹⁷

Para a compreensão do intento de estruturação deste primeiro nível da lógica do reconhecimento, além desta precisão supramencionada do sentido da lógica hegeliana é também fundamental a compreensão da carga semântica do verbo alemão *Übergehen*, pois Hegel o designa como o operador modal do desenvolvimento lógico de todo o livro do Ser. *Übergehen* pode, a traços largos, ser entendido como o movimento de reativação do operador da negação pela sua afirmação numa determinação ulterior que, estando no mesmo nível lógico, justapõe-se à determinação negada, porém com uma alteração [*Veränderung*], que a inclui no âmbito lógico transitado e a distingue, neste mesmo espaço lógico, das determinações lógicas mais próximas, seja progressiva ou retroativamente.

O movimento ao nível da lógica do Ser pode esquematicamente ser dividido em: transitar no outro [*Übergehen in Anderes*], o pôr-para-fora [*Heraussetzen*] e o adentrar-se em si-mesmo [*Insichgehen*]¹⁹⁸. Neste sentido, postula-se que estes momentos sejam capazes de constituir as condições para a estrutura da primeira figura lógica do reconhecimento na Lógica do Ser e permitem a sua visualização mediante a sua ampliação nas seguintes estruturas categoriais: *Quantidade, Qualidade e Medida*.

Este *diferenciar-se* imanente do Ser - *Übergehen in Anderes, Heraussetzen e Insichgehen* - e esta *expansão* a Si mediante as suas estruturas categoriais – *Quantidade, Qualidade e Medida* - de afirmação do Ser como Outro de Si-mesmo, coloca-nos o problema da demonstração da primeira figura lógica do reconhecimento como o movimento em direção ao Outro como um aprofundar-se no Ser mediante o seu expelir-se a Si mesmo.

Deste modo, coloca-se o problema de coordenar o movimento de estruturação da relação ao outro, alteridade, ao estágio do Ser como a passagem [*Übergehen*] ou o trânsito sucessivo das determinações categoriais, imanentes e expansivas, por um processo de posição

¹⁹⁷ Denis Rosenfield. *Política e liberdade em Hegel*, p.20.

¹⁹⁸ Este movimento de estruturação da Lógica do Ser se coloca em termos idênticos tanto na *WL*, v.5, p.78 [*Allgemeine Einteilung des Seins*], como na *Enz*, v.8, § 84^o.

*ontológica*¹⁹⁹ – discurso acerca das diversas acepções do Ser – porém, também de afirmação metafísica do Ser entendido como Uno diferenciando-se em Si-Mesmo.

Sem pretensão de antecipar conclusões, se o ponto de partida e o seu desenrolar estiverem corretos, todo o livro do Ser conduzirá à afirmação do primeiro nível lógico do reconhecimento como uma espécie de *alteridade transitiva*, enquanto movimento conceitual do Ser como o *Outro de Si-Mesmo*, onde cada determinação promove a sua expansão interna em vista do outro, por transitividade. Neste estágio a identidade que atua diferenciando-se, sem, com isso, esvaziar a *alteridade ontológica do Outro como Si mesmo*.

A atividade transitiva exprimirá-se-à através das sucessivas determinações que o Ser como identidade realiza *operando dialeticamente* por diferenciação interna, *integrando-as*, e tornando-as capaz de na compreensão deste processo que conduz à sua unidade desvelar o *Ser* e o seu *Outro* como a unidade das múltiplas diferenças internas.

2.2. O Começo e a *Alteridade*: uma relação possível?

O Problema do começo da filosofia e sua relação lógica com o outro se põe tanto na *Ciência da Lógica* na seção intitulada *Qual deve ser o começo da Ciência*, assim como na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente em sua introdução. Iniciaremos a tematização da relação entre o começo da filosofia e sua relação com o outro pela *Enciclopédia*, por o tratamento a este tema conferido na *Ciência da Lógica* ser mais completo e preciso.

A filosofia é na lógica da *Enciclopédia* situada no seu contexto histórico e o *começo*²⁰⁰ é posto como um problema ou uma dificuldade, a qual reside, a traços largos, em seu caráter *imediato*, o que o situa paradoxalmente como uma pressuposição de si-mesmo. Hegel compõe a Introdução da *Enz* através de uma estratégia de enfrentamento do problema do *começo* de forma tríplice ao relacioná-lo face às aporias que o *filosofar* de sua época colocava-se e que são basicamente oriundas do filosofar mediante princípios, da filosofia como início do pensamento científico e do pensamento puro como verdadeira forma, logo, *primeira*, do pensamento filosófico.

¹⁹⁹ O próprio Hegel afirma na WL, v.5, p. 60 „Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte. - Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist [es] erstens unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, - der Teil jener *Metaphysik*, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte.“

²⁰⁰ *Enz*, v.8, §1º, p.40 (Trad.br, p.40), no original “Die Schwierigkeit, einen *Anfang* zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein *Anfang* als ein *Unmittelbares* seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.”

Na *Enz*, o começo do filosofar é o embate com o próprio filosofar tomado historicamente em sua integralidade como o outro de si mesmo. Este caminhar trino do pensar que se desenvolve na busca pelo começo do filosofar é apresentado por Hegel através das diversas formas que buscou o pensamento filosófico para *iniciar* o seu percurso na história da filosofia, e é pela demonstração de como estas iniciativas se deram no tempo, que simultaneamente se apresenta, tanto o começo como o Outro do filosofar, assim como, mediante o discurso acerca do começo revelam-se as insuficiências destas mesmas tentativas.

Segundo a exegese hegeliana, o problema do começo,²⁰¹ tal qual se apresentou historicamente, pode ser subdividido quanto aos modos de seu devir em: (i) *singularmente no tempo*, onde *princípio e começo* equivalem-se, facilmente identificável através das diversas formas do *principiar* filosófico v.g. as *Archés* dos gregos, a *dúvida radical* de Descartes, o *Eu penso* kantiano, a *experiência* na filosofia britânica, (ii) na *história*, através da elevação das diversas formas sistemáticas do filosofar que se constituíram *no tempo* e que são tomadas e refletidas enquanto estágios do pensar em sua totalidade, tal como estruturadas nas *três posições do pensamento face a objetividade*, onde o *começo é início ou fases da objetividade que se reflete*. E, finalmente, (iii) mediante o pensamento puro como instância imediata e indeterminada da especulação filosófica, que abarca em si o *começo* como início da tarefa do pensar e do filosofar como totalidade, conseguindo atingir, dessa forma, o ponto de partida, onde início e termo do pensar equivalem-se.

Na Introdução a *Enz*, Hegel ressalta, prioritariamente, o caráter imediato do começo como estágio *vazio* do pensar, momento privado de relação capaz de situar as determinações do pensamento *a si* e ao *outro de si*, através de um discurso anti-mediativo. A relação entre as determinações do pensar está ausente do começo do filosofar, por isso, do começo diz-se *imediato*, o qual não tem mediação e não pode ser pressuposto por nada antes de si ao preço de ser condicionado por este que lhe antecede, ao mesmo tempo em que, por ser *começo*, coloca-se como pressuposto de desenvolvimento de todo o sistema a que antecede. Mas fica a pergunta, pressuposto de que ou quem? De si mesmo, afirmar-nos-á Hegel.

E esta dificuldade de *começar* pelo imediato [*Unmittelbares*], que se constitui como um pré(ssu)posto [*Voraussetzung*], é, na *Enz*, pontuada pelo caráter de que o pensamento está sempre mediado no tempo, na história e em si-mesmo, conforme supramencionado.

²⁰¹ E, aqui, Hegel escreveu uma das mais belas críticas aos modos unilaterais do filosofar, as quais se encontram na *Ciência da Lógica*, na primeira seção da Doutrina do Ser, intitulada *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*

Na *Enz*, o problema do *começo* é posto na Introdução como a tarefa da filosofia de instaurar a imediação como única forma do filosofar verdadeiramente autêntico, sem pressupostos. E o grande problema com que Hegel depara-se é que pensar a imediação constitui-se sempre mediante uma posição do *pensar* que é uma oposição face à representação, à intuição, ao sentimento etc., em uma diversidade de conteúdos que se põe no pensar e se lhe opõe, obliterando a tarefa de investigação a que se coloca o pensar que objetiva movimentar-se em suas formas imediatas e indeterminadas.

A tarefa que se coloca na Introdução à *Enz* é a de explicitação e investigação do *começo* como um problema propriamente filosófico do pensar, enquanto atividade de desenvolvimento das estruturas e formas lógicas. Tal é uma das tarefas mais difíceis, visto que o pensar está sempre preenchido de conteúdos²⁰² que se constituem como suas determinidades, v.g. imagens, fins, deveres etc. E o *começo* deve ser imediato, sem relação, e indeterminado, sem conteúdo.

Sendo, contudo, o *começo* aquilo que não se mediatiza e que nada pressupõe, não se é lícito colocar-se no âmbito do pensar que se determina e que se mediatiza consigo mesmo, assim, deve-se exercitar em um pensar que se situa para além do mundo imediato e dos sentidos como fonte primeira, sob o risco de cair na tentativa de determinação do *começo* via *reductio ad absurdum*, como figura da má-infinitude do pensar que reflete.

Hegel acentua também o caráter de indeterminação do pensar no estágio do *começo* como o elemento originário da atividade especulativa em um sentido dúplice, *primeiro*, como aquilo que funda o pensar e, por isso, a sua originalidade, em que a sua imediatidade é o não se relacionar com nenhum outro e ser completa abstração; e, *segundo*, por fixar o pensar como atividade indeterminada [*unbestimmt*], na completa aespacialidade e na atemporalidade do pensar não-reflexivo, incapaz de forma e conteúdo, de afirmar-se idêntico ou diferente, etc.

O Problema do *começo* exige este modo peculiar do conhecer, pois não se pode querer expressar cientificamente mediante o representar o que é conceitual, e é esta a grande tarefa da pesquisa filosófica: provar a capacidade do conhecer-se a partir de si mesmo, ser pensamento que pensa capaz de sentido.

A Introdução à *Enz* tematiza assim os modos através dos quais o pensar põe-se na história face ao problema do *começo*, não obstante esta tentativa de encontrar no curso do espírito os aspectos últimos do pensar filosófico, é o *começo* o problema por excelência do

²⁰² Cf. *Enz*, v.8, § 3º.

filosofar e, é na *Ciência da Lógica* onde Hegel explicitamente apresenta a solução do problema do começo.

Na seção da *Ciência da Lógica* intitulada *Qual deve ser o começo da Ciência*, somos tomados pela simplicidade da resposta de que o começo da ciência deve ser feito pelo próprio pensar livre para si²⁰³. O começo do filosofar inicia-se, pois, com o pensar como tal [*das Denken als solches*].

O pensar livre é aquele que apenas toma por objeto a si mesmo, isento de representações e intuições, o pensar conceitual. Este caráter de apenas ter a si como objeto implica a instauração de um novo modo de problematizar-se a imediação. O imediato, nesta perspectiva, não é o que é privado de relações, mas o pensar que reconstruirá a partir de si o percurso que ele atingiu desde as mediações exteriores advindas do mundo.

E é nesta perspectiva que Hegel ao tratar da pressuposição da *Fenomenologia* pela *Lógica*, o faz na própria *Ciência da Lógica* nos seguintes termos

O saber puro, enquanto nesta *unidade aglutinada*, suprassumiu toda a referência a um outro e a toda mediação; é o privado de diferença; este saber privado de diferença por consequência finda de ser saber ele mesmo; é apenas *a simples imediatidade* presente.²⁰⁴

O *começo* para ser filosófico e não uma suposição ou axioma dogmático precisa ser o conhecimento conceituante deduzido segundo a sua necessidade e justificado mediante a capacidade de desenvolver as determinidades do pensamento puro como as suas próprias determinidades. Toda a crítica de Hegel ao problema do começo na filosofia situava-se face ao modo unilateral no qual a tradição punha-se. O filosofar ponderava Hegel não deve se iniciar como uma crítica à faculdade do conhecer tal qual em Kant,²⁰⁵ ou um começar provisório e hipotético como exposto por Reinhold,²⁰⁶ nem através da experiência acerca da verdade ou da falsidade das determinidades do pensar mediante o recurso à cisão sujeito-objeto tal qual nos demonstrou a *Fenomenologia do Espírito*.

Começar é o ato de engendrar o todo desde si mesmo, de desenvolver o pensar sem o recurso à exterioridade histórica, *puramente no elemento do pensar*, justificando-se como a

²⁰³ WL, v.5, p. 56 (trad. esp. 89). “*Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll*”.

²⁰⁴ WL, v.5, p. 67. (trad. esp. 90). „Das reine Wissen, als in diese *Einheit zusammengegangen*, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden”.

²⁰⁵ Cf. Crítica da Razão Pura, especialmente a *Estética Transcendental*.

²⁰⁶ Pensa-se aqui, sobretudo no Reinhold de *Über das Fundament des philosophischen Wissens*.

totalidade e o todo que, a partir de si, se desenvolverá.²⁰⁷ Por negligenciar o caráter eminentemente negativo do pensar face ao dado imediato [v.g. iniciar por um princípio é inferir como verdadeira a primeira premissa por ele posta para desta desenvolver todo o sistema mediante deduções posteriores, pois o seu conteúdo é já *a priori* determinado] e que a negação entendida como relação, *negatio omni determinatio est*, é sempre início por algo determinado e mediado face ao outro, foi que a tradição oscilou em uma batalha entre realismo e idealismo subjetivo ou entre a experiência e o conceito subjetivamente posto.

A seção da *Ciência da Lógica* intitulada *Qual deve ser o começo da Ciência*, repropõe a tarefa da introdução à *Lógica da Enz* para exatamente demonstrar como são errôneas e unilaterais as formas do *começar* filosófico tais como historicamente desenvolvidas na tradição. Tal equívoco reside no fato delas desconhecerem que o seu ponto de partida não pode ser um axioma, um princípio ou uma intuição, pelo simples fato que estes são sempre mediações, determinações incapazes de autocertificação.

Hegel mesmo afirma que o *puro ser é unidade*²⁰⁸. O próprio começo tematiza intrinsecamente como unidade o pano de fundo acerca do qual se desenvolve o problema do outro, da alteridade e, posteriormente, das condições do reconhecimento. Apenas na unidade, garante-se a identidade do diverso em um outro de si mesmo.

É preciso não olvidar sobre o conteúdo do pensar e a sua constituição se deseja-se enfrentar o *começo* naquilo que ele tem de produtivo e potencial no seio de sua apreensão especulativa do pensar. É imperioso reconhecer o que apenas pode-se ter ao modo do sentimento e da representação, v.g. o sentido do frio e do calor, os conteúdos da religião, e saber movimentar-se no *pensar abstrato*, em que o representar e as figurações foram deixados para trás, mantendo-se com firmeza na segurança do pensamento puro, de onde não se pode mesclar o pensar com conteúdos representacionistas, sensualistas ou figurativos. E é esta a função da tematização do *começo* ao momento da Introdução à *Enz*, estágio exterior ao discurso filosófico, porém, condição de sua legibilidade e, na seção *Qual deve ser o começo da Ciência*, onde o problema do começo aparece no seu elemento.

A dinâmica hegeliana no âmbito da *WL* é a de deduzir de si mesmo o conceito. Na *WL*, assume-se a irredutibilidade do espaço lógico à ordem dos fatos e afirma-se o caráter normativo das estruturas do pensar, colocando-se as condições do discurso filosófico a ser trilhado sem fragilizá-lo mediante o recurso a um pressuposto externo. A estratégia hegeliana,

²⁰⁷ Cf. *Enz*, v.8, § 17, p.61-62 (Trad. br. p. 58), onde Hegel leciona que "Quanto ao começo que a filosofia tem de instaurar [...] 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*."

²⁰⁸ *WL*, v.5, p. 71 (trad. esp. p.93). "Dies reine Sein ist die Einheit".

na *Enz*, consiste em tematizar o começo do pensamento puro por uma via histórica e genética, para daí demonstrando a sua insuficiência poder retomar ao estágio propriamente filosófico – na Doutrina do Ser –, ao *problema do começo* sem a necessidade de uma recursividade retroativa, considerada como instância explicativa da *via negationis* que Hegel utilizará.

Esta dupla estratégia hegeliana acerca do começo perfaz-se em um sentido fundamentalmente originário, pois objetiva demonstrar o início tal qual se desenvolve no *tempo histórico*, através das sucessivas afirmações do pensamento a respeito da objetividade metafísica, revelando como o Outro do Pensar *posiciona-se* historicamente, negando e conservando a objetividade anterior,²⁰⁹ ao mesmo passo em que Hegel também intenta demonstrar como a objetividade, ao iniciar o seu percurso *no espaço lógico*, o faz nesta sua busca através da afirmação inicial do Outro de si mesmo mediante o recurso a um *fundamento inicial* imediato e indeterminado²¹⁰.

Seja a tematização do começo na *Enz*, como a sua explicitação na *WL*, o problema da alteridade coloca-se em sua total magnitude, pois a primeira leitura revela a necessidade da tematização do outro como aquele que significa o pensar enquanto totalidade na exterioridade dos discursos filosóficos, e a segunda leitura, a da *WL*, exprime que o *começar* implica intrinsecamente a assunção dos diversos na unidade que é o *ser puro*.

A pergunta pelo problema de como se deva efetuar o início do filosofar exige como Hegel o faz que se principie pelo pensamento indeterminado e imediato que não possui mediação, nem reflexividade. Tal perspectiva duplamente negativa de não ser relacionado e não possuir determinação assume de entrada que o começo do pensar é sempre um Outro do pensar, porque o pensar sendo por natureza a mediação reflexiva, o caráter de *alteridade* aí põe-se de modo radical. O Início da atividade filosófica do pensar é o início do assunção pelo pensar do papel primordial que desempenha o Outro na constituição de seu Si mesmo.

A *WL* demonstra-se, assim, habilitada para fornecer as condições de modo a exercer-se o início do filosofar, assumindo a tarefa histórica de ser o Outro da objetividade historicamente posta, enquanto é a própria construção desta mesma objetividade pela instauração das condições de negação do pensar em sua totalidade e de ser o Outro do fundamento do pensar a partir do qual se desenvolve o sistema em sua totalidade.

²⁰⁹ Pensa-se, especificamente, na *Enz*, seção “Conceito Preliminar,” onde Hegel justapõe opositivamente a Metafísica dogmática, o Empirismo, a Filosofia Crítica e o Saber Imediato, como modos de afirmação do Outro da Objetividade metafísica, historicamente, determinante do Pensar.

²¹⁰ Aqui, especificamente, se tem em mente os argumentos da *Causa Sui* de Espinosa, da *Dúvida Radical* de Descartes, do *Eu penso* da aprecepção originária de Kant, do Eu como *ação permanente* de Fichte etc.

É este gérmen do outro que o começo, em Hegel, apreende; o de ser, ao mesmo tempo, a negação e a conservação da *filosofia* compreendida como Pensar Objetivo e do *filosofar* como fundamento não-fundado de toda a objetividade do Pensar.

2.3. A conformação do Ser e o inquieto transitar ao Outro

A tradição filosófica compreendeu o Ser na maior parte das vezes em seu uso proposicional-categorial, em que desempenhava, primordialmente, o papel de destinatário da predicação ou de elemento que, por definição, imprimia existencialidade aos entes do mundo. Ser como o sujeito da cópula. Uma não menos importante tradição determinou, ao contrário, o Ser como correlato ao conceito de *Substância* para, através de seu uso, poder estabelecer a fonte de onde provinha toda a realidade física e/ou metafísica. Ocorre que, nesta segunda tradição, o real desvelava-se ou acedia à vida pelos acidentes da Substância, os quais lhe imprimiam significação e existencialidade, mas não lhe conferiam acesso o Ser, pois este não se exprimia pela sua apreensão substancial, visto que a substância – o Ser – não se dá a conhecer pela totalidade de seus acidentes.

Assim, a tradição apresenta uma corrente onde o Ser é o destinatário da predicação e outra em que o Ser é a pura forma que contém os acidentes que exprimem o real, ambas revelaram-se como compreensões unilaterais do Ser. A primeira por restringir e subordinar o Ser em sua condição de sujeito ao seu predicado e a segunda por situar a inteligibilidade do Ser em um além inacessível.

Nesta dualidade em que se constitui a tradição filosófica acerca da compreensão do Ser, ora como relação proposicional *predicativa*, ora como relação promotora da existencialidade do real físico e extrafísico, por isso substancial; é possível verificar *pari passu* a estas concepções de Ser que a depender do momento histórico e da escola interpretativa em jogo, dita relação do Ser como *destinatário proposicional ou substância do real* pode ou não implicar um compromisso entre os âmbitos *de dicto* e *de re* da realidade, o que traz sérios inconvenientes ao discurso filosófico. A par destas tradições, a estrutura lógica que se expõe na *Doutrina do Ser* da lógica hegeliana, reconhecendo este caminho, desvia-se deste percurso e revela-se pela atuação monológica do Ser, na qual as duas tradições são suprassumidas.

Hegel inicia a sua *Ciência da Lógica* pelo Ser, vocábulo que ora designa o primeiro livro dentre os três que compõem a sua *Wissenschaft der Logik* e que, resumidamente, poderíamos afirmá-lo como a totalidade que revela o *em-si* do Conceito. Ocorre que, Hegel também o utiliza como momento interno da Doutrina do Ser [*Die Lehre vom Sein*], por

exemplo, na Qualidade ao tratar do *Ser*, do *Ser-aí* e do *Ser para-si*, dentre outras passagens e outras partes da Lógica em que o vocábulo *ser* é utilizado. Esta plurivocidade terminológica do *Ser*, a qual, tal como se espera demonstrar não se apresenta por uma ingenuidade semântica ou um desregrado e descontrolado uso lexical, será explorada como estrutura desveladora do *vir-a-ser* do Outro em toda a economia da Doutrina do *Ser*.

A *Ciência da Lógica* inicia o seu transitar interno pela afirmação de que “*Primeiro o Ser está determinado em geral contra um outro*”.²¹¹ Algumas considerações devem, aqui, ser postas. A primeira é que a afirmação é de prioridade lógica e nunca numérica ou temporal. Um exemplo ilustra bem isso: o primeiro, na ordem do tempo, é o um, mas o primeiro, na ordem lógica, é o *uno*. Hegel trata da ordem lógica, de modo que o problema fundamental a que alude é a necessidade de determinação do *Ser* no próprio espaço das razões, por isso, o *ser* primeiramente depara-se com o *outro*.

Em continuação, na primeira seção da *WL*, o *Ser* é dito como o imediato indeterminado²¹² [*unbestimmte Unmittelbare*]. Ressalta-se, neste ponto, que o *Ser* é privado tanto de relação como de conteúdos, logo, do *Ser*, apenas sabe-se *que ele é pelo o que ele não-é*. Não há, na tematização do começo do pensar, no *Ser* em sua originariedade, nada além da dúplice ausência. Uma duplicidade ou uma alteridade originantemente negativa, pois se nega ao *Ser* o seu conteúdo e as condições de possuir forma. O *Ser* duplica-se na privação de relação (imediato) e de conteúdo (indeterminado). E o duplo radica como a matriz primeva que acompanha o *Ser*.

Conforme afirmado por Hegel, “*O Ser é o imediato indeterminado*”.²¹³ Uma simples afirmação como esta aparentemente inocente e despreziosa, priva o *Ser* da mediação e da determinação. Nesta dupla negação vazia, o *Ser* se afirma como eminentemente não relacional. Todavia, o que poderia a primeira vista parecer uma impossibilidade, em verdade é a chave da atividade do *ser*. Iniciar seu movimento de trânsito mediante a liberdade de não possuir nenhuma determinação é a afirmação da liberdade originária do filosofar, uma liberdade que assume o discurso do outro enquanto condição do seu próprio discurso. A negação dupla a que o *ser* é submetido instaura o movimento sem a necessidade de um pressuposto que o limite.

Nesta função fundante duplamente negativa do *Ser* na *WL*, este não se exprime ou se explica por seu papel em uma proposição, ele é a própria condição de sua enunciação

²¹¹ *WL*, v.5, p.79. „Das Sein ist *zuerst* gegen Anderes überhaupt bestimmt”.

²¹² *WL*, v.5, p.81. „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare.”

²¹³ *WL*, v.5, p.81.

proposicional, pois elemento originário de todo o espaço lógico. De igual sorte, para Hegel no início de sua *Lógica*, o Ser não é a atividade intelectual humana no exercício de seus jogos de linguagem, ao contrário, o Ser é a referência sem determinação e o sentido que existe independentemente do signo que o expresse.

O Ser é o âmbito privilegiado e primeiro do qual dependem e no qual se desenvolvem todas as formas de mediação e determinação. Pensamento puro, sem determinações, é o que constitui a primalidade do Ser e de sua forma sem conteúdo. Portanto, ao se constituir como privado de relações, o seu movimento é um *passar*²¹⁴ *para o Outro*, onde as suas instâncias são percorridas em um movimento pré-reflexivo através do qual as suas categorias alternam-se na sua interioridade.

O movimento do Ser é expresso na *WL* nos seguintes termos:

O Ser é *primeiro* determinado em geral contra um outro; *segundo* ele é determinante no interior de Si mesmo; *em terceiro*, uma vez que foi afastada essa antecipação do dividir, ele é a indeterminidade e imediatidade abstratas, nas qual o início tem de ser²¹⁵

Nesta pequena passagem Hegel expressa o caráter eminentemente revelador do Outro como intrínseco à natureza do Ser. *O Ser é determinando primeiro em face de um outro*. Uma forma radical de alteridade. A primeira determinidade se revela como constitutiva do próprio Si mesmo do Ser. Mas o que é o Ser como totalidade estruturante do Livro da “Doutrina do Ser”? Certamente o Ser, a que alude Hegel, não é um dado empírico acessível como algo perceptível no mundo a um sujeito cognoscente, assim como não é o resultado de criação do intelecto humano, também não é uma descoberta ou modelo resultado do esforço histórico do homem.

Contudo, seguramente, o Ser é preexistente a qualquer sujeito ou entidade inteligível e também o é independente das suas faculdades cognitivas e reflexivas. É abstratíssimo, pois não pode ser utilizado de modo direto na realidade e, em razão disso, é imediato e indeterminado.

No seu desdobrar-se lógico, o Ser colocará as condições de possibilidade da apreensão da relação espaço-temporal²¹⁶ a ser posteriormente desenvolvida na filosofia da natureza, as

²¹⁴ Fernández (2003, p. 130) anota que o “‘Passar’ denomina pois o movimento que a diferença do devir puro, é conservado em seus momentos. Esta afirmação é a que mais maus-entendidos e conseqüentes notas de esclarecimentos por parte de Hegel gerou, porém é também o passo mais audaz que se tem dado em função da superação do dualismo da metafísica moderna”.

²¹⁵ *WL*, v.5, pp.78-79. „Das Sein ist *zuerst* gegen Anderes überhaupt bestimmt; *Zweitens* ist es sich innerhalb seiner selbst bestimmend; *Drittens*, indem diese Vorläufigkeit des Einteilens weggeworfen ist, ist es die abstrakte Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, in der es der Anfang sein muß”.

²¹⁶ Veja-se que, na *Enz* e mesmo na *WL*, é no Ser que Hegel estuda a qualidade e a quantidade, requisitos eficientes para a compreensão do espaço e do tempo e das entidades matemáticas.

estruturas de base das relações referenciais a serem desenvolvidas na lógica da Essência e é no Ser que as propriedades, compreendidas como substratos subjacentes aos entes encontrarão suas notas constitutivas e seus limites, bem como é na discussão ao estágio do Ser desenvolvida em torno da Qualidade, da Quantidade e da Medida que as estruturas proposicionais encontram a sua fonte e no entrelaçamento destas mesmas categorias do Ser é que as descrições definidas e as proposições complexas estruturar-se-ão dando forma e conteúdo ao mundo que se explicitará mediante tais categorias.

Tecidas tais considerações sobre o Ser, que ele é imediato e indeterminado, que sobre ele desenvolver-se-á uma estrutura interna – Qualidade, quantidade e medida -, que se externará pela reflexividade da Lógica da Essência e daí à Lógica do Conceito, torna-se preciso asseverar não apenas o que Ele não é, mas aquilo que o Ser é.

E, certamente, o *Ser* é (i) *autopredicativo*, porque todo o movimento de universalização e de *praedicamentum* conceitual, seja lógico, semântico ou proposicional, faz-se na esfera do Ser, ou melhor, como suas primeiras e fundamentais determinações. Por exemplo; a qualidade [*Qualität*] que se coloca como a primeira determinação categorial do Ser é, ao mesmo tempo, qualidade *do* e *no* Ser.

O Ser é (ii) *autorreferencial*, pois nada que se transita [*Übergehen*] no Ser refere-se a um outro que não o próprio Ser. Expresso em outros termos, o Ser é igual a Si-mesmo e, por fim; o *Ser* é (iii) *autoexemplificativo*, característica decorrente do fato de o Ser ocupar todo o espaço lógico, impedindo qualquer referência lexical, semântica ou ontológica a um outro mundo possível. O Ser é a totalidade dos mundos possíveis em sua forma *pura* [*Reinen*].

Em razão desta estrutura autopredicativa, autorreferencial e auto-exemplificativa o Ser e as suas determinidades gozam da característica que apenas a lógica do Conceito possui, a da *transcategorialidade*.²¹⁷ O Ser predica-se mesmo naquilo que lhe é diferente e de seu diferente e contém em si todas as determinações e a sua possibilidade, mesmo que de modo não expresso.

Um outro modo interessante do *vir-a-ser* próprio ao Ser reside no fato de que independentemente do estágio a que se esteja na Lógica hegeliana sempre se estarão presentes às determinações do Ser, o que não ocorre, por exemplo, com a Lógica da Essência²¹⁸. Deste

²¹⁷ O próprio Hegel endossa explicitamente a tese da transcategorialidade do Ser, por exemplo, em *Enz* § 85, ao comparar os estágios lógicos às definições do absoluto ou às definições metafísicas de Deus e pontuar que apenas a primeira – o Ser – e a terceira – o Conceito – podem ser comparadas às ditas definições do absoluto. A Essência é excluída por ser eminentemente composta de determinações reflexivas marcadamente finitas.

²¹⁸ Ao estágio do Ser não existe reflexividade, já ao estágio da reflexão – Lógica da Essência -, ao contrário, o refletir dá-se sob a base das determinações qualitativas, quantitativas e da medida, mesmo que estas não estejam sendo explicitadas.

modo, se Hegel postula três estágios lógicos com classes e estruturas próprias correspondentes – Ser, Essência e Conceito – de desenvolvimento da *Idéia Lógica*, o Ser possui esta capacidade de ser predicado ou fazer-se predicar²¹⁹ independentemente do nível ou do estágio lógico que se esteja,²²⁰ pois os seus atributos são condições prévias de todos os demais.

Cumpra advertir que se o Ser em Hegel assemelha-se ao “*Ser*” de Parmênides,²²¹ sede de todo o espaço lógico e fonte da realidade, o seu monismo é não-eleático, pois a primeira, no sentido de fundamental determinação do Ser hegeliano, é o *Übergehen in Anderes*, um passar que não é o mero movimento no mesmo, mas que é o trânsito de autodeterminação no Outro.

A associação promovida entre o Ser em seu momento *puro* e o *Ser* de Parmênides é apenas a assunção de uma posição que encontrou uma outra semelhante na história e não a descrição do *status* do Ser. Agora, Hegel já prenuncia o caráter próprio de seu monismo ao estabelecer a primeira determinação do Ser como a precondição dos muitos Outros pelo movimento de repulsão [*Heraussetzen*] do seu Si-mesmo.

2.4. A estrutura matriz e categorial do Ser

Com esta prévia digressão acerca da conformação do Ser e de seu inquieto transitar ao outro, nos colocamos diante do problema de suas determinações prévias tal como expostas por Hegel na *Ciência da Lógica* e na *Lógica da Enz*, ao afirmar que a determinação primordial do Ser é o determinar-se por transito no outro, ou, o passar ao outro [*Übergehen in Anderes*] que se dá por um contínuo e progressivo movimento de oposicionalidade e internalização entre as suas determinações motoras. Esta inquieta oposicionalidade é o que constitui o movimento do Ser em seu transitar por suas determinações enquanto resultado da oposição entre o pôr-para-fora [*Heraussetzen*] e o adentrar-se a si mesmo [*Insichgehen*].

Hegel assim estrutura a dinâmica do Ser na *Ciência da Lógica*

O ser, *primeiro*, é em geral determinado em face de um outro; *segundo*, ele se determina no interior de si mesmo; *terceiro*, uma vez

²¹⁹ Predicar não no sentido meramente proposicional, mas também no sentido de subsumir suas notas constitutivas na cópula do Juízo.

²²⁰ Exemplo clássico desta aptidão transcategorial do Ser está na Qualidade.

²²¹ O próprio Hegel, no início do Ser, associa o Ser puro ao *Ser* de Parmênides, o que causou uma *vexata questio* que, paradigmaticamente, foi colocada por Ernst Tugendhat in “Das Sein und das Nichts” no volume comemorativo dos 80 anos de Heidegger e que suscitou um vívido debate por parte de Theunissen em *Sein und Schein*, às pp 124 e segs entre outros, mas que não será, por motivos que não se circunscrevem a nossa tese, por nós, aqui, enfrentada.

que foi afastada essa antecipação do dividir, ele é a indeterminidade e imediatidade abstratas, nas quais ele tem que ser o começo²²².

De modo semelhante, Hegel estrutura a dinâmica do Ser na *Lógica da Enciclopédia*, ao afirmar que

O ser é o conceito somente *em si* [...] e sua ulterior determinação [...] é um *transitar no Outro*. Essa determinação progressiva é, a um tempo um *por-para-fora* [...] e, ao mesmo tempo, o *adentrar-se em si* do ser [...] ²²³.

Esta *inquiétude* do Ser em constituir-se por uma unidade de determinações contrárias, as quais, segundo a própria dicção hegeliana são determinações progressivas, apropriações de conteúdo *do* e *no* Ser, não por uma ação exterior ao modelo de um *Demiurgo*, mas, por sua própria atividade, é a chave do processo de autodeterminação e explicitação tanto do próprio Ser, como do início do movimento de todo o sistema hegeliano.

Konrad Cramer²²⁴ afirma que o movimento de *passar* ou *transitar* promove uma autodiferenciação mediante a qual significados são produzidos na esfera do Ser desde outros significados, nesta gênese dos significados rumo a sua diferenciação e complexificação protoreflexiva constituída no movimento da transitividade resta aberta a possibilidade sistemática da inclusão dos momentos posteriores hipercomplexificados, v.g a Essência e o Conceito.

O movimento do Ser é este eterno progredir desde *princípios contrários*, pois o Ser determina-se mediante o Outro, mas sempre no interior de Si-mesmo. E é através desta oposicionalidade que se engendra a explicitação da esfera do Ser pelo seu desenrolar-se através das categorias da Qualidade, Quantidade e Medida. No Ser coexistem a imobilidade ao estágio das formas e a eterna inquietude na busca pelo conteúdo através do movimento do *Übergehen in Anderes* de determinação categorial.

Esta mesma inquietude que perpassa todo o Ser pautará a discussão logo ao início da seção Qualidade no movimento de passagem e mútua pressuposição entre o ser e o nada, e

²²² WL, v.5. p. 78. No original „Das Sein ist *zuerst* gegen Anderes überhaupt bestimmt; *Zweitens* ist es sich innerhalb seiner selbst bestimmend; *Drittens*, indem diese Vorläufigkeit des Einteilens weggeworfen ist, ist es die abstrakte Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, in der es der Anfang sein muß“.

²²³ Enz, v.8, § 84, p. 181 (trad. br. p. 173, ligeiramente modificada), no Original: “Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende*, in ihrem Unterschiede *Andere* gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein *Übergehen in Anderes*. Diese Fortbestimmung ist in einem ein *Heraussetzen* und damit Entfalten des *an sich* seienden Begriffs und zugleich das *Insichgehen* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst.”

²²⁴ Konrad Cramer, *Kant oder Hegel*, p.142, onde consta “An ihm Kann, wie der Aufbau von Hegels Logik lehrt, ein Anfangspunkt bezeichnet werden, der durch eine schlechthin elementare Bedeutung definiert ist - Sein, sonst nichts -, und ein Endpunkt bestimmt werden, an dem eine aus dem Übergehen dieser schlechthin elementaren Bedeutung herkommende Komplexe Bedeutung nicht mehr in der Weise negative Beziehung auf sich ist, dass deren Analyse eine neue Bedeutung generiert”

mesmo na afirmação hegeliana do *devoir* como primeira determinação concreta do pensar.²²⁵ Não obstante esta similitude temática quanto à estrutura do Ser e sua dinâmica entre a *WL* e a *Enz*, na *Ciência da Lógica*, Hegel vai além da *Enciclopédia* e afirma que o *devoir* é o próprio *transitar*. O *trânsito* ou a *passagem* fora exposto no § 84 da *Enz* como o momento constitutivo do Ser, mas, na *WL*, o *transitar* é identificado com o próprio *devoir*.

Nas palavras de Hegel “O *transitar* é o mesmo que o *devoir*”²²⁶. Afirmar o *transitar* do Ser como o próprio *devoir* designa este impulso irresoluto das determinações do Ser como orientadas ao outro. A compreensão do Ser em sua conformação macroestrutural [qualidade, quantidade e medida] e em seu *transitar* interno, v.g. no movimento microestrutural do Ser ao nível da qualidade [*Sein, Dasein, Fürsichsein*] é fundamental para que o entendimento do que está em jogo,²²⁷ sob o risco de uma incompreensão conceitual do projeto lógico hegeliano.

Destarte, podemos provisoriamente concluir que a estrutura do Ser orienta-se segundo a determinidade primordial de se constituir mediante o *transitar* ao Outro [*Übergehen in Anderes*], o qual se movimenta conforme dois princípios motores que atuam por negatividade oposicional, o pôr-para-fora [*Heraussetzen*] e o adentrar-se a si mesmo [*Insichgehen*]. A utilização destes operadores lógicos é que constituem a processualidade interna do movimento de heterodeterminação do Ser, através do *passar* ou *transitar* nos três momentos internos e *outros* ao próprio Ser, quais sejam: qualidade, quantidade e medida.

2.5 - As estruturas motoras do Ser: o Ser como *Qualidade*

2.5.1. O Ser - O Movimento do Ser ao Nada e a gênese da Indiscernibilidade do Outro no *Vir-a-ser*

A *Ciência da Lógica* registra que “A qualidade é, portanto, como a determinidade imediata, a primeira e com ela faz-se o começo”.²²⁸ E a *Enz*, no § 86, explicita o Ser pela qualidade e afirma-a mediante o próprio Ser como a sua primeira “determinidade qualitativa”

²²⁵ Cf *Enz*, v.8, § 88 Zusatz, onde consta: “Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind.”

²²⁶ *WL*, v.5, p 96 (trad. esp. p.121). “*Übergehen* ist dasselbe als Werden [...]”.

²²⁷ Fernández, 2003, p.119, por descurar desta distinção, afirma uma diferença de programas entre a *WL* e a *Enz* asseverando que “[...] na *Grande Lógica* o Ser é considerado desde sua oposição ao Ser-aí, e na *Enciclopédia* é definido desde sua relação com a Idéia.”, ocorre que isto corresponde a uma meia verdade, pois o que é definido face ao conceito é o ser em sentido macroestrutural [*Enz*, v.8, § 84], o Ser que compreende toda a Doutrina do Ser, já o Ser referido por Fernández, na *WL*, é não aquele do § 84 da *Enz*, mas o contido no § 86 da mesma *Enz*, ou seja, o Ser em sentido microestrutural. Não há uma diversidade de programas, apenas há a necessidade de uma cuidadosa equivalência nos textos.

²²⁸ *WL*, v.5, p. 79-80, no original „[...] dahingegen die qualitative Bestimmtheit mit ihrem Sein, eins ist, nicht darüber hinausgeht noch innerhalb desselben steht, sondern dessen unmittelbare Beschränktheit ist. Die Qualität ist daher, als die *unmittelbare* Bestimmtheit, die erste und mit ihr der Anfang zu machen.”

aduzindo ainda no início da seção Qualidade que “O Ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado”²²⁹.

Esta sintonia entre a *WL* e a *Enz* quanto ao caráter de, através da qualidade, se iniciar a *Doutrina do Ser*, implica a compreensão exata de que a primeira determinação ao plano do Ser que Hegel chama de *puro* é verdadeiramente uma *negação*. Este *começo como pura negatividade* dá-se pelo fato de que *qualquer coisa* ou *algo* é o que é ou deixa a forma anterior exatamente pela permanência ou não da sua determinidade qualitativa e, sendo esta idêntica ao *Ser-sem-determinação*, logo, tal determinidade qualitativa verdadeiramente *não-é*.

Agemir Bavaresco aduz que

O Ser é o puro começo, porque ele é pensamento puro. Quando Hegel diz que o ser é pensamento puro, isso significa que ele é o imediato, o indeterminado e o simples em si mesmo.²³⁰

Somos situados já, no princípio, ao estágio do que, inicialmente, deveria configurar-se como o primeiro conteúdo do Ser que se enuncia, com uma pura forma do Ser, uma determinação ausente, ou puramente negativa. A estratégia hegeliana de aproximação e demonstração do Ser, em seu estágio puro, consiste em realçar a *asserção* da realidade, no sentido de uma presença do Ser em seu momento puro, tal demonstração reside nela conter o *é*. O puro Ser, imediato e indeterminado, *é*.

Hegel, tanto na *WL* como na *Enz*, vale-se deste expediente, com a ressalva apenas de que na *WL*, Hegel assim expõe o início do Ser, “Ser, puro Ser, - sem qualquer determinação ulterior” e a sua estratégia é feita pelo recurso de um *anacoluto*,²³¹ ao modo de explicitar sem o recurso à predicação esta co-participação do *Ser* em seu momento macroestrutural e em seu momento microestrutural. O *Ser, puro Ser*, é o *ser imediato e indeterminado*.

Logo, Hegel ao invés de afirmar *Ser, Ser puro*, o que remeteria a pureza do Ser como sua primeira determinação, inverte a frase e afirma *Ser, puro Ser*. Tal inversão faz com que a mediação se inclua no espaço lógico sem que o Ser a possua como um dado *a priori*. Tal mediação é posta como estando desde sempre no Ser, sem que este a tenha como lhe sendo originante.

Achim Ilchmann afirma sobre este anacoluto que

Hegel inicia a *Ciência da Lógica* com um anacoluto: *Ser, puro ser – sem qualquer determinação ulterior*. Esta incorreção gramatical é linguisticamente conseqüente, porque a utilização de um artigo e um predicado para *Ser* tornaria-o portador de determinidade, estando, porém em contradição com

²²⁹ *Enz*, v.8, § 86.

²³⁰ Agemir Bavaresco. O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana, p.24.

²³¹ Hegel, ao tratar do *Ser puro*, na *WL*, v.5, p. 81, assinala: “*Sein, reines Sein*, - ohne alle weitere Bestimmung”.

„sem nenhuma determinação ulterior”. Por causa disto é „indeterminado e imediato”. Enquanto negação da mediação é a imediatidade um conceito reflexivo²³².

Movia (1986, 515) explica sobre este anacoluto que Hegel utiliza-o para apresentar o Ser enquanto “[...] parece, portanto, estreitamente conexo com a problemática do Ser ‘privado de proposição’, um Ser que é superado na sua pretensa autossubsistência, mostrando sua passagem imediata ao nada”.

A proposta de Movia é correspondente à dúplice natureza negativa do Ser puro, tal como apresentado por Hegel de um ser que é indeterminado, **não** determinado, sendo, ao mesmo tempo, um ser que é imediato, **não** mediatizado. Esta natureza antipredicativa e antirrelacional do *puro Ser* é que lhe confere, paradoxalmente, as suas determinações implícitas, a *negatividade inerente* e a sua *determinação não-relacional*.

E é desta dúplice negatividade que o *Ser* pode vir-a-ser, pois totalmente irrequieto em si mesmo, é movimento absoluto. Contudo, se a negação da negação é o motor implicitamente presente no *ser puro* e fonte de sua absoluta inquietude, ao mesmo tempo, o movimento que lhe anima a este estágio é de absoluta dependência, por isso, Hegel acresce que no *Ser* ocorre um *transitar* [*Übergehen*], movimento formal de passagem de determinações opostas sem o recurso a uma dicção reflexiva, onde o conteúdo que se determina é dito como o próprio movimento de sua determinação.

É dentro desta estrutura antipredicativa e ainda não-relacional que deve ser entendida a consequente passagem no âmbito do Ser, do *Ser* ao *Nada*, do trânsito do outro no seio do mesmo. Escreve Hegel, na *WL*, que “O Ser, o imediato indeterminado é de fato o Nada”.²³³ O que está sendo expresso neste momento da *Ciência da Lógica* é que o Ser transita ao Nada, os quais, na sua carência de fundo, são símiles um ao outro e ao mesmo tempo são distintos.

Postula-se que não deve ser interpretada esta passagem como Theunissen²³⁴ o faz, para quem Hegel incumbe ao *Ser puro* a tarefa de empobrecimento da relação proposicional exposta na cópula do juízo pelo é,²³⁵ introduzindo, neste *trânsito*, determinações reflexivas

²³² Achim Ilchmann, *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*, p.11-12. „Hegel beginnt in der *Wissenschaft der Logik* mit einem Anakoluth: *Seyn, reines Seyn*, - ohne alle weitere Bestimmung. Diese grammatikalische Unkorrektheit ist sprachlich konsequent, denn die Verwendung eines Artikels und eines Prädikats für ‚Seyn‘ würde ein Bestimmtes bezeichnen, stände dann aber in Widerspruch zu „ohne alle weitere Bestimmung“. Damit ist es „unbestimmte Unmittelbarkeit“. Als Negation der Vermittlung ist Unmittelbarkeit ein Reflexionsbegriff.“

²³³ *WL*, v.5, p. 82. „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare *ist* in der Tat *Nichts* [...]”.

²³⁴ Theunissen, *Sein und Schein*, 1980, pp 128, onde diz-nos „Denn aus dem von ihm herangezogenen Text ist klar ersichtlich, daß Hegel die Reflexion auf die Verarmung des Satzes, die auf dessen Verschwinden hintreibt, nicht nur *anstellt*, sondern auch *darstellt*, und zwar in der Darstellung des vergegenständlichenden Seinsdenkens”.

²³⁵ Theunissen não leva em consideração a advertência de Hegel, exposta na *Ciência da Lógica*, na anotação de n. 2 ao item C. *Devir* (*WL*, v.5, p.92), quando textualmente Hegel afirma que „Es muß hierüber sogleich im

segundo um expor [*darstellt*] deste mesmo esvaziamento proposicional [*Verarmung des Satzes*].

Hegel somente assevera que pela negatividade constitutiva do *ser puro*, ele está fora de toda estrutura proposicional ou reflexiva e, por isso, pode ser a sua fonte e princípio. Theunissen, ao contrário, interpreta o *Ser, puro Ser* a partir do Conceito²³⁶ e, em razão disso, é forçado a *visar* determinações reflexivas, consoante e segundo a já conhecida tese circular do sistema filosófico hegeliano.

Theunissen estranhamente descarta que o que está em jogo é o *Ser puro* e não a estrutura frasal que o enuncia. É impossível ou quase impossível enunciar algo sem o recurso à dinâmica *sujeito + verbo + predicado*, porque, com algumas nuances, todos os idiomas assim o fazem, à exceção de alguns idiomas ideogramáticos. Assim, praticamente em toda estrutura frasal estar-se-á fazendo o uso da reflexão exposta no juízo.

Ocorre que Hegel, aqui, não está colocando em jogo a validade ou a legitimidade desta estrutura reflexiva e a prova maior disso é o próprio anacoluto com que ele inicia na *WL* o *ser, Puro ser* e o *nada, Puro nada*, e a utilização do *transitar* [*Übergehen*] como dinâmica motora do movimento do Ser.

A dificuldade da tese sustentada por Theunissen²³⁷ reforça-se quando em uma nota de nº. 12 à página 129 de seu monumental *Sein und Schein* [*Ser e Aparência*], ele assevera que Hegel não fez a distinção entre um *Ser* predicativo de um *Ser* existencial no contexto em exame. Porém, o que exige Theunissen é que a *Ciência da Lógica* mude o plano por Hegel desenvolvido para sair de um movimento de autoprodução conceitual em direção a um mero manual propedêutico acerca das funções lógicas da utilização do verbo *ser*, ou que externamente se faça intervir *ex machina* a reflexão em auxílio do conceito.

O percurso da *WL* é exatamente o inverso do pretendido por Theunissen, pois razão e conceito de mãos dadas vão trilhando o caminho que é tanto o da razão que se deduz a si mesma, como o do conceito que é a razão destinada a um *telos*, o de ser o pensamento do pensamento.

Anfänge diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken[...]", ou seja, que a *forma de um juízo* não é apta para expressar verdades especulativas.

²³⁶ Parece-nos que é o ponto de partida de Theunissen, que o conduz a esta conclusão, pois se veja que às páginas 13-19, onde é exposta a tese do livro, somos abordados com a empresa de interpretar a *WL* mediante uma exposição e teoria da verdade como base de uma crítica do *aparecer* [*Schein*].

²³⁷ Theunissen, *Sein und Schein*. p. 129-130, nota 12. „Trotz des Hinweises auf diesen Unterschied läßt Hegel den von existentiell und *prädikativem* Sein im Kontext unbeachtet. Ob aufgrund mangelnder analytischer Schärfe oder aus Einsicht in eine alle Sinndifferenzen umfassende Einheit des Seinsbegriffs, muß hier offenbleiben“.

Assim, se o *puro Ser* é igual ao próprio Ser, vemos que, ao plano das determinações, o Ser puro não-mediatizado e não-determinado *não-é*. Sua identidade é a sua indiferença ao outro, como a Si-mesmo. Neste jogo de determinações opostas [ser e nada], onde a afirmação do Ser como qualidade em sua imediatidade e indeterminidade constitui-se como negação da negação, somos surpreendidos com a emergência no mesmo do outro, exposta pela ocorrência do *puro ser* como o que *é* indeterminado e imediato,²³⁸ ou seja, símile ao Nada.

Hegel na *WL* aduz que “A análise do começo daria com isso o conceito da unidade do ser e do não ser – ou, na forma refletida, da unidade do ser diferente e do ser não-diferente – ou da identidade da identidade e da não-identidade”.²³⁹ Importa ressaltar que Hegel começa com o *reine Sein*, o indiferente a Si-mesmo que é o Ser em sua privação ou carência-de-conteúdo. E que o predicado puro [*reine*], na economia da filosofia hegeliana, indica, quando presente, a carência de toda determinação. O uso do predicado puro traz, no discurso, a presença do ausente, o outro que ainda não está posto.

O primeiro momento do Ser é sublinhado por Hegel quase como uma contradição performativa, posto que a sua primeira determinação dá-se sob o sinal duplamente negativo de não ser nem determinado [Puro] e nem mediatizado [igual a si-mesmo], o que conduz a um Ser que *é* e ao mesmo momento aquilo que *não-é* [ausência de determinação] e *é-não* [ausência de relação]. Estas primeiras determinações do Ser puro, a homologia a Si-mesmo e distinção de Si-mesmo pela sua sinonímia com o Não-ser é o que impulsiona o movimento inicial do *Ser* e do *Nada* a uma contradição performativa e ao movimento do *devenir*.

É importante demarcar que estritamente o *Ser puro* não é o ser abstraído de todas as determinações como se poderia pensar pelo recurso ao movimento de exclusão no *conceito* de suas determinidades, *ex.* qualidade, quantidade, medida, identidade, diferença, forma, conteúdo etc. O *puro Ser* é Ser que ainda não se determinou e que lhe é indiferente se Ele é o que é, *v.g.*, Deus, o Absoluto, o Conceito etc.

Pensar o Ser como privação retrospectiva é um erro que causará sempre um resíduo reflexivo pela permanência da forma em virtude da precedência do *pressuposto* que está tendo suas determinações excluídas. No entanto, pensar conforme Hegel o ser *carente de toda determinação*, significa pensá-lo como a Totalidade em desenvolvimento rumo a seu próprio Si.

²³⁸ Uma das poucas passagens da lógica em que Hegel insinua uma definição está no § 86 da *Enz*, v.8, p.183 (trad. br, p.176) ao delimitar o sentido de mediação [*Vermittlung*], afirmando que esta “consiste em um ter-saído do ser [*hinausgegangen*] de um primeiro para um segundo e [em] resultar [a partir] de diferentes”.

²³⁹ *WL*, v.5, p. 73. „Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins - oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins - oder der Identität der Identität und Nichtidentität“.

Pirmin Stekeler-Weithofer comentando a função do Nada na economia da lógica hegeliana reduz a potencialidade do *Nada* a uma noção semântica de privação significativa, aduzindo que “*Nada* ou não-ser é o total dos significados possíveis de frases ou expressões negativas, incluindo explicações de metaníveis que dizem que um nome, palavra ou frase são sem significados ou sem referências, meras palavras”²⁴⁰.

Stekeler-Withofer olvida de que o *status* do problema na *WL* é o de um princípio indemonstrável, por isso carente de determinação e de relação e que contém na ausência de determinações a totalidade do que *é* e a inanidade do que *não-é*. Logo, o *puro ser* é não formalizável e proposicionalmente de difícil expressão, esta sua feição é que o aproxima do não-ser e repele-o bruscamente. É importante dar-se bastante atenção para este momento, pois o que Hegel está demonstrando é que, no princípio, o *puro Ser* idêntico ao *Ser*, por não conter determinações ou mediações, exclui, inicialmente do espaço lógico, a possibilidade do Outro [*Andere*],²⁴¹ seja um outro espacial ou inteligível. O pensar que é puro Ser é total solidão.

Mas no movimento de exposição da *pureza* do Ser é afirmada a sua negação como sendo o *Ser* portador do totalmente Outro, o *Nada*. E aquele que fora negado pela total solidão do puro ser é absolutamente restituído. E, deste modo, o Outro-do-ser e o Ser são determinações que se retroalimentam. O movimento do *transitar* [*Übergehen*] é esta tensão dos pólos opostos que não sendo propriamente idênticos ou diferentes, constituem-se semelhantes e distintos, e o transitar entre estes pólos evanescentes é o que impulsiona o Ser no seu movimento de determinação.

Fernández (2003), ancorado em uma interpretação analítica da lógica hegeliana²⁴², associa o ser puro à “[...] uma *demanda de signos*. O signo puro opera a chave do começo enquanto ‘demanda de signos’. Carência e significação, considerados até aqui como negação e posição do ser do começo, se consomem ambas simultânea e conjuntamente”²⁴³. O próprio Stekeler-Weithofer, afirma que “A Lógica do Ser tematiza categorias em padrões de objeto, formas proposicionais em uso direto. A tematização mesma decerto acontece no metanível da reflexão.”²⁴⁴

²⁴⁰Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, p. 190. „Nichts oder Nichtsein ist das Gesamt der möglichen Bedeutungen verneinter Sätze oder Äußerung, unter Einschluß von metastufigen Erklärungen, die sagen, ein Name, Wort oder Satz sei bedeutungs- oder bezuglos, Bloßes Wort“.

²⁴¹ Outro aqui não se refere a um existencial consciente, mas ao outro do pensar,

²⁴² Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie*. p. 95 e também em Jacques Derrida, *O poço e a Pirâmide*, e Albizu, E. *Comienzo como comienzo especulativo*. p., 10-11.

²⁴³ Fernández, 2003, p. 120.

²⁴⁴ Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, p. 190. „Die Seinslogik thematisiert objektstufige Kategorien, Satzformen im direkten Gebrauch. Die Thematisierung selbst geschieht freilich auf der Metastufe, als Reflexion“.

Tais leituras acabam pressupondo o Ser puro como um receptáculo, uma *pura forma*, para um posterior desenvolvimento de uma teoria do significado. Tal tese é hermeneuticamente sedutora, mas partilha a mesma dificuldade daquela exposta por Theunissen (1980), qual seja, a leitura retrospectiva da *WL*, buscando já no Ser as respostas que apenas se farão possíveis *aparecer* a partir da essência.

O ser puro é indeterminado e imediato, e nisto consiste o seu desassossego e impulso a uma primeira determinação concreta, o *dever*. Não há uma demanda de signos, visto que não há determinações reflexivas, v.g. forma e conteúdo. Cumpre destacar que Hegel tem o maior cuidado com estas passagens, enfatizando, na *Lógica da Enz* que

Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência-de-determinação, pois para a determinação já se requer *um* e um *Outro*, no começo porém nós não temos o Outro. O carente-de-determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência-de-determinação.²⁴⁵

A passagem em apreço enfatiza a enunciação do Ser como a total indiferença, imobilidade, indeterminação, impassividade e exclusão do Outro e, paradoxalmente, de sua homologia e sinonímia com o seu totalmente outro, o Nada. Hegel na *WL* afirma que “Nada é assim a mesma determinação, ou antes, a ausência de determinação e, com isso, em geral é o mesmo que é o puro Ser”.²⁴⁶ A negatividade absoluta a que se submete o *Ser puro* aparentemente converte-o em um outro, aparentemente porque sendo a *abstração pura*, sua similitude expressa apenas a sua posição imediata.

Afirmar que o Ser carente de determinação e privado de mediações é *igual* ao nada é impor uma conclusão que não se é possível extrair neste momento, pois vejamos: o não-ser do *Ser puro* implica que a sua similitude com o nada entendido como o Outro *presente* está, inicialmente, vedada logicamente, pois o não-ser é o Ser como a presença não determinada que o *qualifique* e não o Nada como Ser qualificado pela *nadidade*.

Asseverar a igualdade entre o Ser²⁴⁷ e o Nada²⁴⁸ é afirmar sem mais a tese do imobilismo do Ser e colocar a perder toda a possibilidade do automovimento dentro da

²⁴⁵ Enz, v.8, § 86 *Zusatz* 1, p.184 [Trad. Br, p.176]. Observe-se que houve uma ligeira alteração na tradução da edição do Prof. Paulo Meneses, pois, nesta, falta a tradução da frase “Im Anfang aber wir noch kein Anderes”.

²⁴⁶ *WL*, v.5, p. 82.

²⁴⁷ Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. p. 190. Numa interpretação estritamente semântica da lógica hegeliana afirma que: “O Ser é o total dos significados ou referências das sentenças possíveis, nomes e frases verbais que são proferidas com a intenção de dizer alguma coisa, para chamar ou expressar uma propriedade ou uma relação”. „*Sein* ist das Gesamt der Bedeutungen oder Bezüge möglicher Sätze, Namen und Verbalphrasen, die mit der Absicht geäußert werden, etwas zu sagen, zu benennen, eine Eigenschaft oder Relation auszudrücken”.

²⁴⁸ Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. p. 190 (vide nota 240).

Lógica.²⁴⁹ A distinção anteriormente exposta não é retórica. É preciso compreender que afirmar indistintamente o *Ser puro* como igual ao *Nada* é assumir uma dedução assertoricamente inadmissível neste momento.

O Ser não qualificado, o puro *Ser*, pela sua igualdade consigo mesmo é a total indiferença entre o Ser e o *Ser puro*, sendo apenas semelhante ao Nada. Mas a sua indiferença a Si o constitui como privado de mediação, haja vista ser igual a Si-mesmo como totalidade do espaço lógico. A privação de determinações implica a impossibilidade de relacionar-se, e se a primeira privação é determinativa, esta segunda privação é externa e quase mediativa, o que aproxima mais ainda o Nada do Ser.

Não obstante, afirmar a igualdade entre Ser e Nada, sem mais, será impedir o devir como *impulso* entre o *inquieta* jogo que se constitui entre Ser e Nada. O Nada, ao qual o Ser puro assemelha-se, institui-se pela sua sorte de carências e constitui a passagem do Ser puro a si-mesmo como a *um-outro*, o Nada, e deste a si-mesmo como Ser puro.

Estamos diante do Ser que é *Ser puro*, pensamento sem forma e nem conteúdo e que nessa sua pura indeterminidade é símile ao Nada. Cada um destes momentos – Ser e Nada - é negando a totalidade do *Si* do Ser. Como o *Ser puro* é carente de determinações, a sua dupla negação é sua afirmação como Nada, e o Nada [*Nichts*] ao negar a totalidade de seu Si – o nada em que consiste – converte-se em Ser puro. Há, em verdade, um jogo transitivo de determinações, uma alteridade ainda não explicitada.

Este trânsito ainda indiferente é o impulso [*Trieb*] que os convertendo de Ser a Nada e de Nada a Ser, atraindo-os e repelindo-os em um movimento de contínua passagem de momentos evanescentes e insubsistentes é que será a chave que os conduzirá ao um momento posterior, o totalmente outro de ambos, o *vir-a-ser* ou *devir*.

É preciso advertir que a este momento não pode haver uma identidade ou diferença em sentido próprio entre o Ser e o Nada, tendo em vista que tais determinações exigiriam a reflexão sobre conteúdos que se encontram em um e estariam privados no outro,²⁵⁰ o que não é possível na ordem do discurso tal como exposta nestas passagens, daí a (in)dicernibilidade entre o *ser* e o *nada*. Nenhuma determinação, mesmo o Ser e o Nada, nesse momento *aparece*. Todo o movimento é de *trânsito* ou *passagem*.

²⁴⁹ É importante lembrar que, em Hegel, o movimento constitui-se pelo *passar* no Ser, pelo *aparecer* na Essência e pelo *desenvolver-se* no Conceito. Cf. Enz, v.8, § 161, Zusatz.

²⁵⁰ Hegel, Enz, v.8, § 87 Zusatz, p.187 (Trad. br. p.179) escreve que “[...] com o ser e o nada, a diferença está na sua carência-de-fundo [*Bodenlosigkeit*], e justamente por isso não é diferença alguma, pois as duas determinações são a mesma carência-de-fundo”.

Em verdade, já se configura a pré-constituição daquilo que será a matriz categorial do anunciado movimento negativo de pôr-para-fora [*Heraussetzen*] do Ser em direção ao seu Outro e de seu adentrar-se [*Insichgehen*] como movimento de determinação positiva. É nesta dinâmica de similitude de Ser ↔ Nada e de antinomia entre Ser ↔ Nada que Hegel estabelece respectivamente como se desenvolverá as condições de enunciação de um discurso coerente, ontológico-objetivo e lógico-subjetivo,²⁵¹ que preservando a alteridade entre o *ser* e o *nada* não os anulem no jogo mesmo de solicitação e repulsão posto por sua similitude continuamente rumo à sua unidade.

Recapitulando-se as ponderações expressas, tem-se que a constituição do Ser ao estágio da primeira determinação é verdadeiramente uma estratégia de universalização da negação. Não é despropositado o fato de que em todas às vezes nas quais Hegel enuncia o *Ser* do começo e o *Nada*, ele utilize quantificadores universais negativos,²⁵² v.g. indeterminado [*Unbestimmte*], imediato [*Unmittelbare*], absoluta indiferença [*absolute Indifferenz*], absolutamente negativo [*absolut-negative*], pura abstração [*reine Abstraktion*] etc., exatamente para ressaltar este aspecto de sinonímia²⁵³ entre o Ser e a negatividade. Tal semelhança tão extrema entre o Ser e o Outro que é a sua *negação*, é que conduzirá ao adentrar-se recíproco do Ser no Nada e deste em si mesmo como ser.

Cumprido demarcar que a relação entre Ser e o Nada não é de identidade, estes quando tomados de modo imediatos é que se equivalem.²⁵⁴ Identificar Ser e Nada é anular o papel do negativo e impedir a gênese autoconstitutiva da lógica hegeliana. Contudo, ao mesmo tempo não se pode demarcar uma diferença em sentido lógico entre ambos, pois que estes são "algo indizível", indicerníveis e a diferença do Ser em face do Nada *é uma simples suposição* [*Meinung*].

Hegel mesmo refere-se a esta tensão entre o Ser e o Nada, anotando na *WL* que “ A unidade cujos momentos o ser e o nada são inseparáveis [...]”²⁵⁵ e na *Enz* “O que só importa é, justamente, a consciência sobre esses começos, a saber, que não são outra coisa que essas

²⁵¹Este tese se corretamente desenvolvida é a exposição daquilo que José Pinheiro Pertille chama do caráter Palíndromo do projeto hegeliano.

²⁵²Giancarlo Movia (1986, p.526) consigna que “O Ser puro pode ser determinado somente negativamente, não porém ao mesmo modo de todas as outras determinações do pensamento, cada uma das quais contém uma negação, mas mediante uma negação total”.

²⁵³ Pedimos a vênia para desculpar-nos pelo não uso, quando possível, da palavra identidade, pois que ele “joga” um papel fundamental na Lógica da Essência e poderia induzir o leitor a utilizar determinações reflexivas, onde ou não se fazem expressas ou mesmo inexistem.

²⁵⁴ Cf. *WL*, v.5. p. 82 e a *Enz*, v.8, § 87.

²⁵⁵ *WL*, v.5. p.96.

abstrações vazias, e que cada um dos dois [ser e nada] é tão vazio quanto o outro”²⁵⁶. As passagens em comento assinalam esta necessidade de não diluir o ser no nada, nem o inverso, como se eles não fossem reciprocamente discerníveis e indiscerníveis.

Na *Ciência da Lógica* há uma passagem fundamental para a compreensão do estatuto fundamental da alteridade na dinâmica *ser – nada – devir*, que faz vários tradutores cometerem um erro de tradução. Exatamente quando na seção *Vir-a-Ser* [*Werden*] Hegel afirma *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*.²⁵⁷ Aqui, o anacoluto repete-se de modo a pontuar a unidade dos diversamente idênticos. Tanto é assim que, na sequência, Hegel afirma a identidade e a distinção recíproca entre o *ser* e o *nada*.

A tradução correta é *O puro ser e o puro nada é, portanto o mesmo*. Aqui o aparente equívoco gramatical da não flexão do verbo *ser*, revela a correção lógica da afirmação imediata e indeterminada tanto do ser como do nada no espaço das razões. O sentido buscado por Hegel é de afirmar que: o *puro ser é* e inversamente *o puro nada é*. O mesmo é que ambos, ser e nada, são.

A estrutura narrativa hegeliana supramencionada privilegia em todas as passagens a demarcação entre os dois termos – Ser e Nada –, ou o mesmo e o outro, sublinhando ao mesmo tempo a similitude, a abstração vazia etc. Elementos que os aproximam, porém Hegel não os identifica,²⁵⁸ sendo claro na construção da passagem o distanciamento entre Ser e Nada, pelas seguintes demarcações frasais: *esses* começos [*diese Anfängen*], *essas* abstrações vazias [*diese leere Abstraktionen*], cada um dos dois [*jede von beiden*] e a anunciação do Outro [*Andere*].²⁵⁹

Hegel ‘joga’ com a negatividade inicial que permite aproximar e distanciar os termos Ser e Nada mediante as suas próprias notas constitutivas; a carência-de-conteúdo e a inexistência de nexos de mediação. Também assegura Hegel que “a forma mais alta do nada para si seria a liberdade, mas ela é a negatividade enquanto se aprofunda em si mesmo até a mais alta intensidade, e é, ela mesma, afirmação; e na verdade afirmação absoluta”.²⁶⁰

²⁵⁶ Enz, v.8, § 87 Zusatz, p.186 (Trad. br, p.179).

²⁵⁷ WL, v.5, p.82. Rodolfo Mondolfo, em sua tradução da *WL*, traduz como *O puro ser e o puro nada são portanto a mesma coisa*, opção seguida *ipsis litteris* por Marco Aurélio Werle, p. 72.

²⁵⁸ Numa passagem do § 88 da Enz, Hegel afirma textualmente “[...] denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen *Unmittelbarkeit* [...]”.

²⁵⁹ Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik – Kommentierende untersuchungen zu Hegels „Logik“*, pp 23 e segs., trata da Lógica do Ser como uma lógica da contingência exterior, onde a sua exposição é a negação tipológica constituída no começo da Lógica pelo movimento progressivo instituído mediante a oposição afirmativa de que „Sein und Nichts ist dasselbe“ e ao mesmo tempo „Sein und Nichts ist nicht dasselbe“.

²⁶⁰ Enz, v.8, § 87 Zusatz, p.187 (Trad. br, p.179).

O Ser expeliu de Si o Nada em uma clara atividade da negatividade ponente e movimentando-se na abstração absoluta de seu Si, pôs-para-fora [*Heraussetzen*] o Nada como aquilo que lhe compõe mais profundamente, um Outro ainda indiscernível, e ao ir ao fundamento do Nada, neste seu adentrar-se [*Insichgehen*], negando a sua negatividade constitutiva, descobriu o Nada como a afirmação do próprio Ser compreendido como *pura* forma absoluta. Nesta passagem do Ser ao Nada se descobriu que o verdadeiro é o próprio movimento do *transitar* não mais como a unidade do Ser e do Nada, mas como *Devir*. Esta passagem do Ser ao Nada e deste ao Ser, assemelhando-se e permanecendo distintos, revela apenas a evanescência destes momentos.

Ser e Nada não se constituem de determinações e nem possuem mediações, logo não são concretos no sentido de possuírem uma significação verdadeira, o impulso que os move é a necessidade da própria indiscernibilidade que os constitui e seu caráter concreto. A verdade de ambos é a sua unidade indiscernível. Este impulso [*Trieb*] que constitui a passagem do Ser ao Nada e deste ao Ser, ou melhor, o movimento mesmo ao estágio da Lógica do Ser é a necessidade [*Notwendigkeit*] quer seja do curso de exposição e autodesenvolvimento do Lógico na Lógica, quer seja da estruturação do Outro em sua absolutidade²⁶¹.

A unidade entre o Ser e o Nada é a afirmação absoluta de sua semelhança – a total ausência de determinações – e de sua antinomínia, o Ser como *pura forma* e o Nada como ausência de determinações. Ser e Nada, e nunca: Ser é Nada e Nada é Ser,²⁶² onde um subsuma-se no outro pela cópula do juízo. Dois enquanto Um, três, e não unidade indiferenciada entre os dois. Daí, Hegel afirmar que “a verdade do Ser, assim como a do Nada, é portanto a unidade dos dois: essa unidade é o vir-a-ser [*Werden*]²⁶³”.

O movimento de constituição do vir-a-ser é a verdadeira epopéia do Lógico, um dos momentos de maior dificuldade na *Ciência da Lógica*, visto que exige ao leitor movimentar-se apenas mediante o *pensamento abstrato*. Porém, Hegel assinala que o *Vir-a-ser* é a unidade do Ser e do Nada, mas que ambos não possuem verdadeiramente concretude, haja vista que

²⁶¹ Para a compreensão do exposto no parágrafo em tela, é preciso correlacionar a passagem: “O impulso para encontrar no ser, ou nos dois, uma significação firme é essa *necessidade* mesma que leva-adiante o ser e o nada [...] Esse ir-adiante é o desenvolvimento lógico e o curso [de pensamentos] que se expõe logo a seguir.” (*Enz*, v.8, § 87) com a passagem exposta na *Enz*, v.8, §88 *Anm* 3, onde consta “[...] o vir-a-ser [...] aí está contida a determinação do ser, mas também a do seu absolutamente outro, do *Nada*; e, depois, que essas duas determinações estão inseparadas”.

²⁶² Hegel, em anotação ao § 88 da *Enz*, advertia ferozmente quanto à necessidade desta não-identificação entre Ser e Nada, asseverando que: “Não se requer grande dispêndio de espirosidade para ridicularizar a proposição de que ser e nada são o mesmo [...]”. Esta passagem encontra-se em *Enz*, v.8, § 88 *Anm*. 2, p.188-189 (Trad. br, p.181).

²⁶³ *Enz*, v.8, § 88 e *WL*, v.5, p. 82-83.

imediatos e indeterminados e que esta sua unidade é o *desassossego* e a *inquietação em-si* [*Unruhe in sich*].

Na *Ciência da Lógica*, esta tensão da alteridade dos indiscerníveis – ser e nada – é exposta como “[...] uma união, que então apenas pode ser expressa como uma simultânea inquietude dos incompatíveis, como *um movimento*”²⁶⁴. Agora põe-se, então um enigma, como compreender o *vir-a-ser*? Em resposta, pode-se afirmá-lo como a unidade (*i*) daquilo que é enquanto *não-é* [o Ser] e daquilo que por não-ser é pura forma e, logo, *é-não* [o Nada]. Uma unidade na qual seus pólos constituintes são símiles e antônimos,²⁶⁵ irredutíveis entre si e que na carência de movimento [*Bewegungslos*] que lhes é própria de *per si*, constituem-se mediante a transição interior entre as puras formas indeterminadas, entre *Outros absolutos* de Si-mesmo.

O movimento do *vir-a-ser* é como um transitar que “*é dentro de si contra si mesmo*”,²⁶⁶ pontuando o *vir-a-ser* como a primeira determinação efetiva do Ser. Paradoxalmente, o *Werden* na *WL* é afirmado “[...] como a unidade do *ser* e do nada, [...] unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é”,²⁶⁷ enquanto na *Enz* é afirmado como “*o ser que no nada permanece junto a si [e] é o vir-a-ser*”.²⁶⁸ É preciso reter que Hegel ao utilizar o verbo permanecer [*Bleiben*], acentua o aspecto de que sendo *abstrações vazias*, Ser e Nada tomados isoladamente são incapazes de se constituir como o primeiro pensamento concreto [*Konkrete Gedanke*], sendo seu subsistir a supressão²⁶⁹ ainda imediata da *indiscernibilidade do Outro* pelo *vir-a-ser* de ambos em uma unidade determinada.

Ser e Nada são indizíveis quando apropriados de *per si*, sua dicção só dá-se concretamente pelo *vir-a-ser*, unidade do múltiplo no diverso, através do resultado da negatividade absoluta que os impele. Ao afirmá-los como *absolutamente outros*, Hegel alerta-

²⁶⁴ WL, v.5, p.93 (trad. esp.118), *Werden*, Anmerkung 2, , no original „[...]eine Vereinigung, welche dann nur als eine *Unruhe* zugleich *Unverträglich*, als eine *Bewegung* ausgesprochen werden kann”.

²⁶⁵ Na WL, v.5, p.93., Hegel assevera que Ser e Nada são o mesmo [*Dasselbe*], que não são o mesmo [*sie nicht dasselbe*], que são absolutamente diferentes [*sie absolut unterschieden*] e o principal, segundo reputamos, consiste quando Hegel afirma que sua verdade é este movimento [*Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung*]o *dever* ou *vir-a-ser* [*Das Werden*].

²⁶⁶ Enz, v.8, § 88 *Anm.* 4, p.191 (Trad. br. p.183).

²⁶⁷ WL, v.5, p.111.

²⁶⁸ Enz, v.8, § 88 *Zusatz.* 4, p.192 (Trad. br. p.184).

²⁶⁹ Aqui há uma dúvida se ocorre uma supressão [*Aufhebung*] ou apenas uma elevação [*Erhebung*]. Ainda não resta claro ao autor, entre as divergências filológicas, qual a aceção mais correta para a transliteração deste vocábulo alemão – *Aufheben*, *Aufhebung*, *Aufgehoben*, se *supressão* [Meneses, Puntel, Lima-Vaz etc], *suspensão* [Pertille, Lutz, Rosenfield etc], *sobressunção* [Stein, etc], *supressão* [Lutz Müller etc], etc. Sempre que usarmos *supressão* será no contexto do uso da *Enz* em virtude do manejo da Edição Meneses. Para o conhecimento conceitual das divergências acerca deste vocábulo e suas implicações, Cf. José Pinheiro Pertille, *Faculdade de Espírito e riqueza material: Face e verso do conceito ‘Vermögen’ na filosofia de Hegel*. p, 62-81 e 240-241.

nos de sua irreducibilidade e incomunicabilidade, observando ainda que a sua vacuidade total só pode ser suspensa pela sua *inquietação originária* que os expelle de Si [*Heraussetzen*].

Porém, o movimento de expelir de si não é a absoluta cisão entre eles, mas, em verdade, preserva-os enquanto tais e os conduzindo a Si [*Insichgehen*] eleva-os à verdade de seu Si-mesmo, preservando o seu trânsito ao Outro [*Übergehen in Anderes*] com o reconhecimento do *vir-a-ser* como a sua verdade.

Hegel no curso da exposição do *vir-a-ser* declara na *WL* que “Sua verdade, portanto, é esse movimento do desaparecer imediato de um no outro: devir [...]”²⁷⁰ e na *Enz* que o “o vir-a-ser é apenas o ser-posto daquilo que é o ser segundo sua verdade”²⁷¹ e, por isso, é totalmente coerente a afirmação hegeliana de que o ser e o nada são abstrações vazias, carente de conteúdos, pois elas em sua indeterminação estão soltas na eternidade, sem um ponto fixo ou uma mediação que as relacionando, determine-as, esta referência [*Beziehung*], ou melhor, esta transição entre os momentos é o *vir-a-ser*. Agemir Bavaresco com precisão conceitual afirma que

O devir é a expressão verdadeira do resultado do ser e do nada, enquanto ele é a sua unidade, mas uma unidade que é apreendida na diversidade. Esta unidade do ser e do nada é sempre a mobilidade do devir.”²⁷²

No *Devir*, o ser e o nada decaem a momentos do movimento de passagem. Este movimento constitui-se pela apreensão unitária do recíproco negar-se que co-habita o ser e o nada. O fazer-se “momentos” deste movimento significa a sua suspensão no *Devir*, preservando-os em uma unidade sem implosão ou opacidade de momentos constituintes anteriores ao *Werden*.

Convém uma digressão acerca da utilização, por Hegel, do *vir-a-ser* [*Werden*] como Ser-posto [*Gesetzsein*]. É sabido que a atividade do *pôr* é eminentemente reflexiva e que, ao estágio em comento inexistem determinações dotadas de reflexividade, pois estamos sob a lógica do Ser. Dita lógica estrutura-se por um movimento dotado de processualidade própria, o *passar* ou o *trânsito* [*Übergehen*] entre as determinações. Afirmar o *Werden* como *Gesetzsein* demarca e pontua claramente o fato de que o trânsito ou o passar expressam a intemporalidade do movimento lógico do Ser e que em face de sua imediatidade apenas pode ser dito, enunciado e discursivamente compreendido pela atividade mediadora da linguagem,

²⁷⁰ WL, v.5, p.82.

²⁷¹ Enz, v.8, § 88 *Zusatz*. 4, p.192 (Trad. br. p.184).

²⁷² Agemir Bavaresco. *O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana*, p.25.

sem que, com isso, a “atividade reflexiva” esteja sendo explicitada como *própria do momento ora em análise*.

É imperioso o esforço por compreender que a ordem do discurso pode eclipsar a ordem da exposição se não se retiver devidamente quais as determinações e as estruturas lógicas que estão em jogo. Hegel deseja expressar que a compreensão do *vir-a-ser* exige tomá-lo como a unidade do Ser e do Nada, e, ao apreendê-lo como unidade, o pensar toma o *Werden* como o Ser-posto. Hegel afirma na *WL*, que: “O Devir, nascer e perecer, é a inseparabilidade do Ser e do Nada; não a unidade que abstrai do Ser e do Nada, senão que é, enquanto unidade do *ser e do nada*, esta *unidade determinada*, ou seja, na qual é tanto o Ser como o Nada”.²⁷³

É importante a compreensão que o *vir-a-ser* não é outro do Ser, mas é a primeira determinação concreta e, como decorrência, momento essencial do Si do Ser passando ao Outro e rumo a seu si-mesmo. Não se está neste momento do *Devir* diante de uma determinidade que se oponha ao Ser, aqui, este presentifica-se pela primeira vez reunindo a um só tempo o *inquieta e desassossegado* trânsito entre Ser e Nada, formas puras símiles naquilo que possuem de excludente, através de um ponto fixo²⁷⁴ e efervescente, e a sua unidade, o *vir-a-ser*.

Hegel registra que “Se falamos do conceito do ser, então ele só pode consistir em ser *vir-a-ser*; pois, enquanto o ser é o nada vazio, como este, ao contrário, é o ser vazio”.²⁷⁵ Nesta passagem o próprio Hegel endossa a tese de que o movimento do *devir* também se faz pela manifestação da constituição do Outro, a qual, no presente estágio da dinâmica *Sein ↔ Nichts → Werden* se constitui como a nota mais característica da formação da alteridade transitiva. Tal transitividade consiste na dependência interna de cada momento do seu momento outro. O ser depende do nada e este é dependente do Ser, todavia a permanência de ambos depende de um terceiro: o *devir*.

Como facilmente se depreende a lógica da transitividade apenas está ao nível de sua gênese, ou, como outrora denominamos, da *indiscernibilidade do Outro*. Pensar este

²⁷³ WL, v.5, p.111-112, onde Hegel escreve: „Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seins und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Sein und Nichts abstrahiert, sondern als Einheit *des Seins* und *Nichts* ist es diese *bestimmte* Einheit oder [die,] in welcher sowohl Sein als Nichts *ist*. Aber indem Sein und Nichts jedes ungetrennt von seinem Anderen ist, *ist es nicht*. ”

²⁷⁴ É interessante como Hegel, neste primeiro momento, que vai do Ser que passa ao Nada e deste que passa ao Ser e na alteração produzida por este movimento de passar chega ao *Vir-a-ser*, “joga” com um discurso pleno de contradições performativas, pois, primeiro, afirma o Ser igual e diferente ao nada e, após, afirma o *vir-a-ser* como ponto fixo através do qual o Ser pode concretamente iniciar seu devir, logo o *vir-a-ser* que é puro movimento!

²⁷⁵ Enz, v.8, § 88 Zusatz, p.192 (Trad. br. p.184).

movimento do *Ser* ao *dever* pela mediação do *nada* implica que tomemos o *pensar* em sua determinação mais fundamental, a qual, após a exclusão de todas as determinações, v.g. imagens, representações etc., permite a inferência de que o *pensar* é absoluto e idêntico consigo. Todavia o *dever* é já o pensar determinado, por isto *Dasein*, ser-aí. Pois, com o *vir-a-ser*, o Ser é e está, logo, não é mais o simples ser nem apenas o nada, sua verdade, o *vir-a-ser* é, contudo já um *Ser-aí*.

2.5.2. O Ser-aí - A constituição qualitativa do Outro

O *Dasein* ou Ser-aí é a Unidade simples entre o Ser e a sua negação. Sua especificidade consiste no seu *aí* [*Da*], determinação posta que o qualifica como o Ser que está *situado* e que, por isso, é. O *Dasein* possui realidade por haver fixado uma determinação como sua propriedade, sem, contudo, esvaziar a inquietude que lhe constitui, preservando o jogo de oposições e de contradições próprios à dinâmica do *vir-a-ser*, mas os elevando a um círculo de determinações superiores. Expresso ao modo de uma ampliação semântica é o *Werden* que se tornou *Geworden*, ou seja, um *dever* que veio a Ser.

A *Ciência da Lógica* exprime-o afirmando que o “Ser-aí é o ser determinado; sua determinidade é uma determinidade *essente*, uma qualidade. Através de sua qualidade *algo* está face a um outro [...]”.²⁷⁶ O *aí* [*Da*] é a posição que se coloca no estágio do Ser como resultado de sua expulsão e, ao mesmo tempo, do seu aprofundamento no Nada. *Ser* e *nada* são puras determinações evanescentes, mas a negatividade que opera ao estágio do nada, enquanto eterno desassossego ao encontrar um ponto fixo no *dever*, de onde o *algo* possa provir, conduz ao *ser-posto do Ser*, a este como *Ser-aí*.

O *Dasein* designa tanto uma determinação qualitativa espaço-temporal, v.g. o ponto,²⁷⁷ como uma determinação qualitativa não espacial, uma determinação propriamente espiritual como a *presença*. E é esta duplicação da forma, ou das *puras formas*, operada pela dialética atuante entre ser e nada que o constitui desde o *vir-a-ser* como a primeira determinidade, com um conteúdo também ainda inefetivo, pois estritamente operativo apenas ao estágio processual e não, digamos, material do Ser, mas que *sendo é aí*.

Pirmin Stekeler-Weithofer numa interpretação puramente semântica e reducionista do Ser-aí, delimita-o nos seguintes termos

²⁷⁶ WL, v.5, p.114 (trad. esp. p. 141). „Dasein ist *bestimmtes* Sein; seine Bestimmtheit ist *seiende* Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualität ist *Etwas* gegen ein Anderes [...]”.

²⁷⁷ Veja-se a aproximação entre o *Dasein* hegeliano e o ponto, tal como definido por Euclides (1944, p.4), em seus *Elementos de Geometria*: “Ponto é o que não tem partes, ou o que não tem grandeza alguma”.

O ser-aí é a totalidade das notas diferenciadoras, [...] por exemplo: predicções elementares (ex. Isto é um cão), termos elementares (ex. Este cão chama-se Harro) e constatações elementares (ex. Este cão lá, Harro, late). O ser-aí é o fundamento para todas as diferenciações, mesmo para todas as formas abstratas do diálogo como na matemática²⁷⁸.

O caráter *essente* do devir tomado em sua unidade é o *Ser-aí*. No *Ser-aí* estão em jogo duas determinações ou mesmo, *dois modos de determinação*. Um positivo que consiste no *Dasein* ser a unidade determinada do Ser e do Nada, e um outro *negativo* que é o resultado da reflexão exterior ao próprio *Dasein* e que se expressa na conhecida dicção Espinozista da negação afirmativa, a qual é interpretada por Hegel no sentido de que a negação [o não-ser] põe-se de modo afirmativo, como o que é.

O recurso à formulação Espinozista por Hegel é totalmente coerente com a sua intenção de demonstração da *qualidade* como o caminho de determinação fundamental do Ser como trânsito em direção ao Outro, posto que a negação é finitude, e finitude é privação, enquanto tal é sempre relação ao Outro. E é a unidade desta duplicação das formas que constitui o *vir-a-ser* e que *posiciona* o Ser como o algo, um ser que está e que, logo, é *Ser-aí*.

Hegel mesmo trata desta inefetividade do *vir-a-ser*, ao pontuar que

O Ser no *vir-a-ser*, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o *vir-a-ser*, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu resultado é, pois, o *ser-aí*.²⁷⁹

Se o *vir-a-ser* mostrou-se como a primeira determinação concreta no jogo *Sein*↔*Nichts*→*Werden*, a sua inefetividade consiste em fixar-se no movimento circular que o compõe e permanecer como *absolutamente carente-de-reposo*, em uma atitude rigidamente dialética, negando a atividade especulativa do pensar.

Sem a atividade do pensar especulativo ou atividade positivo-racional da razão o círculo ser-nada-devir seria um mero círculo vicioso, pois incapaz de sustentar os seus progressos e resultados, não em si mesmo, mas naquilo que se demonstra como a sua verdade, o *Dasein*. E é o *Ser-aí* como “ser idêntico a sua negação”, a determinidade posta do *Werden* que constitui a sua verdade e não o próprio *Werden* autonomizado em seu desassossego.

²⁷⁸ Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.190-191 „*Dasein* ist das Gesamt der Bezüge der Differenzierungen, die in der unmittelbaren Deixis der Anschauung gelernt und kontrolliert werden könn(t)en, z.B. elementare Prädikationen (Beispiel: Das da ist ein Hund), elementare Benennungen (Beispiel: Dieser Hund da heißt Harro) und elementare Konstatierungen (Beispiel: Dieser Hund da, Harro, bellt). Das *Dasein* ist Grundlage für alle Differenzierungen, auch für alle abstrakten Redeformen etwa in der Mathematik”.

²⁷⁹ Enz, v.8, § 89, p.193 (Trad. br. p.185).

A economia do *Ser-aí* dá-se na *Ciência da Lógica* e desenvolve-se em três seções: (a) *O Ser enquanto tal*; (b) *o algo e o outro*, a finitude, e a (c) *infinitude qualitativa*²⁸⁰ e, na *Enz* divide-se igualmente em três momentos constituídos pelos § 90, 92 e 95, os quais foram numerados por Hegel, respectivamente, em α , β , γ ²⁸¹ e que correspondem, ao α) *ser-aí* como qualidade, β) ao *ser-aí* como limite qualitativo, o *algo* [*etwas*] e à passagem deste mediante o limite [*Grenzen*] como instauração da verdadeira infinitude ao γ) *Outro*, momento de afirmação concreta do Ser como negação da negação pelo *ser-para-si* [*Fürsichsein*]²⁸².

Nunca é demais, nem tampouco dispendioso, demarcar que o *Ser-aí* [*Dasein*] é o elemento medianeiro entre o Ser [*Sein*] sem determinação e o *Ser-para-si* [*Fürsichsein*], configurando-se como a determinação primordial do Ser, a qual possui um *aqui* e um *agora*.

E exatamente por ser *aí* [*Da*] é que o ser *é* [*Sein*]. É este possuir a determinação do *aí* que confere ao Ser a qualidade de Ser o que *É*. Hegel sublinha no § 90 da *Enz* que “O *ser-aí* é o ser com uma *determinidade*, que é como determinidade imediata ou essente, é a *qualidade*”, de modo quase igual ao da *WL*, onde afirma que “*Dasein* significa ser determinado”.²⁸³

Pode-se seguramente afirmar que a *Qualidade*, em Hegel, é verdadeiramente uma espécie de multiconectivo, pois proporciona a primeira determinação de qualquer estrutura lógica, assim como ordena a realidade²⁸⁴ de acordo com as ampliações ou as discricções qualitativas que daí advém, instaurando, com isso, uma pluralidade tanto qualitativa, como quantitativa dos entes.

Observe-se que todo o movimento do Ser efetuado até o presente momento do Ser puro ao *Ser-aí*, passando pela dialética do Ser e do Nada, pelo Devir e sua elevação a *Ser-aí* se dá no âmbito da qualidade. Contudo, esta apenas faz-se *pôr* com o *Ser-aí*, pois é o *aí* que confere realidade, *qualitas*, ao Ser. No desdobramento do Ser a qualidade curiosamente na lógica hegeliana *é e põe-se* antes da quantidade,²⁸⁵ sendo, inclusive, afirmada por Hegel – a

²⁸⁰ WL, v.5, p.114.

²⁸¹ As atuais edições disponíveis da *Enz*, na tradução do Prof. Paulo Meneses, não incluem as advertências das passagens colocadas por Hegel através do uso dos símbolos α , β , γ . Apenas no § 95, ocorre a substituição do γ por um C), contudo, o próprio Prof. Paulo Meneses já elaborou uma revisão de sua tradução da *Enz* encaminhando-a às Edições Loyola, incorporando estas e outras alterações no texto, visando a sua maior fidelidade e legibilidade ao leitor brasileiro.

²⁸² Esta ordem da exposição é praticamente a mesma da *WL* com a facilidade do caráter sintético empregado na *Enz*. Na *WL*, a ordem do discurso é *ser, ser-aí, ser para-si*. No *ser-aí*, ocorre o desdobramento em *ser-aí como tal*, o *algo* e o *outro* (finitude) e a *infinitude* (transito) como meio de acesso ao *ser para-si*.

²⁸³ WL, v.5, p.114.

²⁸⁴ Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.192 aduz que “*Realidade* é o título para o que existe, o que aparece no *ser-aí*”. „*Realität* ist Titel für das, was existiert, was im *Dasein* erscheint“.

²⁸⁵ Hegel expõe na *WL*, v.5, p.80. „Denn die Quantität ist die schon negativ gewordene Qualität” e na seqüência na 81 que, “Die Qualität ist daher, als die *unmittelbare* Bestimmtheit, die erste und mit ihr der Anfang zu machen”.

qualidade - como idêntica ao próprio Ser, ao contrário da tradição, para a qual a qualidade apenas se atingiria após a determinação da *substância de algo*, em conjunto com *quantidade de acepções* ou acidentes *que algo incorporasse*.

Aristóteles, por exemplo, em seu *Organon*, mais precisamente no livro das *Categorias*, expõe a Qualidade apenas após a substância, a quantidade e a relação, expressando claramente uma subordinação do elemento qualitativo às determinações que relacionam substancialidades quantitativamente. Consignou Aristóteles sobre a qualidade que esta é “[...] isso em virtude do que algo é dito tal ou qual”,²⁸⁶ ou seja, o estagirita põe-se como problema para a qualidade muito mais o âmbito proposicional ou predicamental acerca do que se afirma ou assevera das coisas que são, do que propriamente o âmbito ontológico, no qual a qualidade propriamente faz com que algo seja o que é.

A pergunta aristotélica é pela correção predicamental do juízo e não pelo valor de verdade ontológico expresso qualitativamente no juízo. Por isso, o *peripatético* pôde afirmar que a qualidade possui a capacidade de em sua compreensão abarcar muitas acepções, v.g hábito e disposição, dinâmis e impotência, psique e forma e figura. Interessante é que estas quatro acepções da *qualidade* colocam-se em um âmbito outro ao que Hegel pretende ao afirmar o Ser como *qualidade*. Embora em Hegel seja a qualidade que negativamente constitui a quantidade e não como o era na tradição que deduzia dos muitos a determinação que lhe era comum.

É imperioso assinalar que em Aristóteles o modo privilegiado de afirmação do Ser é a sua constituição proposicional ou discursiva; o ser que se enuncia mediante o discurso e que nas *Categorias* afirma-se, entre outros modos, pela qualidade, compreendida como determinidade a que uma substância possui ou está privada.²⁸⁷ Nas *Categorias* a posição de subordinação da qualidade às demais *predicaementas* deve-se à busca de Aristóteles pela correção proposicional. Aristóteles ao subordinar a qualidade à substância, à quantidade e à relação, era plenamente coerente com o seu propósito anteriormente mencionado. Este modo de compreensão lógico-discursivo, tal como posto pelo *estagirita* foi quase sem exceção, seguido pela tradição até Kant.

Em distinção a esta tradição de compreensão da *qualidade* como predicamento proposicional do real, pode-se citar a figura de Guilherme de Ockham, para quem a qualidade

²⁸⁶ Aristóteles, *Categorias*, p. 79.

²⁸⁷ Observe-se que a *qualitas* expressa no livro das *Categorias* não possui compromisso ontológico forte ou mesmo estável com o Ser, que é exposto efetivamente e em seu devido lugar por Aristóteles em sua *Metafísica*. A *qualitas*, no livro das categorias aristotélicas, mostra-se como um verdadeiro acidente do Ser, não sofrendo este acréscimo ou corrupção *ontológica* pela presença ou privação desta *qualidade*, meramente proposicional.

[*qualitas*] é realidade distinta da substância, ao mesmo tempo em que expressa, como realidade distinta, a própria substância²⁸⁸.

Em Hegel, ao que decorre da *Ciência da Lógica*, o Ser enuncia-se como a qualidade que ele mesmo é, e a sua disposição proposicional é ao mesmo tempo capaz de sua expressão real²⁸⁹ enquanto atividade daquele multiconectivo que tratamos anteriormente ou mesmo daquela capacidade de ser a autoexpressão de seu Si-mesmo.

Contudo, há semelhanças entre a *Qualität* tal como posta por Hegel como a determinação fundamental e mesmo idêntica ao Ser e à *Qualidade* [*qualitas*] das *Categorias* de Aristóteles. E a principal destas semelhanças radica no fato de que, tanto em Hegel como em Aristóteles, a *qualidade* é uma determinação irreduzível àquilo a que ela determina e que também, em ambos, a *qualidade* possui por propriedade a assunção de seu contrário, ou seja, por ela dizem-se das coisas que são e que não-são.

E é desta propriedade da qualidade, de trazer em si os opostos, que Hegel afirma na *WL* que no Ser-aí sua determinidade é “Uma determinidade sendo, Qualidade. E através da qualidade algo é face a um outro [...]”²⁹⁰ e também no *Zusatz* ao § 91 da *Enz*, onde se afirma que o *Ser-aí* como determinação essente [*Seiende*] funda a realidade.²⁹¹ Este caráter fundador da realidade é o resultado do momento positivo da qualidade, o seu ser *essente*, ao qual se opõe o seu momento negativo, o limite.

O *aí* do Ser, em vista de seu *status* plenamente qualificativo, põe o que é e o que não é. É importantíssima a compreensão destas passagens e é preciso advertir que elas devem ser lidas e compreendidas em conjunto com a afirmação da anotação ao §89 da *Enz*, onde Hegel afirma a natureza contraditória da realidade.²⁹²

Mas, por que a qualidade ou o *ser-aí* funda a realidade de acordo com Hegel? Porque é apenas pelas determinidades qualitativas que se pode compreender e extensionar algo e o mundo mediante a Si e ao seu Outro. O Ser pela qualidade faz-se *unívoco* a tudo e a todos, por

²⁸⁸ Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, pars I. cap. 55, pp. 163-164, onde consta “Videtur autem mihi quod, secundum principia Aristotelis, debet poni quod praedicamentum qualitatis est quidam conceptus vel signum continens sub se omnia illa, per quae convenienter respondetur ad quaestionem factam per ‘quale’ de substancia, quod non exprimit partem substantialem substantiae”.

²⁸⁹ Veremos isso mais claramente na *Lógica da Essência* com a introdução da Existência como categoria lógico-reflexiva.

²⁹⁰ *WL*, v.5. p. 114, no original „Dasein ist *bestimmtes* Sein; seine Bestimmtheit ist *seiende* Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualität ist *Etwas* gegen ein Anderes, ist *veränderlich* und *endlich*, nicht nur gegen ein Anderes, sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt“.

²⁹¹ Hegel, *Enz*, v.8, § 91, *Zusatz*, p.195 (Trad. br. p.187), no original „Betrachten wir nun ferner das Dasein als seiende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter *Realität* versteht“.

²⁹² Hegel, *Enz*, v.8, § 89, p.194 (Trad. br. p.185) na anotação ao § 89, expressa que: “[...] e por toda a parte, *não há absolutamente nada* em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas”.. Não nos ateremos, aqui, à querela posta no seio da *Hegel-Forschung*, se nesta passagem Hegel trata de contradição ou contrariedade, ou contradição fraca [contradição por contrariedade].

isso e ao mesmo tempo poderá *universalizar-se*, *particularizar-se* e *singularizar-se*. É a qualidade em sua condição de nota fundamental que permite ao Ser fazer-se subsistente em face a Si e, *pari passu*, à constituição do Outro e dos outros que lhe advêm, decorrendo daí a seu caráter fundante da *realidade*.

A estruturação das determinações do mundo lógico que se delimita através do *ser-aí* ainda não se coloca no registro ideal das determinidades do pensar. Adverte-se, neste ponto, que não se deve confundir realidade [*Realität*] com idealidade [*Idealität*]. A qualidade ao estágio do *ser-aí* põe a realidade [*Realität*] e apenas no momento qualitativo do Ser-para-si [*Fürsichsein*] é que se revelará o ideal ao nível qualitativo.²⁹³

O *ser-aí* que se sabe portador da qualidade é *e*, logo, diz-se como um *algo* [*etwas*], α) mas este algo ou esta coisa-mesma que sendo o próprio Ser, lhe é também distinto. A sua distinção consiste na atribuição do *qualia* ao ser, a sua determinação como *aí*, tal como o ponto no espaço é uma determinação exclusivo-inclusiva.

Tal determinação é exclusiva, pois distingue o Ser face a si mesmo pela sua limitação oriunda do *aí*, e inclusiva, porque, delimitando e limitando o seu espaço lógico às determinações do *aí*, constitui uma segunda, ou mesmo, uma nova espacialidade intra-qualitativa no espaço originário. Hegel, na *Ciência da Lógica*, apresenta uma interessante concepção do *Ser*, afirmando sobre a sua natureza e características que o *Ser-aí*

Não é um simples ser, mas um *Ser-aí*; etimologicamente nomeado: ser num *lugar* sabido; mas a representação espacial não cabe aqui. O *Ser-aí* é segundo ser devir, em geral *ser* com o *não-ser*, ao modo do *não-ser* assumido numa unidade simples com o ser. O *não-ser* é assumido no ser, o todo concreto está na forma do ser, da imediatidade, e como tal constitui a *determinação*²⁹⁴.

E é desta negatividade do *algo* [*aliquid*], portador da qualidade que o movimento dialético ao estágio do *ser-aí* põe um *outro* [*aliud*] de si, também qualitativo. Hegel refere-se a este jogo no § 91 da *Enz*, assinalando que

A qualidade, enquanto esse ser-outro é sua determinação própria, mas, de início, diferente dela, é [o] *ser-para-outro*: uma [certa] extensão do ser-aí, do Algo. O *ser* da qualidade enquanto tal, em contraposição a essa relação a Outro, é o *ser-em-si*.²⁹⁵

²⁹³ Para um esclarecimento do que está em jogo, cf., WL, v. 5, p. 171 1 Enz § 91 Zusatz.

²⁹⁴ WL, v.5, p.115. (trad. esp. 142). „Es ist nicht bloßes Sein, sondern *Dasein*; etymologisch genommen: Sein an einem gewissen *Orte*; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher. *Dasein* ist, nach seinem Werden, überhaupt *Sein* mit einem *Nichtsein*, so daß dies *Nichtsein* in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das *Nichtsein* so in das *Sein* aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus.”

²⁹⁵ Enz, v.8, § 91, p.196 (Trad. br. p.187).

Assim, é conceitualmente compreensível que a determinação do *Ser-aí* quando tomada em sua abstração seja o *Algo*, ou o *em-si* do *ser-aí*. Todavia, quando se leva em questão que o destacamento do *aí* [*Da*] no seio do Ser [*Sein*], põe tanto o *algo* [*etwas*] como o Outro [*Andere*] do Algo [*etwas*], é o *ser-para-outro* [*sein-für-Anderes*], como *algo-que-é* que se põe em destaque. Neste movimento de heteroconstituição negativa do pôr-para-fora [*Heraussetzen*] do *ser-aí*, onde o *aí* do Ser é tanto o Algo ou *em si* do Ser [*Ansichsein*²⁹⁶] como o Algo enquanto outro, logo, *Ser-para-o-outro* [*Sein-für-Anderes*], a *Ciência da Lógica* apresenta o desdobramento da qualidade tal como programaticamente enunciado por Hegel. Desse modo, a sua diferenciação é a fronteira que se põe entre ambos. A sua verdade é o seu confim [*Schranke*] e o limite [*Grenzen*], onde a margem que se estabelece entre ambos é aquilo que os determina e os singulariza enquanto tal.

Vimos que a afirmação do ser qualitativo do *ser-aí* promove a sua determinação como *algo*, o qual, quando é o *ser-posto* do *ser-aí*, revela-se como o *Outro-do-Algo* e nesta duplicação do algo em *aliquid* e *aliud* instala-se a realidade, espaço lógico da autopredicação e autoexpressão do ser. Este movimento de determinação do *ser* em seu si-mesmo e reciprocamente instituidor da constituição do outro, é resultante daquela duplamente negatividade do *começo* da filosofia que, ao estágio do *Ser*, realiza-se como espaço lógico *real* pelo papel desempenhado pela negação. Acerca deste ponto Hegel expressa que

A qualidade, valorada como a diferença enquanto *essente* é a realidade; ela enquanto afetada pela negação [*Verneinung*], *negação* em geral, [é] igualmente uma qualidade, mas ela vale por uma falta, a qual se determina posteriormente como limite, confim²⁹⁷.

A realidade é o espaço inclusivo instaurado pela determinação qualitativa do Ser, configurando-se, pois diferente da negação que é a instância exclusiva do Ser e motor do movimento dialético. O Ser no exercício do *ser-aí* como *algo* e *ser-para-outro*, vislumbra que a sua única distinção é o limite que separa o *algo* como determinidade idêntica ao *ser-aí* e o *outro* como a determinação (o)posta, ou negatividade afirmada que permite demarcar o limite como o Ser no qual β) *algo-é*. O limite [*Grenzen*] e o confim [*Schranke*] desempenham,

²⁹⁶ Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.191, aduz que o “Ser-em-si [*Ansichsein*] é o título para a significação abstrata de uma palavra ou expressão de uma referência formal de tipo nominal. A hipostasiação do ser-em-si conduz a má metafísica”. No original „*Ansichsein* ist Titel für die abstrakte bedeutung eines Wortes oder formale Referenz eines namenartige Ausdruck. Hypostasierungen des Ansichseins führen zu schlechter Metaphysik”.

²⁹⁷ WL, v.5, p. 117 (trad. esp. 144). “Die Qualität, so daß sie unterschieden als *seiende* gelte, ist die *Realität*; sie als mit einer Verneinung behaftet, *Negation* überhaupt, [ist] gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Grenze, Schranke bestimmt”.

assim, um papel fundamental na distinção, ainda indiferente, entre o *algo* e o *Outro* no âmbito do *ser-aí*, daí Hegel afirmar que

É que o limite, de um lado, constitui a realidade do ser-aí; e de outro lado é sua negação. Ora, além disso, o limite, enquanto é a negação do Algo, não é um nada abstrato em geral, mas um nada essente, ou seja, aquilo que chamamos um Outro. Junto com [o] algo, logo nos ocorre o Outro, e sabemos que não há somente Algo, mas que também há ainda Outro²⁹⁸.

Agora fica claro que este *algo*, que é o *ser-aí*, é não uma simples *coisa-mesma* frente a outro algo, mas é o algo que possui a determinidade qualitativa posta, o *algo-que-é*, enquanto limite qualitativo que se diferencia na sua limitação face ao demais “outros”, os quais também são qualitativamente determinados. Hegel quer, com isso, alertar que o *algo já é em si mesmo um Outro do Si do Ser-aí*.

É esta polissemia das determinações do ser que tem por pré-condição não explícita a relação como suporte das determinações transitivas que se faz no *Dasein* explicitar. Só há a existencialidade ou realidade do ser-aí como *algo* porque há o outro. Sem o *outro* não há limite que ponha as determinações do *Ser*. Este era o problema do *ser eleático*, ele não conhecia a distinção no seio do *ser* e, desse modo, inexistia a determinação entre o *algo* e o *outro*. O limite do *algo* face aos *outros* é que faz com que o *algo-seja*, constituindo, assim, a sua realidade, porque o limite [*Grenzen*] e o confim [*Schranke*] põem a única determinidade verdadeiramente distintiva entre o *algo* e o *outro*. Esta passagem do *Ser-aí* que se desdobra em *algo* e em seu *limite-qualitativo* é o momento da instauração do Outro do algo.

Hegel assim tematiza esta transição na *Ciência da Lógica*

Algo e outro são ambos primeiramente *Daseiende* ou algo. Em segundo lugar, cada um deles é do mesmo modo um *outro*. É indiferente, qual se chame primeiro e simplesmente por isso *algo*. (em latim, quando se apresentam numa frase, ambos se chamam *aliud*, ou “o um o outro”, *alius alium*; numa oposição é a expressão *alter altereum* análoga)²⁹⁹.

Utilizando o recurso da representação, poder-se-ia mencionar o seguinte exemplo: o rio é o *algo*, determinação qualitativa idêntica entre o signo e o significado, mas este algo apenas pode ser compreendido face ao outro que se depara em face dele e que o põe e é posto por ele [as margens]. Entretanto, a verdade entre este algo [o rio] e o outro algo [v.g as margens do rio] não está posta verdadeiramente apenas neles, tomados isoladamente, mas no

²⁹⁸ Enz, v.8, § 92 *Zusatz*, p.197 (Trad. br, p.188-189).

²⁹⁹ WL, v. 5. p. 124. „Etwas und Anderes sind beide erstens *Daseiende* oder *Etwas*. Zweitens ist ebenso jedes ein *Anderes*. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum *Etwas* genannt wird (im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide *aliud*, oder "Einer den Anderen" *alius alium*; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck *alter alterum* analog)".

limite que os qualifica enquanto tais. O limite é o que distingue qualitativamente o *algo* e o outro do algo, pondo o limite qualitativo como a verdade do *algo-que-é*.

O limite qualitativo é uma determinação verdadeiramente finita por não ser subsistente em si-mesma. Toda a limitação a este estágio é sempre a afirmação do *algo* dependente do *outro* e deste a um *outro*, e assim ao infinito. Tomemos os números como exemplo: o que distingue o número 1 do número 2? Esqueçamos por um instante as grandezas quantitativas e teremos uma determinação qualitativa, em que o Um é a universalidade que, ao desdobrar-se no outro de si mesmo instaura a dualidade do Um e de seu Outro [o 2]. Tomemos, em seguida, o Um [1] e o Outro um [o 2, a dualidade], o que os distingue? Será preciso fazer intervir um Outro entre o 1 (um) e o 2 (dois) e assim sucessivamente, tal como no paradoxo do movimento de Zenão, onde foi, pela primeira vez, expressa a má-infinitude, a qual é aqui ressignificada.³⁰⁰

O limite é a margem entre as qualidades e sua verdade é uma grandeza quantitativa má, a infinitude ruim, porque progressão infinita do finito. É esta negação improdutiva que resulta da atividade do limite qualitativo do *algo-é* que levou Hegel a afirmar sobre esta passagem que “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante até ao *infinito*”.³⁰¹

Estamos diante do desdobramento do *ser-aí* em *algo* e no *outro*, tendo o limite [*Grenzen*] como marco delimitador e qualificador destes dois indiferentes. Algo é e o Outro é, mas apenas pelo limite que os delimita, em decorrência, o algo só o é em face deste outro e assim reciprocamente. Neste jogo de dependência, a má-infinitude é a expressão do *dever-ser* em que se converteu a *qualidade* como determinação posta do *ser-aí*. Essa má-infinitude em que se converte o aprisionamento do *pensar* que se detém apenas na atividade dialética da relação entre o *ser-aí* e seu momento de afirmação da negação, o *algo-é*, faz-se expressar por Hegel através da seguinte passagem:

Essa *infinitude* é a *má* ou *negativa* infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprasumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o *dever-ser* do suprasumir do finito. O progresso até o infinito fica no enunciar da contradição que o finito contém – de que é tanto *algo* como é seu *outro*; e é o prosseguir, que se pereniza, da alternância dessas determinações que se causam uma à outra.³⁰²

³⁰⁰ Sobre a dialética do mal infinito na qualidade e as determinações espaço-temporais, veja-se *Enz* § 94 *Zusatz*.

³⁰¹ *Enz*, v.8, § 93, p.198 (Trad. br. p.189).

³⁰² *Enz*, v.8, § 94, p.199 (Trad. br. p.189-190)

É preciso ater-se com bastante atenção a esta passagem, uma vez que este momento de transitividade entre a má-infinitude e a infinitude verdadeira prefigura a lógica transitiva [*Übergehen*] do ser-aí como *algo-é*, limite qualitativo, ao *ser-para-si* [*Fürsichsein*]. Em vista desta lógica da dependência não reflexiva que se (de)limita na *Doutrina do Ser* é preciso compreender a infinitude, em sentido próprio, isto é, reter que a infinitude não é além ou um pré-existente do *algo finito*, nem tampouco ignorar a processualidade que os une,³⁰³ e é momento fundamental desta mesma boa infinitude.

Hegel, no *Zusatz* ao § 94, afirma que “o finito *deve* aqui ser somente suprassumido, e o infinito *deve* ser não simplesmente um negativo, mas também um positivo”.³⁰⁴ Este momento da economia do texto hegeliano que conduz a uma chave hermenêutica fundamental, visto que é afirmada nesta passagem a natureza cossubstancial do finito no infinito. Nesta passagem se realça que estes não são precisamente outros, são, em verdade, momentos outros de uma mesma unidade, etapas de um processo do *eterno*. Uma dinâmica que conduz no trânsito das determinações o *algo* e o *outro* como momentos necessários.

A primeira determinação da infinitude pela sua *marca* qualitativa de ser *algo-que-é* em face de *outro* algo-que-é, se tomada na independência da processualidade que a constitui, dar-nos-á o espetáculo da afirmação do momento sobre o todo, o que conduzirá a um isolamento da finitude e o seu destacamento do infinito, e é isto que Hegel alerta como a má-infinitude.

O verdadeiro outro do Ser-qualitativo do *aí* se revela *neste processo* que vai da infinitude indeterminada à α) infinitude que se determina no Ser pelo *Da* do *Sein*, ou pelo *aí* do Ser, espacialidade lógico-qualitativa de todo aquele que é; a qual pelo β) limite [*Grenzen*] constituído enquanto e desde a sua determinação lógica pode conduzir a má-infinitude se o *algo* for autonomizado face a outras espacialidades.

É do agonismo entre a *realidade* do *aí-do-ser* e do seu limite como momento intrínseco de si e do outro, que adverte Hegel para o cuidado em não ser autonomizado o limite em si mesmo, pois é no *confim* [*Schranke*] do próprio limite que se enuncia a verdade de *algo-que-é* compreendido como algo finito. A má-infinitude entendida como progressão numérica do finito infinitamente determinado deve ser tomada como a determinação essencial do infinito, não como o próprio infinito.

³⁰³ Recorde-se que a má-infinitude é sempre a apreensão individualizada do algo na sucessão de seu outro, esta visão que circunda, mas não os abarca em sua totalidade, é a razão negativa, que sempre re-instaura o finito no seio da infinitude.

³⁰⁴ Enz, v.8, § 94 *Zusatz*, p.200 (trad. br. p.191).

Nesta dialética exposta pelo *dever-ser* do algo em face de outro-de-si infinitamente determinando-se, desvela-se a reciprocidade entre o infinito e o finito, e o γ) *ser-para-si* emerge como a *negação da negação*, momento culminante da verdadeira infinitude e instauração do início da discernibilidade entre o Ser e o Outro no âmbito da qualidade pela passagem do *Sein* ao *Fürsichsein*.

Pirmin Stekeler-Weithofer numa interpretação semântica da lógica hegeliana aduz que o “Ser-para-si é o título para aquelas relações de equivalência e não-diferenciações, através das quais nós constituímos os objetos do diálogo através de referências sobre si.”³⁰⁵ Tal interpretação não condiz com o propósito da lógica hegeliana, a qual não se limita a uma semântica, mas se traduz numa verdadeira metafísica sob a forma lógica.

É na circularidade das determinações e do jogo de recíproca dependência que se afigura, entre eles, que o outro é assumido como condição da própria legibilidade e inteligibilidade do Ser e da transitividade progressiva de suas determinações. Aqui, já se anuncia a estrutura de constituição transitiva do outro como condição *sine qua non* do Ser.

Este incessante transitar do *algo* em um *outro* é o tornar-se ambos indefinidamente em um outro do algo. Neste círculo de determinações, outro e algo são sempre outros de si-mesmo e apenas o limite que os circunda e margeia é que lhes permite a distinção simples e carente-de-conteúdo entre o *algo* e o *outro-do-algo*.

A compreensão de que é mediante a qualidade que o Ser *devém* como *algo*, o *Dasein*, e de que para que um coisa mesma seja deve-se reportar-se à sua compreensão diante de uma outra coisa, a outro algo, exige como passagem do *ser-aí* ao *ser-para-si* que o sinal de verdade seja posto na processualidade como um todo. Esta mudança de direção das *partes* para o *todo*, implica assumir que a compreensão da lógica transitiva que anima o Ser não se faz a custa das pequenas conquistas da razão que separa e distingue o *algo* do *outro-do-algo*.

Tal perspectiva que deve ser abandonada e se legitima sob o preço da incompreensão do lugar do infinito qualitativo como determinação mesma do finito, posto que a verdade desta relação é que o infinito mesmo é que se determina finitamente em uma infinita relação ao outro.

Hegel assegura que o *ser-para-si* é a restauração do Ser como negação da negação,³⁰⁶ esta dupla atividade de oposição e contrariedade não é uma neutralização

³⁰⁵Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.191. „Fürsichsein ist Titel für diejenigen Äquivalenzrelationen und Nichtunterscheidungen, durch welche wir Gegenstände der Rede und deren Beziehungen auf sich konstituieren”.

³⁰⁶Enz, v.8, § 95, p.201 (Trad. br. p.191). „So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichsein”

[*Neutralisation*] do finito pelo infinito, mas, ao contrário, é a negação em si-mesmo do finito que se nega, mas se conserva ao reconhecer-se como determinação *destacada* da Infinitude. Segundo a *Ciência da Lógica* na seção *Transitar* [*Übergehen*], esta dinâmica assim se faz exprimir

A idealidade pode ser chamada de *qualidade* da infinitude; mas ele é essencialmente o processo do *devir* e com isso um transitar, como o devir no ser-aí que agora é indicado. Como suprassunção da finitude, isto é, a da finitude enquanto tal e ao mesmo tempo da infinitude apenas oposta a ela e somente negativa, a infinitude é este retorno a si, *referência sobre si mesma*, *Ser*. Visto que este ser é negação, é *Dasein*, mas visto que esta é essencialmente uma negação da negação, negação que se refere sobre si, isto é *Dasein* que se chama *Fürsichsein*.³⁰⁷

Eis que agora estamos transitando da realidade, o assenhoreamento pela razão das determinações finitas em sua autonomização, à idealidade como atividade positiva da racionalidade e afirmação da verdadeira infinitude, a qual contempla o finito e a sua repulsão em infinitude-finita [má-infinitude] e seu retorno sobre si mediante um outro, o finito ideal.³⁰⁸

2.5.3. O Ser-para-si - A relação negativa com o outro como consigo mesmo

No percurso da constituição dos momentos da *Doutrina do Ser* em sua estância *qualitativa*, a qual quiçá pensa-se autorizar também poder-se tratar da própria legibilidade lógica da integralidade do Ser, esteve-se todo o tempo sob a presença do *trânsito* [*Übergehen*] de determinações entre o Ser, em sentido macro, e o Ser em sentido micro,³⁰⁹ como movimento de oposição transitiva e dependente entre o *pôr-para-fora* [*Heraussetzen*] e o adentrar-se [*Insichgehen*], concebidos como pólos constituintes da estruturação peculiar de seu *Si-mesmo* e do Outro.

A ordem do discurso hegeliano constitui-se através deste movimento de *expulsão impulsiva* das determinações do Ser, as quais, em um movimento de engrandecimento qualitativo põem-se e conformam a realidade e o outro, assim como a realidade entendida como sendo o outro. O Ser que é um algo₁ frente a outro₂-algo, e este algo₂ que é um outro

³⁰⁷WL, v. 5. p. 165. „Die Idealität kann die *Qualität* der Unendlichkeit genannt werden; aber sie ist wesentlich der Prozeß des *Werdens* und damit ein Übergang, wie des Werdens in *Dasein*, der nun anzugeben ist. Als Aufheben der Endlichkeit, d. i. der Endlichkeit als solcher und ebensowohl der ihr nur gegenüberstehenden, nur negativen Unendlichkeit ist diese Rückkehr in sich, *Beziehung auf sich selbst*, *Sein*. Da in diesem Sein Negation ist, ist es *Dasein*, aber da sie ferner wesentlich Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation ist, ist sie das *Dasein*, welches *Fürsichsein* genannt wird“.

³⁰⁸Enz, v.8, § 95, *Anm.*, p.203 (Trad. br. p.193). „Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *idealismus*“.

³⁰⁹Pensamos, aqui, no desdobramento das determinações qualitativas do Ser [*Sein*, § 84] em Ser [*a. Sein*, § 86], Ser-aí [*b. Dasein*, § 89] e no Ser-para-si [*c. Fürsichsein*, §96]

frente ao outro₁-algo, descobre o Outro [*Andere*] como a sua condição de possibilidade e de realidade face a Si-mesmo.

E neste movimento de estruturação do finito pela cisão do infinito, ao ser levado a fazer-se potencializar, impõe ao movimento de trânsito do Ser a necessidade de ir ao seu fundamento, de fazer-se adentrar [*Insichgehen*]. E, é esta submersão das determinações outrora imersas ao Ser pelo movimento de pôr-para-fora [*Heraussetzen*] que é desempenhada na economia do Ser pela descoberta da infinitude verdadeira e o finito ideal quando do cotejo de constituição do limite [*Grenzen*] e da margem ou confim [*Schranke*] em *ser-para-si*.

É fundamental reter que é exatamente na transição do *Dasein* para o *Fürsichsein* na seção *Transitar* [*Übergehen*] da *Ciência da Lógica* que é tematizada a natureza própria da filosofia, consistente em seu caráter ideal e infinito, por oposição as tendências unilaterais e finitas; assim como é nesta seção assinalada à plenitude da lógica da transitividade como um movimento da idealidade. Hegel afirma que “A proposição de que *o finito é ideal* constitui o *idealismo*. O idealismo da filosofia consiste apenas nisto: não reconhecer o finito como um verdadeiro *existente-efetivo*”.³¹⁰

Na *Ciência da Lógica*,³¹¹ Hegel ao apresentar o *ser-para-si*, delimita a estrutura que se pode aplicar a integralidade do *Ser*, pois, ao compreender o *ser-para-si* como imbuído de uma lógica autoconstitutiva centrada na dependência ou caráter transitivo das determinações do pensar, identifica-o ao movimento que retroalimenta toda a *Doutrina do Ser* e que se notabiliza por ser o discurso acerca do pensar que deve estar constantemente impulsionado a suspender a aparente oposição e privação de mediação no seu converte-se no outro.

Na própria dicção hegeliana, exposta na *Ciência da Lógica*, “O *ser-para-si* é o comportamento polêmico, negativo contra o outro que o limita e por meio desta negação dele é o *ser-refletido-dentro-de-si*”.³¹² O sinal de advertência hegeliano coloca-se no sentido de alerta para a adoção da postura de *apreender* o Ser e suas “passagens” e “categorias” que estão em jogo no livro da *Doutrina do Ser*, as quais possuem a exigência de serem manejadas desde uma postura pré-reflexiva, o que fica mais claro pelo uso, por Hegel, de termos como *impulso* [*Trieb*], *desassossego* ou *inquietação em Si* [*Unruhe in sich*], *passagem* [*Übergehen*], entre outras, que desejam expressar o movimento do pensar que ainda não se fez plenamente exteriorizar-se, que ainda não *apareceu ao Outro*.

³¹⁰ WL, v. 5. p. 171. Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das *Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen*.

³¹¹ Refiro-me a seção *A. Das Fürsichsein als solches*, p.173-174.

³¹² WL, v.5, p. 174 (trad. esp. p. 202) „Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten gegen das begrenzende Andere und durch diese Negation desselben In-sich-Reflektiertsein [...]”.

Neste percurso do Ser que se *põe-para-fora* em uma dispersão de determinações, (a) que *são* e, por isso, (b) *limitam-se* e que (c) *mediante o limite opõe-se* e infinitamente *constituem-se*, mas que, neste impulso inquieto e desenfreado do algo e do *outro-do-algo*, emergem o Outro, por estarem tais determinações dispersas sempre imersas no Outro como a sua verdade fundamental, um *Outro, inicialmente indiscernível* que é o próprio Ser infinito ou em sua ideal infinitude.

Em vista deste trânsito, Hegel expõe, no § 96 da *Enz*, que:

O ser-para-si, enquanto referência [*Beziehung*] para consigo mesmo, é imediatez [*Unmittelbarkeit*]; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essencial-para-si, o uno: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o *que-exclui* de si o Outro.

E, na *Ciência da Lógica*, Hegel é mais enfático acerca do papel desempenhado pelo para-si, comparando-o inclusive com a autoconsciência ou consciência de si, nos seguintes termos “A autoconsciência ao contrário é o *ser-para-si* realizado e posto, aquele modo da referência a um outro, no qual um objeto exterior está afastado”.³¹³ Uma leitura apressada poderia levar a conclusão de que o *ser-para-si* exclui a possibilidade da alteridade e do discurso acerca do outro. Ocorre que se trata exatamente do inverso, posto que Hegel assume o outro como a pré-condição do próprio discurso do Ser, o qual, enquanto multiconectivo, contém em sua estrutura o outro como momento primordial do movimento que conduz ao seu para-si. Daí a comparação do ser-para-si com a autocoscniência, do *ser* em sentido lógico com seu equivalente *fenomenológico*.

Hegel pensa o Ser como o movimento em direção à constituição progressiva de suas determinações, já incluindo o outro como a condição de realização, por isso da finitude, do Ser ideal. Sem a referência ao outro na transitividade que lhe constitui, o Ser seria uma identidade não determinada, ou seja, opaca e carente de conteúdo.

O Ser que é determinação e referência³¹⁴ [*Beziehung*] simples em que o Outro foi assumido como compondo o seu Si-mesmo, é ele quem desempenhará a *tarefa mágica* de se constituir constituindo também o Outro. O Ser é a *extensão* de todo o espaço lógico, sem necessariamente ocupar a *intensão* deste mesmo espaço lógico em sua totalidade, motivo pelo qual o *Fürsichsein* é comparado por Hegel também com o *Eu*³¹⁵ [*Ich*].

³¹³ WL, v.5, p. 174 (trad. esp.202-203). “Das *Selbstbewußtsein* dagegen ist das *Fürsichsein* als *vollbracht* und *gesetzt*; jene Seite der *Beziehung* auf ein *Anderes*, einen äußeren Gegenstand ist entfernt.”

³¹⁴ Insistimos com o termo alemão *Beziehung*, exatamente porque Hegel tem ciência do seu uso, aqui, como explicitando um intercâmbio de determinações que se referem umas as outras, e não propriamente uma relação [*Verhältnis*] composta de intercâmbio de determinações e a reflexão sobre o próprio conteúdo intercambiado, enquanto este mantém-se no interior deste vínculo.

³¹⁵ *Enz*, v.8, § 96, p.203 (Trad. br. p.194). No original: „Das nächste Biespiel des Fürschseins haben wir am *Ich*”

Todo o discurso ou a totalidade possível dos discursos é posto pelo Eu e enquanto a integralidade do campo discursivo, semântico e referencial é enunciada pelo Eu, o outro é assumido como elemento no qual se faz possível o eu. Todavia, as determinações que põem estes mesmos *campos* não se esgotam nesta referência simples para consigo que é o Eu.

Ainda na *Ciência da Lógica*, as chaves de compreensão desta assunção do eu e do outro ao nível do *ser-para-si* como momentos indispensáveis para a compreensão de toda a *Doutrina do Ser* apresentam-se, para Hegel, na conjugação dos diferentes como já contidos no Ser a desenvolver-se na *Doutrina do Ser*.

Neste Ser, portanto, enquanto a *idealidade* dos diferentes não está a contradição desaparecida abstratamente, mas resolvida e reconciliada, e os pensamentos não estão somente completos, mas eles estão trazidos-juntos. A natureza do pensamento especulativo mostra-se aqui como um exemplo executado em seu modo determinado, ele consiste apenas na compreensão dos momentos opostos em sua unidade³¹⁶.

Hegel escreve na continuidade do *Ser-para-si* que o *ser é qualidade consumada*³¹⁷ [*Vollendete*] no sentido de que, no *ser-para-si*, o *Ser* carente-de-determinação e ausente de atualidade e o *Ser-aí* portador da atualidade³¹⁸ *real*, constituem o tríduo momento do Ser qualitativo suprassumindo seus momentos anteriores. A qualidade consumada é determinação ideal do Ser qualitativo como realidade própria que se constitui excluindo de Si o Outro, a realidade plena de entes qualitativos e seu Outro negativo global, a Quantidade.

Na economia da *Ciência da Lógica*, o *Fürsichsein* é demonstrado como transitando pelo seguinte percurso:

O *ser-para-si* é *primeiramente* *para-si* essente, o *Um*. Num segundo momento transita na *multiplicidade dos Unos*, - a qual é *Repulsão*; o *ser-outro* do Uno se suprassume na idealidade dele mesmo, - o qual é *atração*. Em *terceiro*, a determinação recíproca da repulsão e da atração, na qual elas se colapsam no equilíbrio, e a qualidade, que no *ser-para-si* impulsionado ao seu topo, transitou na *Quantidade*³¹⁹.

³¹⁶ WL, v.5, p. 167 (trad. esp. p. 194). “In diesem Sein hiermit als der *Idealität* der Unterschiedenen ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch *zusammengebracht*. Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise; sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit”.

³¹⁷ Enz, v.8, § 96, p.203 (Trad. br. p.193).

³¹⁸ Atualidade é usada no sentido daquilo que tem a determinação do movimento, sem necessariamente determinar-se reflexivamente *para-o-movimento*.

³¹⁹ WL, v.5, p. 173, (trad. Esp. p. 201-202). Das *Fürsichsein* ist *erstens* unmittelbar *Fürsichseiendes*, *Eins*. *Zweitens* geht das *Eins* in die *Vielheit der Eins* über, - *Repulsion*; welches *Anderssein* des *Eins* sich in der *Idealität* desselben aufhebt, - *Attraktion*. *Drittens* die Wechselbestimmung der *Repulsion* und *Attraktion*, in welcher sie in das Gleichgewicht zusammensinken, und die *Qualität*, die sich im *Fürsichsein* auf ihre Spitze trieb, in *Quantität* übergeht.

No desdobramento do *Fürsichsein* que se estende na *Enz* dos § 96 a 98³²⁰, encontramos três momentos assinalados por: α , β , γ , os quais correspondem respectivamente ao α) *ser-para-si* que exclui de si o outro, β) *ser-para-si* enquanto excluir recíproco e a γ) *Aufhebung* da qualidade na quantidade, ou o emergir por exclusão do Outro como totalidade dissonante³²¹.

Hegel evidencia em ambos os registros lógicos, da *WL* e da *Enz*, que o *Ser-para-si* é a dúplice referência [*Beziehung*] do Ser consigo mesmo e do negativo consigo mesmo, entendido como *impulso* [*trieb*] de repulsão e atração. O estágio imediato da ligação que se opera entre o Ser e seu Si revela-se inquieto pelo movimento *essente-para-si* do impulso ao outro, enquanto liame existente entre o negativo como propriedade do Ser que se conecta consigo mesmo pela sua determinação opositiva com a sua negação da negação constante na determinação recíproca que restitui o *eu* e o *outro*, ou a atração e a repulsão para dentro do *Ser-para-si*.

Este movimento é a recuperação lógica ao estágio qualitativo do Ser ou o adentrar-se [*Insichgehen*] das determinações dispersadas pelo movimento do *pôr-para fora* [*Heraussetzen*] presente nos estágios anteriores do *Ser* e do *Ser-aí*. Nesta recomposição lógica das determinações qualitativas, o Ser compreendido como *Fürsichsein* exclui de Si o outro, uma vez que, a este momento do trânsito lógico, o Ser é reciprocamente o *algo* e o *outro-do-algo*.

Excluir de si não é destruir a possibilidade do Outro, pelo contrário, excluir é constituir o outro como não dependente do Algo, como outro autonomizado, o qual, em seu grau mais profundo negará em sua condição de Outro a qualidade em sua totalidade, constituindo-se como Quantidade. O adentrar-se das determinações é um verdadeiro movimento de *zu Grund gehen* [ir ao fundamento] que retoma o Ser qualitativo e eleva-o [*Erhebung*] ao estágio de *qualidade exaurida*, unidade que é carente de diferença qualitativa, não porque estas diferenças desapareceram, mas porque elas já foram *Aufgehoben* no transitar mesmo do Ser e de seu constituir-se no Outro.

O Ser qualitativo percorreu o seu trânsito constitutivo mediante o incessante percurso de constituição do Ser e do Outro, e neste movimento próprio das determinações qualitativas,

³²⁰ Novamente a edição brasileira traduzida a cargo do Prof. Paulo Meneses omite as advertências das passagens colocadas por Hegel através do uso dos símbolos α , β , γ . Apenas no § 97, ocorre a substituição do β por um B, vide nota de rodapé 57.

³²¹ Não de modo despropositado esta estrutura pré-reflexiva possui seu correspondente com as relações absolutas da essência, as rodadas semântico-pragmáticas da lógica do conceito, e a estrutura da autoconsciência exposta no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*.

as quais trazem sempre junto de si a negação afirmativa, o Ser qualitativo esboçou-se como Ser que, em seguida, determinou-se como Ser-aí e, finalmente, adentrou-se e excluiu de Si o Outro mediante a constituição do *Fürsichsein*.

Mas em que consiste esta *exclusão do Outro*? Precisamente devemos retomar as estruturas motoras do movimento transitivo do Ser, as quais constituem também a estrutura dinâmica da primeira figura lógica do reconhecimento e que são: o passar no outro [*Übergehen in Anderes*] e a sua decomposição em pôr-para-fora [*Heraussetzen*] e adentrar-se [*Insichgehen*] em si-mesmo. O Outro é excluído do Ser-para-si exatamente porque o Outro, agora, mostra-se incompatível com o Ser qualitativo dado à própria processão das determinações qualitativas, as quais se especializaram de forma tal que se determinaram de modo *próprio* como o Outro da Qualidade, entes qualitativamente diversos que se deparam como Outros entendidos como Quantidade.

Sendo referência [*Beziehung*] do negativo consigo mesmo, é o *Ser-para-si* a própria relação negativa de onde a qualidade que se dispersou em diversas determinações, compreende-se não nas diversas fases do Ser qualitativo tomadas de *per si*, mas, como unidade do *algo-é* e do *outro-que-é* no âmbito da qualidade. Quase como um *diferente*.

Apropriado nesta totalidade, o Ser-para-si é como o Uno que é o pressuposto daquilo que lhe segue: os muitos. E o movimento de expulsão do Outro é o movimento de sua plena constituição. Ser expulso do Ser-aí é possuir idealidade por ter *em-si* a capacidade de se determinar sem o recurso à dependência de sua fonte originante, a alteridade transitiva em sua constituição originária.

A qualidade especulativamente *visada* é o Uno que repulsa de Si suas determinações, como a *própria qualidade*, as quais se fazem apropriar como unidades em si subsistentes que também fazem a si o mesmo movimento do Uno qualitativo. Neste excluir recíproco do *Ser-para-si* da *Qualidade*, os muitos que se excluem e se fazem excluir pela atividade do transitar no Outro estruturam a realidade através do repelir que é, ao mesmo tempo, um atrair.

A dinâmica deste movimento de excluir o outro é reciprocamente o movimento de retomar-lhe em um estágio qualitativamente superior, a quantidade. Na dicção hegeliana: “A determinidade qualitativa, que no Uno atingiu seu ser-determinado-em-si-e-para-si, passou assim à determinidade *enquanto suprasumida*, isto é, passou ao ser enquanto quantidade”.³²²

Assim, o excluir de si o Outro não pode ser interpretado como a anulação da possibilidade do Outro, ao revés, a correta exegese é que já aqui, *no Ser*, o Outro põe-se pelo

³²² Enz, v.8, § 98, p.206 (Trad. br. p.196)

movimento mesmo de trânsito das determinações qualitativas que ao serem colocadas revelam a sua verdade como o repelir do si-do-Ser o Outro como condição de possibilidade de sua determinação conceitual. Em síntese, pode-se seguramente afirmar que na *Doutrina do Ser* da lógica hegeliana, o Ser apenas é porque o Outro também é.

A verdade da Qualidade é a expulsão do Outro constituído como os muitos qualitativos e como a quantidade, modo de subsistência das próprias determinações qualitativas. Expulsar o Outro de Si é a afirmação na transitividade do *Ser* e de seu correlato o *Outro* não mais sob a égide de uma lógica da dependência, mas de uma dinâmica da autonomia. Expulsar o outro é afirmá-lo em sua não-dependência. Hegel mesmo é bastante claro a esse aspecto, inclusive asseverando que

[...] a quantidade não é outra coisa que a qualidade supressumida; e é pela dialética da qualidade, aqui examinada, que essa supressunção se efetua. [...] Por conseguinte, consideramos as coisas primeiro sob o ponto de vista de sua qualidade, e isso vale para nós como a determinidade idêntica ao Ser da coisa. Se depois passamos à consideração da quantidade, essa logo nos fornece a representação da determinidade indiferente exterior, de modo que uma coisa ainda assim permanece o que é, embora sua quantidade varie, e a coisa se torne maior ou menor.³²³

O Ser através da *Qualidade* desenvolveu as suas determinações primordiais: *Ser* [*Sein*], *Ser-aí* [*Dasein*] e *Ser-para-si* [*Fürsichsein*], os quais expressam, em linhas gerais, os momentos da: (i) possibilidade absoluta do Outro [*Sein*], (ii) dispersão qualitativa do Ser em seu ser-Outro, em que a determinação categorial do *pôr-para-fora* [*Heraussetzen*] confere no seio do próprio Ser o seu determinar-se pela *passagem no Outro* como um *algo*, um *algo-que-é*, e na agudização deste movimento de trânsito ao Outro, onde os muitos *algo-é* se descobrem reciprocamente dependentes entre si, revelando, no limite [*Grenzen*], a sua verdade qualitativa, e por fim, (iii) o Outro elevado à verdade do Ser.

Neste trânsito do Ser ao Outro, como passagem qualitativa das determinações, o Ser que é puro confim qualitativo em face de outro qualitativo, ambos, determinados pela fronteira recíproca que os delimita, promoveu uma alteração no movimento de sua constituição qualitativa, invertendo a dinâmica que outrora era de expansão para um aprofundamento intensivo e interior, um adentrar-se [*Insichgehen*]. Este ir ao solo próprio da *Qualidade* é a expulsão da qualidade de seu si-mesmo, constituindo, qualitativamente o outro pela sua repulsão como muitos qualitativos que se determinam quantitativamente.

³²³ Enz, v.8, § 98, *Zusatz Zwei*, p.208-209 (Trad. br. p.198).

2.6. A estrutura da lógica da Transitividade

Cumpra rememorativamente demarcar que o Ser não se movimenta por uma relação [*Verhältnis*], mas pela *passagem* ou *trânsito* [*Übergehen*] das determinações tomadas justapostas no mesmo nível do discurso lógico. Na Lógica da transitividade tal como se buscou expor, as significações constitutivas do Ser *transitam* na medida em que mostram nelas mesmas a sua relação negativa a Si. Esta relação negativa a Si é o *passar* do Ser que se constitui horizontalmente pelo trânsito de significações lógicas do Ser à qualidade e desta à quantidade e destas à medida por força do aspecto positivo da negação, e verticalmente pelo progressivo transitar das determinações que se pressupõe no outro, que se aprofundam em si mesmo e que se autonomizam face ao outro.

Este grande metadiscorso do *Ser* é, ao mesmo tempo, o périplo constituinte do Outro em sua feição negativa, o qual revela ao pensar que o *Ser* é na exata medida que o pensar já inclui em si o pensar o outro. O *transitar* enquanto é um pôr-para-fora e ao mesmo tempo um adentrar-se, é também o movimento de constituição do significado, pela via da negação, do Si do Ser e do Outro do Ser como condição de possibilidade de seu Si. O movimento de *passagem* ou de *Transitividade* constitui reciprocamente o Ser e o Outro, sendo uma verdadeira Lógica da Alteridade, primeiro nível lógico de uma estrutura do reconhecimento. Interessante ressaltar que é na constituição desta dinâmica que ocorre uma das poucas passagens da lógica onde Hegel utiliza o verbo *anerkennen*.

O movimento de negação associado à peculiaridade da determinação motora do *transitar* ao estágio do Ser, o qual contém, sem dissolução, um movimento opositivo de *expelir* e *reconstituir* permite a expressão lógica do Ser e do Outro enquanto momentos de um mesmo movimento de autoconstituição de sentido e significação do Ser em sentido macroestrutural.

Hegel desenvolve na Lógica do Ser uma tese de *posição* e *assunção* de significados e significações que dispensa o recurso a uma teoria sentencial em sentido forte, ou seja, o processo de progressão do Ser e do Outro deixa de ser ancorado em uma teoria do Juízo, cuidado que se faz presente a Hegel como condição para evitar a contaminação reflexiva da conformação estrutural do Ser. Em Toda a *Doutrina do Ser* a lógica que lhe é imanente ao *ser* revela a alteridade como a estreita dependência irrefletida do *ser* e do *outro*.

O *transitar* é o que constitui o Outro à medida que preenche de significados o Ser e revela o outro infinito como fundamento do *Ser*. A própria categoria do *transitar* demonstra

que não é a realidade dos muitos o que constitui o Ser, mas a idealidade e a infinitude do outro. Hegel afirma inclusive que é a idealidade do outro a condição do reconhecimento.³²⁴

Por isso a similitude entre o *transitar* e o *devenir*. Tal perspectiva efetua uma complexa teoria da transitividade assentada na negação absoluta, a qual operando do Ser vazio que se nega como Ser-que-é, e no *Aí* [*Da*] que apenas possui realidade em vista de outro *Ser-aí*, efetiva-se pelo movimento do Ser que é também o Outro, porque *Ser-para-si*. A negação absoluta enquanto expressão daquele *impulso inquieto e desassossegado* mencionado no início da *Lógica do Ser* revela-se ainda de modo pré-reflexivo como o *Übergehen in Anderes*, e este se exprime como *a relação negativa a si* das determinações no processo mesmo de sua autossignificação³²⁵.

Neste movimento de autodeterminação presente na Lógica do Ser, o transitar ou o passar permite que se obtenha a partir de significações inicialmente simples e vazias como o ser e o nada determinações categoriais mais complexas como o *Ser-aí* e o *Ser-para-si*. Este movimento da *lógica da transitividade* é o percurso pré-reflexivo das determinações do pensamento no circuito mesmo de seu autoengendramento categorial enquanto discurso reciprocamente referido ao outro. O Ser é, porque o Outro é, uma vez que sem o Outro aquelas determinações que na lógica do Ser *passaram* não poderiam *aparecer* na Lógica da Essência,³²⁶ demonstrando-se inefetivas.

Como se buscou demonstrar, a base da argumentação hegeliana na Lógica do Ser não é uma relação predicativa ou ancorada no juízo, a sua estruturação é operada mediante a lei da transitividade, expressa de modo meramente exemplificativo segundo o seguinte esquadro: (a = c; b = c; a = b)³²⁷. Nesta formação, ocorre a assunção da similitude pela operatividade da *negação determinada e absoluta* que, excluindo os conteúdos predicativos, os inclui.

Em síntese, pode-se afirmar que a lógica da transitividade é a constituição do Ser como determinação ideal e, portanto, do Outro entendido como determinação real, interioridade e exterioridade, respectivamente. O papel da negação determinada, aqui, é fundamental, visto que é através de seu movimento de passagem [*Übergehen*] que as determinações do Ser são expostas, postas para fora [*Heraussetzen*], não como determinações

³²⁴ WL, v. 5. p. 171.

³²⁵ Konrad Cramer, 1983, p. 142, expõe que a *negatividade* da Lógica do Ser, não pode ser confundida com a negação judicativa do tipo lógico-sentencial, por operar a negação na transitividade da seguinte maneira: (A é A e não-A e por isso B). No original: “[...] A ist A und Nicht-A und daher B.”

³²⁶ Cf. Enz, v.8, § 161 Zusatz, p.308 (Trad. br. p.293). onde Hegel afirma: “Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*.”

³²⁷ Este modelo encontra-se, com algumas variações, em Theunissen (1994), Movia (1986), Fink-Eitel (1978), Cramer (1983) entre outros. É assaz interessante que Perinetti (2009, p.259) usa o modelo, mas no contexto da WL explicitada à luz do projeto inferencial de Brandom.

externas de um “raciocinar” ao próprio Ser, mas como o adentrar-se [*Insichgehen*] do Ser que se expele em seus próprios conteúdos como outros de Si, constituindo muitos de Si como seus Ser-outros.

Pierre Livet (1984, p.298) considera que a Alteridade na Lógica do Ser é o lugar da apresentação de uma lógica da transitividade enquanto “[...] autorreferência do discurso lógico, da identidade entre o que se opera e o que faz operar, que traduz esta identidade não por um bloqueio entre níveis diferentes, mas pela redução entre o que se opera e o que faz operar ao mesmo nível”. André Doz pondera que o livro do Ser é apenas capaz de constituir o discurso de uma *alteridade imediata*.³²⁸

Esta primeira figura lógica do reconhecimento, pautada num tipo de alteridade transitiva do espaço lógico das razões do Ser, conforma-se ao modo que cada determinação é a passagem à ulterior determinação. Não é dispendioso lembrar que Hegel tenha dito que a primeira determinação concreta é o *dever* e que este é o mesmo que *o passar*,³²⁹ assim como as determinações que lhe são posteriores são vínculos e referências [*Beziehung*] para as demais, constituindo-se, dessa forma, cada determinação da *Lógica do Ser* como a ponte, ou o elo de uma corrente que promove o trânsito para a determinação posterior, em um movimento de passagem e de afirmação do negativo como Outro de Si mesmo do Ser.

Uma Lógica transitiva significa que o Ser exige o complemento do Outro como momento constituinte originário de sua efetividade. Um Outro que ao constituir-se no movimento mesmo do *Übergehen*, conserva-se como condição para os ulteriores momentos do Ser, instituindo uma estrutura descritiva do Ser e do Outro e também, porque não, pré-normativa daquilo que ulteriormente se desenvolverá como *relação* [*Verhältnis*] do *aparecer* ao Outro na Lógica da Essência. A transitividade da lógica do Ser possui a capacidade de delimitar o Ser e determinar o Outro mediante um critério formal de validade lógica, expresso na transição de autodeterminações que permite mesmo mediante as variações de conteúdos manter o ponto arquimediano de sustentação do Ser e do Outro.

Sendo formal sem ser formalista, a lógica da transitividade é a base mediante a qual as significações *qualitativas, quantitativas e intensionais da medida* podem imprimir ao espaço lógico partilhado pelo Ser e pelo Outro, ou pelo Eu e pelo Tu, e a possibilidade de seu recíproco referir-se. É na lógica da transitividade que se põem as bases do posterior

³²⁸ André Doz, 1987, p.77. “[...] de la dimension de l’être ... champ de l’altérité immédiate [...]”.

³²⁹ WL “Werden”, Anmerkung 3, p. 96. No original “*Übergehen* ist dasselbe als Werden, nur daß in jenem die beiden, von deren einem zum anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das *Übergehen* als *zwischen* ihnen geschehend vorgestellt wird”.

imbricamento entre lógica e gramática, ou entre o Ser e a Essência. Expresso em outros termos, no Ser e na sua lógica transitiva, o *Sein* e o *Andere* constituem-se como o que *é sendo*.

A Lógica da transitividade presente na *Doutrina do Ser* revela um tipo de alteridade imediatamente sem referência³³⁰, caráter que reside no fato de que todo o movimento do Ser é a constituição da referência dentro de um sistema holístico de significações a partir de uma realidade inegável e inesgotável, porém, inexprimível no seu momento primevo, mas que se movimentando pré-reflexivamente vai constituindo como o *Ser* e o *Outro*.

³³⁰ Parece-nos haver semelhanças no tratamento dado por Hegel neste momento e aquele conferido por Donald Davidson em *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1984.

3. A LÓGICA DA ESSÊNCIA E A DIMENSÃO REFLEXIVA DA ALTERIDADE

3.1. A delimitação da estrutura lógico-reflexiva da Alteridade

O objeto de estudo do presente capítulo é a apresentação, construção e o desenvolvimento do segundo nível de explicitação da *estrutura lógica do reconhecimento*. Para tanto, pretende-se constituir uma estrutura lógica que dê conta de uma estrutura da relação ao outro em dois níveis: um pautado na *alteridade referente* e outro na *alteridade relacional*. Como prolegômeno à constituição dos níveis da alteridade em sentido próprio, se tematizará a transição da *lógica da transitividade* à esta que se desenvolverá, denominada da *alteridade relacional*. Será ainda objeto de tematização as condições da semântica relacional a partir daqueles elementos reflexivos por Hegel denominados de *determinações puras da reflexão*.

Almeja-se assim, estabelecer as determinações mediante as quais a relação ao outro é possível não mais como uma relação de dependência lógica indiferente,³³¹ o *eu* que apenas existe por oposição a um *outro eu*, mas como um processo próprio de autodeterminação dinâmica do *eu* em face de outro de si mesmo, numa relação própria de *alteridade*.

Se no capítulo anterior, a tematização da *Lógica do Ser*, elaborou e explicitou a instituição de uma *lógica da transitividade*, momento imediato de constituição do vir-a-ser do outro; o presente capítulo objetiva demonstrar que a *Lógica da Essência* permite a estruturação do discurso relacional do outro nos limites de uma *lógica da alteridade reflexiva*, movimento que não era possível ao nível do *Ser*, posto que, a este estágio o outro apenas se punha como o limite, como *indiferente*.

A pesquisa que ora se apresenta neste capítulo, limita-se a explorar e desenvolver a estrutura lógica da alteridade reflexiva, tal qual constituída no livro da *Essência da Lógica* de Hegel, a este momento desenvolvida como *reflexão*, através da tematização, exposição e constituição do segundo momento da estrutura lógica do reconhecimento, a qual terá seu desenvolvimento explicitado na continuidade do presente capítulo.

³³¹ Hegel, *WL*, p. 444. “O ser é a abstrata indiferença [*Gleichgültigkeit*]— para a qual a expressão *Indiferença* [*Indifferenz*] foi utilizada, pois dever ser pensada *para si* como o ser —”. No original: “Das Sein ist die abstrakte Gleichgültigkeit - wofür, da sie für sich als Sein gedacht werden soll, der Ausdruck *Indifferenz* gebraucht worden ist —”. Não se pode perder de vista que a intenção de Hegel ao igualar a expressão alemã *Gleichgültigkeit*, que literalmente significa o que *vale de modo igual* [*gleich + gelten*] com a expressão latina *Indifferenz*, o que não possui diferença, é explicitar no caráter de formação das condições de realização de qualquer relação este aspecto absoluto, não pressuposto e por isso eficiente, mas não suficiente ao relacionar-se mesmo. A este estágio os *dados* — aspectos do Ser — são distintos na sua indistinção.

O texto desenvolverá dito movimento de apresentação da *Lógica da alteridade* no estágio da *Lógica da Essência* mediante três momentos: (i) tematização da passagem da *lógica da transitividade* à *lógica da alteridade*, mediante a demonstração de suas estruturas basais a serem desenvolvidas no presente capítulo, com maior ênfase e especificamente na *démarche* presente na *Ciência da Lógica* e subsidiariamente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, para em seguida, (ii) demonstrar como a *alteridade* atinge seu clímax ao *pôr o outro no movimento mesmo de constituição de seu Si*, estabelecendo as condições de inteligibilidade e efetivação, não mais ao modo não-relacional e sem referência explícita ao outro [*beziehungslose*], mas como mediação de seu Si em face do Outro.

Para dar conta deste propósito, explicitaremos o movimento fundamental de constituição das *puras determinações da reflexão*, enquanto espaço por excelência de constituição semântica-matricial da *alteridade referida ao outro*, não apenas enquanto relação lógica, mas também constitutiva de uma semântica que sendo imbuída de um movimento relacional seja capaz de explicitar contextos extra-lógicos (v.g. relações empíricas).

Em continuação, se avançará da seção *efetividade* às relações absolutas, e por fim, se fará (iii) apresentar a formação e a delimitação daquilo que para este capítulo nomeamos de *lógica da alteridade reflexiva ou relacional*, enquanto movimento e estrutura desenvolvida da alteridade, através da análise conjuntural da *Doutrina da Essência da Lógica* hegeliana.

Ao término do presente capítulo se terá delimitado a segundo figura lógica do reconhecimento e, ao mesmo tempo, o próprio *coração* da estrutura lógica do reconhecimento em Hegel. Postula-se que as relações absolutas estruturarão a condição para a compreensão da matriz das relações entre *sujeitos*.

3.2. Da *lógica da transitividade* à *lógica da alteridade*

O livro do *Ser* da lógica hegeliana revelou em sua dinâmica interna o percurso de constituição da primeira *figuração* da estrutura lógica do reconhecimento, a *lógica da transitividade*. Dita *lógica da transitividade* revela o *passar* das determinações como processo e gênese constitutiva imediata do *outro*³³², num ultrapassar imediato de determinações.

Nesta gênese imediata, as determinações se revelaram aptas a constituir a primeira esfera daquilo que posteriormente se designará como *reconhecimento*. Esta primeira figura lógica se apresentou sem demonstrar sua necessidade relacional, sendo investida de um movimentar-se umas a partir das outras, num processo necessário, porém, não justificado

³³² Cf. Enz § 161.

intrinsecamente. O Ser e o seu Outro instituíram um movimento de determinações que estão na base de qualquer relação, mas que por serem indiferentes entre si, dizem-se como não relacionais, pois ainda não estão, nem são neste *ir e vir*, neste *trânsito*, animados por uma dinâmica relacional. Neste movimento de *trânsito* pré-reflexivo de determinações, a *Lógica do Ser* constitui-se, como demonstrado no capítulo anterior, como uma verdadeira lógica da transitividade.

Transitividade aqui significa o movimento de dependência ainda não reflexiva das determinações do movimento intrassubstancial de constituição das condições de possibilidade do Ser e de seu Outro. A lógica da transitividade apresentou as condições de afirmação das estruturas matriciais de uma dinâmica entre substâncias que podem vir a se determinar como subjetividades sem, contudo, terem ainda se subjetivado. Este movimento do Ser e de seu Outro ainda é o movimento de duas objetividades, pois, não reflexivas, não portadoras daquela autocentralidade e autossustentação capaz de constituir o mundo como unidade entre o universal e o particular. O Movimento de toda a lógica objetiva, restrita à Doutrina do Ser, ainda se demonstra como não possuidora de estruturas reflexivas que instituem o quadro para um, quiçá, posterior exercício subjetivo das mediações imediatas constituídas ao estágio da lógica da transitividade.

Antes de se iniciar a tematização das estruturas lógicas que permitirão o desenvolvimento da lógica da alteridade ao estágio da lógica da essência e assim se colocarem as condições da dinâmica lógica do reconhecimento, se demarcará o ponto de partida aqui desenvolvido com Angehrn que afirma que

A questão da liberdade, por isso, somente pode ser discutida em co-extensividade com a questão da própria filosofia. Mas isto significa que a pergunta pelo 'lugar' da tematização da liberdade é secundário.³³³

E com Denis Rosenfield que afirma que

A lógica de Hegel é uma tentativa de pensar a forma como movimento pelo qual o conteúdo de determina e esse processo de determinação dá forma, por sua vez, a um conteúdo que alcança, assim, níveis cada vez mais concretos de realização³³⁴.

E em continuação acentuar com Angehrn que “[...] os pressupostos lógicos do conceito hegeliano de liberdade, como eles objetivamente são, estão explicitados na

³³³Emil Angehrn, *Freiheit und System*, 1977, p. 4. No original: “Die Frage nach der Freiheit kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selbst erörtert werden. Das aber bedeutet, dass die Frage nach dem „Ort“ der Thematisierung der Freiheit sekundär wird.

³³⁴Denis Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 20.

lógica.³³⁵ Dentro deste contexto de reconhecimento da literatura especializada da intrínseca co-extensividade entre a lógica e a estruturação da liberdade e da estrutura do reconhecimento que lhe dota de inteligibilidade e de compreensão, passa-se a desenvolver a *segunda esfera da estrutura lógica do reconhecimento*, em seu momento de mediação, pois eixo de ligação entre as três *Doutrinas* que compõe a lógica hegeliana. A dinâmica dos conceitos a serem desenvolvidas nesta seção possui a peculiaridade de reciprocamente se colocarem como momento de relação ao outro e mediação entre os dois livros da(s) *lógica(s)* hegeliana.

A primeira dimensão da estrutura lógica do reconhecimento expressa ao nível da *lógica do Ser* é claramente imbuída daquele movimento de instituição do discurso acerca do *outro*, constituindo por estrita dependência e indiferença entre o Ser e o Outro. Não obstante, estes momentos apenas *transitam entre si*, enquanto momentos outros de si mesmo. Por isto, a *Lógica da transitividade* se notabiliza por espacializar e temporalizar as próprias condições de posição e enunciação daquilo que será a gramática da alteridade – a ser tematizada na *lógica da alteridade* ao nível da essência.

Na *lógica da transitividade* inexiste a diferença propriamente tematizada – movimento a ser desdobrado pela lógica da essência – logo, o *Ser* e a lógica que lhe institui, a da *transitividade*, assumem o outro das determinações como toda a realidade, num *trânsito* constitutivo que se estende da determinidade que é idêntica ao ser (a qualidade) à determinidade que lhe é exterior (a quantidade). E neste dúplice trânsito, transição do algo que é na passagem do que é ao quanto do que lhe constitui, ou unidade da qualidade e da quantidade, afirma-se o Outro por derivação do Si.

E é exatamente quando o pensar que se eleva a si mesmo na reflexão das estruturas lógicas que lhe determinam – e que para o Ser são: a qualidade, a quantidade e a medida -, que a *lógica da transitividade* como movimento de passagem ou trânsito de determinações que seguem *junto-consigo* do outro em si mesmo se demonstra insuficiente, fazendo com que *o transitar não tenha mais lugar*.

Logo, se todo o movimento da *lógica da transitividade* era uma constituição exterior do Ser *ao seu próprio Si* enquanto reflexão nossa, este próprio *fluxo*, ou, esta *relação*, é que se afigurará como a sua verdadeira determinação. A *lógica da transitividade* permite a constituição das meta-estruturas que permitirão a enunciação do outro como *alteridade meramente formal*. O estágio da *alteridade transitiva* ao constituir-se pelo trânsito das determinações movimenta-se paradoxalmente afirmando e excluindo o Si e o Outro. Pois, ao

³³⁵ Emil Angehrn, *Freiheit und System*, 1977, p. 4. No original: [...] die logische Voraussetzung des Hegelschen Freiheitsbegriffs, wie sie tatsächlich in der Logik expliziert sind [...].”

constituir uma determinação a lógica da transitividade *tende* a excluir a outra, num transitar no qual o algo elimina o outro e um outro-algo suprime-o sucessivamente. A *lógica da transitividade* opera por constituição do outro ao custo da eliminação do momento anterior, numa verdadeira *transitividade (alteridade) destrutiva*. Hegel nos diz de forma pontual que

Na essência, o transitar não tem mais lugar, mas somente [a] relação. A forma da relação no ser é apenas reflexão nossa; na essência, ao contrário, a relação é sua própria determinidade.³³⁶

Do transitivo ao relacional, do Ser à Essência, da *lógica declarativa do outro* à *lógica expositiva da relação ao outro*, do passar ao aparecer, é esta própria duplicidade que demarca a passagem do Ser para a Essência e a constitui. Porém, o eixo fundamental não se localiza no transitar entre uma determinação à outra, mas no próprio nexo de ligação, na relação que os conduz, os une e os conceitualiza.

A *lógica da transitividade* é a estrutura subjacente das relações de alteridade, onde a formação do outro se estrutura na descontinuidade das estruturas lógicas que lhe compõem. O livro do Ser revela a sua unidade no trânsito de determinações que são não-relacionais, *descontínuas*. Ao contrário, a *lógica da alteridade* deverá se demonstrar como a própria fenomenalização das estruturas que estando subjacentes na totalidade lógica anterior se explicitarão numa mediação ao Outro, ou nas palavras do próprio Hegel

A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente; mas como algo *posto e mediatizado*.³³⁷

A *lógica da alteridade* que se desenvolverá a partir da *Doutrina da Essência* delimitará não apenas a constituição do outro tomado em seu distanciamento e na particularidade e imediatidade de sua afirmação, mas instituirá o discurso sobre as relações subjetivas do *Si* do Ser e do *Si* do *Outro do ser*, pois ao estágio da *essência*, no ser um *outro* aparece e aparece em um outro. Sobre este ponto, André Doz afirma que

Pois, a medida tem já realizado até certo ponto uma forma de mediação tal que cada um dos *termos* da passagem é a sua maneira presente na outra, de sorte que o movimento é a uma vez movimento e não movimento, ir além e permanecer no lugar. É este movimento seguramente difícilimo de descrever, que Hegel nomeia *reflexão*.³³⁸

A partir de agora não apenas se vislumbrará as estruturas formais de enunciação do discurso do outro – lógica da transitividade – mas, será constituída a própria estrutura interna

³³⁶ Hegel, *Enz* § 111, Zusatz [Trad. Br., p.219]

³³⁷ Hegel, *Enz* § 112 [Trad. Br., p.222]

³³⁸ DOZ, André. La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie. Paris:Vrin, 1987, p.75

do sujeito e de seu outro e as modalidades relacionais advindas deste jogo do *eu* e do *outro do eu*, que também é um *outro eu*.

Hegel assim condensa este percurso de transição na seção acerca da reflexão, ponderando que

No vir-a-ser do Ser localiza-se a determinidade de base do Ser, e ela é a referência ao *outro*. O movimento refletido é ao contrário o outro como a negação em si, ela apenas tem um Ser enquanto negação que se refere a si. Ou, por esta referência a si somente é o negar da negação, assim é a negação presente enquanto *Negação*, como uma tal que tem seu Ser, em seu ser-negado, como aparência. O outro aqui não é também o Ser com a negação ou o limite, mas a *negação com a negação*.³³⁹

Cumprido ressaltar que grande parte da *Hegel-Forschung* visualiza a estrutura subjacente à dinâmica do conceito desenvolvida na *lógica da essência* como uma lógica do *senhor, da dominação* ou *violência*,³⁴⁰ numa clara tentativa de encontrar a semântica subjacente ao discurso lógico em seu processo de explicitação no mundo real. Se tais posturas têm um elemento de correção, ao mesmo tempo fixam-se num pressuposto equívoco, o da hipostasiação.³⁴¹ Conforme se demonstrará, a estrutura subjacente à lógica da essência é uma rede de mediações entre um ser-aí determinado em face de outro ser-aí determinado,³⁴² capaz de explicitar-lhes em seus diversos modos de relacionamento e não a estrutura de uma determinada relação assimétrica.

Contudo, tal leitura de um ser-aí essencial em face de outro inessencial é enunciada por Hegel como o elemento imediato da essência [*Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen*], momento no qual a essência é a essência é a absoluta indiferença em face do limite³⁴³. Segundo a hipótese aqui perseguida é esta apropriação global da *Doutrina da*

³³⁹ Hegel, *WL*, II, p. 23. “In dem Werden des Seins liegt der Bestimmtheit das Sein zugrunde, und sie ist Beziehung auf *Anderes*. Die reflektierende Bewegung hingegen ist das Andere als die *Negation an sich*, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat. Oder indem diese Beziehung auf sich eben dies Negieren der Negation ist, so ist die *Negation als Negation* vorhanden, als ein solches, das sein Sein in seinem Negiertsein hat, als Schein. Das Andere ist hier also nicht das *Sein mit der Negation* oder Grenze, sondern die *Negation mit der Negation*”.

³⁴⁰ Pensa-se aqui mais especificamente em Theunissen [a quem *Doutrina da Essência* é a estrutura de uma *lógica da dominação (Herrschaft)*] e Fink-Eitel [para quem a *Doutrina da Essência* é a unidade de uma *Teoria da violência [Theorie der Gewalt]* e de uma *Teoria do poder [Theorie der Macht]*, mas também Jooson entre outros. No Brasil, poderíamos citar Marcos Lutz Müller como aderindo a este teoria da *Doutrina da Essência* como estrutura lógica subjacente a uma teoria do reconhecimento de bases assimétricas.

³⁴¹ Denis Rosenfield em *Política e Liberdade em Hegel* é um dos poucos filósofos contemporâneos que tematizam e avaliam de modo global a relação entre a lógica e o real em Hegel.

³⁴² ‘A essência [...], é assim um ser-aí determinado contra contraposto a um outro ser-aí determinado, ou apenas um ser-aí essencial em face um ser-aí inessencial. No original: *WL* II, p. 16, “Oder das Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen, so ist es ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes gegenübersteht; es ist nur wesentliches Dasein gegen unwesentliches”.

³⁴³ Hegel, *WL* II, p. 14. “Das Wesen ist im Ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seins war; die absolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze.

Essência, não mediada, sem referência às demais seções da *Lógica*, especialmente à do *Conceito*, o que possivelmente conduz à fixação do momento negativo da essência³⁴⁴ e a dificuldade em vislumbrar o elemento primordial da *Essência* que é o de ser mediação³⁴⁵.

A passagem do Ser à Essência, ou de uma *lógica da transitividade àquela da alteridade*, se exprime na impossibilidade de se sustentar ao estágio da *transitividade* a unidade entre o *Ser* (o que é igual a si mesmo) e o *Outro* (o que é o outro do ser, o diferente) em face de sua pretensa indiferença, ou da autossuficiência dos diferentes.

Após serem apontadas as chaves do percurso que conduzem da *transitividade* à *alteridade*, ou da *indiferença ao outro* à *relação com o outro*, passa-se agora a reconstituir na *Lógica da Essência* a estrutura que expõe em seu estágio, primário, e por isso fundante o movimento relacional e reflexivo, próprio e distintivo desta segunda configuração da estrutura lógica do reconhecimento, a *lógica da alteridade*.

3.3. Uma introdução a Lógica da essência

A *Ciência da Lógica* inicia a seção da *Essência* com a seguinte afirmação “*A verdade do ser é a essência*”³⁴⁶ e na *Enciclopédia* § 112, afirma que “*A essência é o conceito enquanto conceito posto*”. A *lógica da essência* revela a possibilidade de eleição de duas vias distintas ao pensar, seja pela via ascendente da *essência como verdade do ser*, ou pela via descendente da *essência como conceito posto*. Momento posto, ou melhor, que *se põe*, entre o Ser e o Conceito, a Essência possui a peculiar constituição de ser o encontro da objetividade metafísica e categorial do *Ser* e ao mesmo tempo ser sua dissolução e elevação à *subjetividade do conceito*. E, é no horizonte deste híbrido lógico de objeto-sujeito,³⁴⁷ que é ao mesmo tempo sujeito-objeto³⁴⁸ que se compõe a *essência*. Um lógico que está posto e ao mesmo tempo se pondo e que a partir dele reconstruiremos a *lógica da alteridade*.

Nestes dois possíveis movimentos, o que se revela é que Hegel propõe que se apreenda a essência naquilo que ela tem de fundamental; a de ser movimento, referência, relação, oposição que se dissolve nos opostos e oposição que se fundamenta na relação mesma que constitui a oposição.³⁴⁹ Ocorre que, se a primeira constatação acerca da

³⁴⁴ Pode-se seguramente afirmar que o movimento do *Ser* vai do positivo ao negativo [à essência], e o da *Essência* vai do negativo ao positivo [ao conceito], contudo tomado em si mesma a essência conduz do negativo ao negativo, da identidade ao abismar-se no fundamento.

³⁴⁵ E a mediação apenas se efetiva ao estágio do *Conceito*. Cf. *Enz*, § 193.

³⁴⁶ *WL*, v.6, p. 12.

³⁴⁷ Pensa-se aqui, por exemplo, em toda a seção *A essência como fundamento da existência* da *Enz*.

³⁴⁸ Pensa-se aqui, por exemplo, em toda a seção *A efetividade*.

³⁴⁹ Esta distinção em oposição que dissolve os opostos e oposição que se constitui pela permanência dos opostos e se fundamenta na relação que sustenta esta oposição, será ponto fundamental a ser desenvolvido, pois é nesta

possibilidade de leitura da *Essência* reside nesta dúplice via de acesso ao conhecimento, digamos, *essencial*, em ascendente e descendente, pode-se verificar uma segunda, que reside na tese da continuidade da lógica hegeliana mediante a *Doutrina da Essência*.

Pirmin Stekeler-Weithofer numa interpretação limitadamente semântica da *Lógica* hegeliana, afirma o escopo da *Lógica da Essência* nos seguintes termos:

O tema da *Lógica da Essência* é a análise lógica das determinações da reflexão que nós usamos, para pensar sobre um conteúdo já anteriormente dado, realçar algo enfaticamente nele ou para se defender contra supostos ou reais mal-entendidos, ou mesmo, somente como alternativa para o entendimento.³⁵⁰

Agemir Bavaresco em fidelidade ao propósito da *Ciência da Lógica* hegeliana, em sentido mais amplo que o de Stekeler-Weithofer, afirma que

A essência, como retorno a si, é um movimento negativo, um movimento dos momentos diferentes, de mediação consigo. Os momentos puros das determinações da reflexão são determinações refletidas em si.³⁵¹

Se o *Ser* era um sistema monolítico de determinações que tomadas e lidas *em si* constituíam uma quebra no fluxo do pensar lógico na medida em que no *Ser* a única leitura possível é a ascendente, pois, antes dele as determinações são extra-lingüísticas e o pensamento está desarticulado. Na *Essência*, ao contrário, o que *transitou* ou *passava* do *ser ao ser mesmo*, é meio entre o *Ser* e um universo novo de possibilidades não apenas lingüísticas, mas sintáticas, semânticas e pragmáticas. Dentro deste novo universo lógico a *essência* é meio entre o *ser* ao conceito e vice-versa, ao mesmo tempo em que é o meio de acesso ao *si mesmo* do pensamento e da própria *essência* que é seu objeto(-sujeito) reflexivo.

A *Essência* é esta mediação total, dos livros da lógica entre si, das *doutrinas* da *Lógica*, da própria mediação que se eleva a objeto-sujeito da reflexão pela nota de *ser* no seu primeiro momento; a pura reflexão, depois, por *aparecer* através da reflexão, para, em seguida; constituir as condições de possibilidade da *liberdade e de sua enunciação*. No âmbito lógico, pode-se dizer, a título aproximativo que a *essência* é a relação entre a *substância* e seus *acidentes*, ou em outros termos, *entre o ser e suas determinações*, porém, não do mesmo modo que ocorria na *doutrina do Ser*. No *Ser* as determinações eram exteriores

distinção que reside a diferença para Hegel entre os usos das expressões *Beziehung* [referência] e *Verhältnis* [relação].

³⁵⁰Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.191, „Thema der *Wesenlogik* ist die logische Analyse von Reflexionsbestimmungen, die wir gebrauchen, um über einen schon vorgelegten Inhalt nachzudenken, etwas an ihm emphatisch hervorzuheben oder gegen angeblich oder wirkliche Mißverständnisse oder auch nur alternative Verständnisse zu verteidigen“

³⁵¹Agemir Bavaresco. *O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana*, p.65.

ao próprio Ser e apenas transitavam entre si sobre um substrato, elas não lhe imprimiam *realidade*, pois eram predicados que não se relacionavam com o sujeito, apenas lhe aderiam e lhe eram destacados num movimento de passagem entre as determinações.

Contudo, para que sua enunciação se torne possível as puras determinações da reflexão: identidade, diferença e fundamento, devem ser articuladas para que no exercício mesmo de sua constituição e de seu uso desvelem o movimento da relação ao outro, da mediação.

O tríplice movimento da reflexão

Na *Ciência da Lógica*³⁵² Hegel afirma explicitamente que em primeiro lugar a essência se determina como reflexão pondo-se como o *ser* e que este seu refletir é seu conteúdo e verdade, e, por isto, sua realidade é uma estrutura lógica capaz de ser explicitável no real, pois é seu fundamento e existência. O primeiro capítulo da *Essência na Ciência da Lógica* hegeliana é a *aparência* [*Der Schein*], e esta é igual à reflexão. Hegel afirma que “A aparência é o mesmo que a reflexão”,³⁵³ momento no qual o primeiro capítulo conduz o Ser ao âmbito próprio da Essência, *o de ser reflexão nela mesma*.

A *WL* inicia o livro da Essência com um capítulo sobre a *Essência como reflexão nela mesma* para ressaltar que Hegel compreende todo movimento da essência como perpassado pela reflexão.³⁵⁴ Para Joonson Kim, a principal questão que anima toda a *Lógica* hegeliana repousa sobre a possibilidade de uma repleta autorreferência infinita do puro pensar. Enquanto determinação fundamental tanto da liberdade – o espírito - como das próprias estruturas lógicas do próprio puro pensar,³⁵⁵ a autorreferência condiciona a possibilidade de um discurso da *lógica* hegeliana em torno de uma teoria da subjetividade.

E é exatamente agora na *lógica da essência* com o desenvolvimento das *puras determinações da reflexão* que se colocarão os elementos que são os pressupostos de qualquer discurso sobre relações lógicas de constituição da subjetividade. Não se deve olvidar que o *ser*

³⁵² Hegel, *WL*, v.6, p. 16 e segs.

³⁵³ Hegel, *WL*, v.6, p. 23. „Der Schein ist dasselbe, was die Reflexion ist[...]”

³⁵⁴ Hegel, *WL*, II, p. 16: “Das Wesen ist *erstens Reflexion*. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetzsein, das zugleich Reflexion-in-sich ist; es sind”.

³⁵⁵ Joonson Kim, *Der Begriff der Freiheit bei Hegel*, 1996, p. 55, onde se lê: "Die leitende Frage der Hegelschen Logik ist, wie die *erfüllte unendliche Selbstbeziehung* des reinen Denkens möglich ist. [...] Die Selbstbeziehung ist für Hegel die Grundbestimmung der Freiheit sowohl des reinen Denkens als auch des Geistes".

e a essência constituem a exposição genética do conceito,³⁵⁶ e enquanto os momentos do seu vir-a-ser, o conceito primeiramente apresenta-se a estes como sua *identidade*.³⁵⁷

Esta característica do conceito de ser em sua imediatidade a *identidade* do ser e da essência reside no caráter relacional presente no movimento da reflexão como *identidade↔diferença↔fundamento*, o qual prefigura na *lógica hegeliana* aquele movimento que na *Crítica da Razão Pura* correspondia a unidade do *eu penso*. Disto, pode-se com alguma segurança afirmar que a identidade é a antecipação das estruturas reflexivas *daquele eu penso*, agora sob a dinâmica do conceito, mas vistas desde a perspectiva mediacional, relacionante e reflexiva. Hegel mesmo afirma na seção sobre *O Conceito em geral* na *Ciência da Lógica* que

Uma das opiniões mais profundas e corretas que se encontram na *Crítica da Razão Pura* é a que afirma que a *unidade* que constitui a *essência do conceito*, tem de ser reconhecida [*erkannt*] como a unidade *originariamente-sintética* da *apercepção*, como unidade do *eu penso* ou da consciência de si.³⁵⁸

Todavia, para a exata compreensão do papel da identidade e das posteriores determinações reflexivas que exibem o primeiro rol da estrutura relacional de uma lógica da alteridade, assim como dos demais níveis do vir-a-ser da essência é estritamente necessária a compreensão do movimento da reflexão no seu tríplice desdobrar como:

1. A reflexão ponente [*Die setzende Reflexion*]
2. A reflexão exterior [*Die äußere Reflexion*]
3. A reflexão determinada [*Die bestimmende Reflexion*]

A textualidade da *Ciência da Lógica* descreve este movimento nestes termos: “A essência é primeiramente Reflexão. A reflexão se determina; suas determinações são um ser-posto, que são simultaneamente reflexão-dentro-de-si.”³⁵⁹ A indiferença que demarcava o trânsito no ser das determinações é agora *Aufgehobene* pelo movimento do ser-mediado³⁶⁰ que se dá, pela reflexão, sua existência como relacionar-se. Postula-se que há uma homologia entre os níveis da reflexão tomadas em si mesma e todo o movimento da

³⁵⁶ Hegel, *WL II*, p.244. “Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des Begriffes aus”.

³⁵⁷ Hegel, *WL II*, p.244. “Sein und Wesen sind insofern die Momente seines Werdens; er aber ist ihre Grundlage und Wahrheit als die Identität [...]”

³⁵⁸ Hegel, *WL*, p.253. “Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffes ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des “Ich denke” oder des Selbstbewußtseins erkannt wird”.

³⁵⁹ Hegel, *WL*, v.6, p. 16 “Das Wesen ist erstens Reflexion. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetzsein, das zugleich Reflexion-in-sich ist; es sind”

³⁶⁰ Enz, § 116, p.238 (ed. br. p.230) “Das Anderssein ist hier nicht mehr das qualitative, die Bestimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetzsein, Vermitteltsein”.

essência em seu primeiro momento. Este espelhamento entre os modos da reflexão e as formas da aparência está posto³⁶¹ para que se possa alcançar com vigor àquele conceito de identidade que contém a diferença.³⁶²

Hegel apresenta na *Ciência da Lógica* de modo claro e conciso todo este movimento da aparência como o movimento que

Na esfera do Ser, origina-se o Ser enquanto imediato, de frente ao Não-ser igualmente como o imediato, e a sua verdade [de ambos] é o vir-a-ser. Na esfera da Essência encontra-se primeiro a Essência e o Inessencial, então a Essência para com a Aparência, e o Inessencial e a aparência como resíduos do Ser.³⁶³

E é este resíduo de *Ser* que o capítulo da Aparência denominado pelo substantivo alemão *Schein* que, em Hegel, designa a qualidade de algo que possui semelhança com outro³⁶⁴, deve suspender e alçar o movimento de constituição lógica a um estágio superior mediante a atividade reflexiva. A própria *WL* afirma que

A aparência é o mesmo que é a *reflexão*; porém ela é a reflexão enquanto o imediato; para a aparência que retornou em si, e que se alienou por meio desta sua imediatidade, nós temos a palavra de uma língua estrangeira, a *reflexão*.³⁶⁵

A reflexão pode ser preliminarmente delimitada enquanto movimento de duplicação interno e de determinação de seu Si como um ser-posto; posição imediata-mediada de algo frente a outro, ou melhor, um *ser que ao duplicar-se se põe* em face de outros. A essência é deste modo um duplicar-se e, assim, uma negação que expõe sua verdade como *determinação por duplicação* do interior [no] e do exterior, do fundamento [na] e da existência, movimento de abismar-se no fundamento de seu Si-mesmo.

³⁶¹ É de se notar que na economia da *Enz* inexistia a explicitação das formas da reflexão como antecedentes lógicos das puras determinações da reflexão e que apenas na *WL* Hegel utilize este recurso autoexplicativo.

³⁶² *Enz*, § 115, Zusatz, p.237 (ed. br. p.229) “Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Sein hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit, und somit das Sein als Idealität. - Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird” e mesmo na *WL*, p. 37, quando Hegel afirma que “Se tudo é idêntico consigo, assim nada é diverso, nada está em oposição e não tem fundamento” [... Wenn alles *identisch* mit sich ist, so ist es nicht *verschieden*, nicht *entgegengesetzt*, hat keinen *Grund*.]. Ademais deve-se alertar que nesta passagem o uso de *Grund* exprime mais que *fundamento*, quase um princípio da razão suficiente.

³⁶³ Hegel, *WL*, v.6, p. 22: “In der Sphäre des Seins *entsteht* dem Sein als *unmittelbarem* das Nichtsein gleichfalls als *unmittelbares* gegenüber, und ihre Wahrheit ist das Werden. In der Sphäre des Wesens findet sich zuerst das Wesen und das Unwesentliche, dann das Wesen und der Schein gegenüber, - das Unwesentliche und der Schein als Reste des Seins”.

³⁶⁴ Numa alusão à semelhança ainda existente a este estágio, pré-reflexivo, entre o Ser e a Essência, entre o que é e o que apenas possuía a aparência de *ser*.

³⁶⁵ Hegel, *WL*, v.6, p. 23: “Der Schein ist dasselbe, was die *Reflexion* ist; aber er ist die Reflexion als *unmittelbare*; für den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein haben wir das Wort der fremden Sprache, die *Reflexion*”.

As condições de compreensão e inteligibilidade deste movimento são colocadas por Hegel no movimento tríplice de autoconstituição da reflexão, ou, nas palavras do próprio filósofo Suábo “A essência neste seu automovimento é a reflexão.”³⁶⁶ Pois, é com o entendimento do papel e da atividade dos três modos de expressão da reflexão que se faz compreensível o desdobramento reflexivo, essencial, imediato do Ser enquanto *ser-aí imediato* (a diferença entre o essencial e o inessencial³⁶⁷), como *ser-aí mediado* (a aparência) e como movimento do *Ser em-si e para-si* em face de outro ser *em-si e para-si* como retorno ao fundamento numa determinada relação.³⁶⁸

A reflexão é a culminância do primeiro capítulo da Lógica da Essência na *WL*, intitulado a *Essência como reflexão nela mesma*. E seu percurso conduz do *essencial-inessencial* à *aparência* e desta à reflexão, e tem por objetivo constituir uma relação que não seja marcada pela exterioridade.

O movimento da reflexão se desenvolve em três acepções: ponente, exterior e determinante, e almeja demonstrar mutuamente o movimento interno da *essência* enquanto *todo*, atividade da reflexão, e enquanto *parte*, a atividade da reflexão específica *v.g. a ponente* ou a *exterior*. Neste movimento, a essência por via da atividade da reflexão se demonstrará como relação que se mostra em seu outro e que lhe é ao mesmo tempo independente.³⁶⁹

O movimento da reflexão agora desdobra-se em três momentos, os quais, não por caso possuem uma semelhança com as *essencialidades* ou as puras determinações da reflexão (identidade, diferença e fundamento).

A economia do presente trabalho, de agora em diante, demonstrará como a *reflexão que se põe* constituirá a base daquele que será o movimento de afirmação da *identidade*, para em seguida, a *reflexão exterior* cindir o movimento de autoposição das determinações *ponentes* instituindo a *diferença* que preserva em si a identidade, e em sequência como numa síntese entre o *eu* e o *não-eu*, emergir a *reflexão determinante* como o fundamento do movimento reflexivo e verdade da relação ao outro como uma referência a si-mesmo.

³⁶⁶ Hegel, *WL*, v.6, p. 22 “Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die *Reflexion*”.

³⁶⁷ Importa advertir que aqui o *ser-aí* não é a *essência*, mas apenas possui a propriedade de ser o *essencial* em oposição a outro *ser-aí* que possui a propriedade negativa de ser privado de essencialidade.

³⁶⁸ Hegel, *WL*, II, p. 17, é bastante claro quanto este movimento ao afirmar: Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des *Daseins* zurückfallen lassen, indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seiendes und damit nur als *Anderes* bestimmt ist gegen das Sein. Die Sphäre des *Daseins* ist damit zugrunde gelegt, und daß das, was das Sein in diesem *Dasein* ist, Anundfürsichsein ist, ist eine weitere, dem *Dasein* selbst äußerliche Bestimmung, so wie umgekehrt das Wesen wohl das Anundfürsichsein ist, aber nur gegen *Anderes*, in *bestimmter* Rücksicht.

³⁶⁹ Cf. Diogo Ferrer, *Lógica e realidade em Hegel*. p. 209

A reflexão ponente [*Die setzende Reflexion*]

Hegel na *WL* afirma que a *reflexão ponente* é animada por uma “[...] negatividade que se refere a si mesma e é também o negar-se nela mesma”.³⁷⁰ Esta atividade de ser a reflexão que *põe*, consiste justamente no movimento do pensar que sobre a base do *ser* afirma determinações ou notas, *predicados*. Tais determinações *postas* se revelarão no curso da atividade reflexiva como determinações pressupostas e como condição íntima da própria atividade reflexiva. Esta atividade de *pôr* elementos que permitem a relação do ser com sua verdade, a essência, revela-se como uma pressuposição de algo sob o ser, um pressupor que é ao mesmo tempo um *pôr*.³⁷¹

Esta atividade de negar o *ser* para determinar o outro posto dentro de si mesmo como o seu verdadeiro enquanto *essência designa* o movimento da negatividade referida a si mesma, a qual se divide num negar a si (seu ser pressuposto) e num não negar a si (a atividade de *pôr* da reflexão). Em vista deste jogo dialético, Hegel afirma que a reflexão ponente “Portanto, consiste nisso, em ser *ela mesma* e não ser *ela mesma*, a saber, ser em uma *unidade*”.³⁷²

A reflexão ponente é o movimento de duplicação relacional que permite a afirmação imediata dos conteúdos essenciais em face de outros conteúdos inessenciais. Ocorre que esta atividade da reflexão é o movimento que vai do *ser*, o indiferente, em face ao outro, à essência em sua primeira atividade relacional, a de *pôr*. Este ser-posto [*Gesetzsein*] que constitui a atividade da reflexão ponente conduz a suspensão do outro, numa quase eliminação do *ser* em face de seu *ser-posto*.³⁷³ Neste momento em que coincide o *pressuposto* – o ser – com a atividade de *pôr* da essência – o *ser-posto*, a reflexão ponente atinge seu clímax suspendendo toda a imediação e instaurando efetivamente o *reino da essência*.³⁷⁴

³⁷⁰ Hegel, *WL*, v.6, p. 24. “Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negieren ihrer selbst”.

³⁷¹ Christian Iber em importante obra intitulada *Metaphysik absoluter Relationalität* - Eine Studie zu den beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenlogik. Berlin/New York: Walter Gryter, 1990, p. 149, afirma que “Sob o título ‘pôr’ Hegel tematiza o específico modo de determinação da Essência. Na lógica do ser o processo de determinação categorial parece ser uma alteração das determinações ontológicas nelas mesmas, uma alteração, e ela se guarda independente do processo de reflexão nela mesma”. No original: “Unter dem Titel ‘Setzen’ thematisiert Hegel die spezifische Bestimmungsweise des Wesens. In der Seinslogik scheint der kategoriale Bestimmungsprozeß eine Veränderung der ontologischen Bestimmungen selbst zu sein, eine Veränderung, die sich unabhängig vom Reflexionsprozeß wie von selbst einstellt.”

³⁷² Hegel, *WL*, v.6, p. 24 “Sie besteht also darin, sie *selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein”.

³⁷³ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, 1990, p. 148, Nos diz que “O conceito ‘ser-posto’ ou ‘ser-refletido’ são normalmente contra-conceitos ao conceito de imediatidade”, exatamente para ressaltar esta *Aufhebung* que ocorre do *Ser* à *Essência*, via reflexão. No original: “Die Begriffe ‘Gesetzsein’ oder ‘Reflektiertsein’ sind normalerweise Gegenbegriffe zum Begriff der Unmittelbarkeit” (p.148)

³⁷⁴ Hegel, *WL*, v.6, p. 25 “Die Reflexion ist als Aufheben des Negativen Aufheben *ihres Anderen*, der Unmittelbarkeit”.

O movimento de *pôr* da reflexão constitui uma atividade que funde o ser e a essência numa única unidade: a reflexão ponente. Esta imediatidade da reflexão que aglutinou em si o *todo* – o ser – num aspecto apenas do movimento de outra totalidade - a essência -, vista desde a atividade de *pôr* da reflexão é que permite a prefiguração da *reflexão ponente* como o *eu que se põe* ou com os posteriores encaminhamentos da reflexão enquanto *identidade*.

Ademais, este movimento da essência em sua atividade de *pôr-se* como o *ser-posto*, aqui a ênfase recaindo mais no *ser* que na atividade de *pôr* da reflexão, permite uma outra configuração da atividade ponente, como sendo aquela hábil à explicitar a dicotomia na reflexão entre o *essencial*, o *ser-posto*, e o *inessencial*, ou, *ser tomado em si mesmo*. Portanto, a atividade ponente da reflexão enquanto é a sua atividade imediata, constitui-se como o percurso de formação do *posto* como um *pressuposto*, do eu como a pura atividade de ampliar-se no mundo. Por isto, Hegel nos diz na *WL* que “Nisto consiste o *ser-posto*, a pura imediatidade apenas enquanto *determinidade* ou enquanto refletir-se”.³⁷⁵

A reflexão exterior [*äußere Reflexion*]

“Assim a reflexão é *determinada*; ela é *reflexão exterior* porquanto segundo esta determinidade *tem* uma pressuposição e começa desde o imediato como seu outro”.³⁷⁶ Enquanto a essência aglutinou *em si* o *ser* e a sua primeira determinação reflexiva, sua *posição*, seu caráter de ser *ser-posto*, a essência era a mera atividade de afirmar-se. Esta negatividade imediata da essência, constitutiva do essencial em face de um inessencial, ao retornar sobre o movimento de pressuposição que lhe é constitutivo descobre sua verdade como exterior à própria atividade da reflexão.

Esta prerrogativa de ser *exterior* na atividade reflexiva da essência insinua que o movimento de mediação sai da imediatidade de uma unidade relacionante a uma diversidade de *entes reflexionantes*. Este caráter de constituir mutuamente o *si* e o *outro* desde o si, compreende para Hegel o caráter *real*³⁷⁷ [*reale*] da reflexão exterior, a qual em suas palavras tem um duplice aspecto,

³⁷⁵ Hegel, *WL*, v.6, p. 25 “Dies ist das *Gesetzsein*, die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich reflektierend”.

³⁷⁶ Hegel, *WL*, v.6, p. 27, “So ist die Reflexion *bestimmt*; sie ist, indem sie nach dieser Bestimmtheit eine Voraussetzung *hat* und von dem Unmittelbaren als ihrem Anderen anfängt, *äußere Reflexion*”.

³⁷⁷ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 171, nos pontua sobre a *nota* de a reflexão a este momento ser *exterior e real*, afirmando que: “A reflexão exterior é exterior e real, porque o ser-posto do negativo não está neste modo da reflexão suprasumido, mas é um outro, é e permanece sendo um substrato para a reflexão.” No original: “Die *äußere Reflexion* ist äußerlich und real, weil das *Gesetzsein* des Negativen nicht in deiser Weise aufgehoben ist, sondern ein Anderes, ein seiendes Substrat für die Reflexion, ist und bleibt”.

Ela nesta determinação tem um duplice aspecto, uma vez como o pressuposto, ou a reflexão em si, que é o imediato. A outra vez é a reflexão que se refere a si como negativa; refere-se a si como aquele seu não-ser.³⁷⁸

Esta partição na atividade reflexiva entre o *pôr* e a imediatidade que lhe é circundante, impulsiona a dinâmica reflexiva a suprasumir todos os *pôr* dos momentos da reflexão ponente como imediatos e deste modo, exteriores.³⁷⁹ Sobre este momento da reflexão, a *Hegel-Forschung* se posiciona no sentido quase uníssono de que a atividade reflexiva inaugura a possibilidade real do discurso sobre o outro na medida em que o pressuposto refletido – o *ser-posto* – agora possui no círculo da reflexão um outro (*pré*)*ssuposto* que lhe é exterior e é simultaneamente *ser-posto*.

Diego Ferrer, assim se pronuncia sobre este momento do discurso lógico: “Com a denominada reflexão ‘exterior’ reconstitui-se um ‘outro’ relativamente à essência, que se põe exterior a ela”.³⁸⁰ Este movimento da reflexão estrutura o outro enquanto atividade inerente ao próprio fluxo do pensar que se determina reflexivamente

E Christian Iber ressalta o papel fundamental da *reflexão exterior* na economia da *lógica da essência* afirmando que

Na unidade sistemática entre a reflexão ponente, exterior e determinada tem a reflexão exterior em geral o significado do movimento lógico na *Ciência da Lógica*. Ela é um momento necessário da lógica da reflexão, porque ela é atingida através da reflexão das determinações.³⁸¹

Esta cisão característica da reflexão exterior entre, de um lado, o *eu* reflexivo e um *outro eu* que também reflete, mas que lhe é diferente, é demarcada por Hegel na *WL* ao comparar a *reflexão exterior* ao silogismo formalmente considerado, no qual há dois extremos, as premissas, as quais uma corresponde ao imediato e a outra à negação referida a mediação³⁸².

³⁷⁸ Hegel, *WL*, II, p. 27 “Sie ist in dieser Bestimmung verdoppelt, das eine Mal als das Vorausgesetzte oder die Reflexion-in-sich, die das Unmittelbare ist. Das andere Mal ist sie die als negativ sich auf sich beziehende Reflexion; sie bezieht sich auf sich als auf jenes ihr Nichtsein”.

³⁷⁹ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 190, afirma de modo semelhante que “Die äußere Reflexion ist in ihrem Setzen das Aufheben dieses ihres Setzens, denn sie setzt das Unmittelbare voraus.

³⁸⁰ Diogo Ferrer. *Lógica e realidade em Hegel*. p. 233.

³⁸¹ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 168-169, “In der systematischen Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion hat die äußerer Reflexion generelle Bedeutung für die logische Bewegung in der *Wissenschaft der Logik*. Sie ist ein notwendiges Moment der logischen Reflexion, weil sie es ist, durch die die Reflexion zur Bestimmtheit gelangt”.

³⁸² Hegel, *WL*, v.6, p. 28. “Diese äußere Reflexion ist der Schluß, in welchem die beiden Extreme, das Unmittelbare und die Reflexion-in-sich, sind; die Mitte desselben ist die Beziehung beider, das bestimmte Unmittelbare, so daß der eine Teil derselben, die Unmittelbarkeit, nur dem einen Extreme, die andere, die Bestimmtheit oder Negation, nur dem anderen Extreme zukommt”.

A Reflexão determinante [*Die bestimmende Reflexion*]

A determinação reflexiva ao contrário das determinações do *Ser*, contaminadas pela indiferença entre o *Ser* e seu *Outro*, possuem a referência ao seu *ser-outro* nelas mesmas.³⁸³ E, é esta nota marcante da reflexão que lhe é determinante que motivou a *Hegel-Forschung* a afirmá-las como um *sistema de reflexões determinantes enquanto absolutos relacionais*.³⁸⁴

Esta novidade de a *reflexão determinante* se constituir como a base da possibilidade de um discurso relacional que não se limita apenas aos entes lógicos, mas que também contribui a constituição de uma semântica da *relação* é o desenvolvimento de crítica e desconstrução na lógica da essência dos modos de reflexão filosófica que lhe são historicamente anteriores, v.g. metafísica dogmática e filosofia transcendental. Christian Iber aponta com bastante percuciência que

O programa de exposição da lógica das determinações reflexivas – como movimento da reflexão em geral na lógica da essência – expõe-se por isso essencialmente como crítica da aparência ontológica da imediatidade das determinações do pensar em todas as suas formas de fenomenalização da tradicional metafísica e da nova filosofia transcendental.³⁸⁵

E o estatuto lógico que possibilita tanto a dissolução metafísica das categorias da tradição, quanto o desenvolvimento deste relacionar-se consigo relacionando-se com um outro de si mesmo são as estruturas motoras da reflexão, as quais posteriormente se explicitarão como *identidade, diferença e fundamento*. Contudo, nem a atividade de *pôr* nem a instituição de um campo categorial constitutivo de uma circularidade reflexiva exterior à própria reflexão se colocaram como fundamento eficiente para unificar o *eu e o outro* da reflexão, a *essência* e seu *aparecer*. Disto resulta a necessidade de tematizar o elemento determinante da reflexão.

Hegel na *WL* nos diz que “A reflexão determinante é em geral a unidade da reflexão *ponente* e da reflexão *exterior*”.³⁸⁶ Peter Rohs em clássico estudo sobre a *Lógica da Essência*, intitulado *Form und Grund*, coloca-se no mesmo sentido, ao aqui exposto, ao assinalar que “Se Hegel agora apresenta a *reflexão determinada* como a unidade da reflexão *ponente* e da

³⁸³ Hegel, *WL*, v.6, p. 33. “[...] so ist die Reflexionsbestimmtheit *die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst*”.

³⁸⁴ Esta feliz expressão consta em Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 211.

³⁸⁵ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 218. “Das Programm der Darstellung der Logik der Reflexionsbestimmungen – wie der Reflexionsbewegung in der Wesenslogik überhaupt – stellt sich daher wesentlich als Kritik des ontologischen Scheins der Unmittelbarkeit der Denkbestimmungen in all seinen Erscheinungsformen in der traditionellen Metaphysik und neueren Transzendentalphilosophie dar.”

³⁸⁶ Hegel, *WL*, II, p. 31. “Die bestimmende Reflexion ist überhaupt die Einheit der *setzenden* und *äußeren* Reflexion”.

reflexão exterior, então ele quer dar a revelar esta reflexão exterior completamente em seu direito”³⁸⁷.

E o direito da reflexão exterior é o de exatamente colocar as condições de possibilidade de uma reflexão não solipsista, aberta à exterioridade de outros entes reflexivos. Mas, não obstante este aspecto importantíssimo posto pela atividade exteriorizante do segundo momento da reflexão, é apenas quando a unidade do movimento interno e do externo se estrutura, que a reflexão pode vencer a tensão entre o *ser-que-se-põe* e o *ser-que-se-lhe-opõe*, e esta unidade é chamada por Hegel da *reflexão determinada*.

A reflexão determinada é o movimento reflexivo de relação e autodeterminação numa unidade plena, onde o *ser-que-se-põe* e o *ser-que-se-lhe-opõe* são mutuamente relacionais, não indiferentes. A reflexão determinada institui uma negatividade que sendo referida a si mesma, é ao mesmo tempo referida ao exterior de seu Si, e, é esta unidade entre o em-si e o para-si da reflexão, do eu que põe e do eu que é posto que o movimento da reflexão atinge um conceito de identidade, o qual, preservando a diferença é fundamento de si mesmo.

Esta unidade entre o *ser-posto* como o ser-outro determinado numa relação consigo mesma é, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que o relacionamento e o relacionado são diversos apenas em aparência, pois em verdade enquanto dúplice movimento da reflexão que se nega a si mesma, é a negação negada o movimento ainda não concreto – imediato – de constituição interna da alteridade.

Dentro deste tríplice movimento da reflexão: ponente, exterior e determinante, todo o primeiro capítulo da Essência da *Ciência da Lógica* hegeliana consumou a passagem da *lógica da transitividade*, movimento peculiar ao estágio do Ser e delimitou os contornos da segunda figura lógica do reconhecimento, à *lógica da alteridade* como um movimento de internalização da relação ao outro.³⁸⁸

Pode-se num esforço de síntese afirmar que na *reflexão ponente* a atividade reflexiva põe um relativo no qual tudo esta meramente posto, oferecendo um ponto de partida no *dado da reflexão* para a própria atividade reflexiva. A atividade ponente encontra na própria hipóstase da reflexão seu núcleo de força. A reflexão exterior parte do que está *posto* e deste ponto de partida indaga acerca das diversas e distintas determinações do *posto* num

³⁸⁷ Peter Rohs, *Form und Grund*.1969, p. 68. “Wenn Hegel nun die „bestimmende Reflexion” als die Einheit der setzenden und der äußeren reflexion darstellt, so will er offenbar dieser äußeren Reflexion durchaus ihr Recht geben”.

³⁸⁸ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 149, Afirma que “O movimento translúcido da essência é em geral a transformação em si da ‘alteridade internalizada’[...] No entanto está a alteridade implícita neste retorno”. No original: “Die scheinende Bewegung des Wesen ist ja überhaupt die in sich umgewendete, ‘internalisierte Andersheit’[...] Dennoch ist Andersheit in dieser Rückkehr impliziert”. (p.149)

movimento externo do posto refletido em face da atividade que dele reflete. A reflexão neste momento se indaga acerca das determinações que se lhe opõe como se estas fossem extraídas de um movimento externo ao próprio movimento da reflexão. Na reflexão determinante a interioridade e a exterioridade da atividade reflexiva se encontram num movimento unitário que conduzirá a sua identidade.

Este movimento tríduo da reflexão consoma o Ser em face de seu Outro, a *Essência* pela consideração imanente à *Aparência*, agora tomada como todo o primeiro capítulo da lógica da essência, de que esta não guarda nenhuma imediatez indiferente em face de suas determinações. Uma outra consideração importante sobre este movimento reflexivo interno ao capítulo da *Aparência* é que ela estrutura as condições internas do movimento de relacionar-se das puras determinações da reflexão (identidade, diferença e fundamento) como doravante mencionado e abre as sendas para a compreensão das rodadas das relações absolutas.

Esta passagem na essência das rodadas da reflexão enquanto movimento de delimitação e superação da *Aparência* em direção às *essencialidades*, desenvolve não apenas o emergir da verdade da reflexão em meio à aparência da atividade reflexiva, mas consolida a internalização daquela estrutura da alteridade desenvolvida de modo basal pelo *pôr*, *exteriorizar e determinar*. Denis Rosenfield define a reflexão de modo translúcido como

A reflexão é precisamente o movimento que vai do nada ao nada, um movimento em que as pressuposições são posições resultantes de um ato-de-pôr que sempre deve ser reposto. O que quer dizer que a reflexão só é ativa, negativa e produtiva no seu processo de unificação consigo.³⁸⁹

Esta ampliação no discurso lógico da *Essência* que vai da *reflexão* na forma da *aparência* ao modo das *essencialidades da reflexão*, ou das *puras determinações da reflexão*, constitui a semantização do discurso acerca da *alteridade*. Onde antes havia apenas movimentos lógicos-reflexivos, agora pela internalização reflexiva do discurso sobre o lógico na lógica, *põe-se* as matrizes conceituais da dicção da relação ao outro como uma relação a si mesmo.

Esta passagem da reflexão às ‘puras determinações da reflexão’ é uma passagem da forma da determinação à própria determinação; das condições do discurso à própria materialização das condições da discursividade. Por isto Hegel na transição entre as formas da reflexão às puras determinações da reflexão, afirma:

Ela é *ser-posto*, negação, que, porém redobra-se em si em referência ao outro, e é negação igual a si mesma, a unidade de seu si-mesmo e de seu outro e apenas através deste é *essencialidade*. Ela é também ser-

³⁸⁹ Denis Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p.24.

posto, negação, mas enquanto reflexão-dentro-de-si é igualmente o ser-suprassumido deste ser-posto, infinita referência a si.³⁹⁰

As *essencialidades* instituem a semântica da alteridade ao descreverem os momentos que os entes relacionais descrevem em sua imediatidade reflexiva. E é esta semântica relacional que agora passaremos a reconstruir e a defender.

3.4. As essencialidades: os signos imediatos da alteridade

A efetividade enquanto terceiro e último capítulo da Essência, se colocará como a imediatidade do conceito, momento em que a essência manifestará que o *aparecer* das determinações reflexivas realiza o movimento que conduz do Ser ao Sujeito, ou Conceito. Este movimento em razão da riqueza dos temas e significações que se lhe é capaz de exprimir e toda a riqueza conceitual que lhe é própria, apenas se manifesta em sua plenitude se entendido no contexto de que o efetivo só o pode ser assim designado quando se deu a aparecer [*erscheinen*] e as formas do que aparece se determinaram.

Na Essência, ao momento da Efetividade [*Wirklichkeit*] suspende-se toda a oponibilidade entre o interno e externo. O *Pensar* – a interioridade – descobre-se como verdadeiro e efetivo exatamente por se dar numa existência exterior como reflexão que se nega,³⁹¹ por isto, Hegel afirmar que “[...] *A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo*”.³⁹²

Porém, esta exteriorização é o movimento de oposição entre a identidade e a diferença que se desdobrando relacionalmente descobre sua unidade no fundamento. Este movimento das puras determinações da reflexão estrutura o movimento de constituição da alteridade pela afirmação do outro como o diferente, o qual, no seu desdobrar delimita o movimento relacional de posição das determinações da alteridade em seu segundo nível como: identidade, diferença e fundamento ou contradição.

Na continuação do desenvolvimento do argumento que se apresentará *infra*, importa destacar que não significa com isso que exista uma mera e simples identidade entre o interno e o externo ou entre a identidade e a diferença. Existe sim a identidade, porém, é condição

³⁹⁰ Hegel, *WL*, v.6, p. 34. “Sie ist *Gesetzsein*, Negation, welche aber die Beziehung auf Anderes in sich zurückbeugt, und Negation, die sich selbst gleich, die Einheit ihrer selbst und ihres Anderen und nur dadurch *Wesenheit* ist. Sie ist also *Gesetzsein*, Negation, aber als Reflexion-in-sich ist sie zugleich das Aufgehobensein dieses *Gesetzseins*, unendliche Beziehung auf sich”.

³⁹¹ É importante não descurar que a reflexão possui dois estágios, um das determinidades vazias ou abstratas [Die reinen Reflexionsbestimmungen] presente na *Enz* nos §§115-122 e na *WL*, primeira Seção, segundo capítulo, intitulado de *as Essencialidades*, e outra que provém da unidade imediata das puras reflexões do pensamento como a coisa, existência etc. Observe-se que esse ganho, esse pôr do conteúdo reflexivo em si mesmo, é delineado por Hegel, entre outras passagens, por exemplo na Existência, *Enz* § 123, ao afirmar que “und die Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene”(p.242 [p.252]).

³⁹² *Enz*, § 142 (p.278 [266])

eficiente que se preserve a exterioridade da existência e a unidade da diferença face à identidade como um outro. E este movimento da identidade e da diferença é a segunda instância da relação ao outro na essência.

Se a própria atividade da reflexão se demonstra como engendrando a alteridade, num nível ainda meramente referido, este segundo nível deverá ampliar os nexos para um estatuto propriamente relacional e para além da referência imediata. E, é condição necessária que este outro seja posto pela própria efetividade (outro de si mesmo) de modo que preservando-se a alteridade constitutiva se possa permitir a efetividade encontrar a identidade no seio do diverso,³⁹³ estruturando logicamente as condições de seu atuar livre.

O primeiro momento de estrutura negativa da referência a si desenvolvido pelos modos da negação, ainda constitui o movimento interno da relação e não a própria relação ao outro. O movimento do fenômeno, determinação reflexiva que aparece a Si [*Erscheinung*], se desenvolve mediante 2 modos ou grandes metaníveis. Um abstrato, onde aquilo que aparece não é possuidor de conteúdo reflexivo real,³⁹⁴ são apenas ainda *puras determinações*; e um segundo, no qual as determinações reflexivas possuem tanto forma como conteúdo, por isso, *efetivas*.

E são estes dois níveis da relação ao outro que se passará a desenvolver, um primeiro que consistirá numa *semântica da alteridade*, consistente nas relações de identidade, diferença e fundamento e um segundo, no qual, semântica e pragmática se darão a efetividade e que se demarcarão por desenvolver a relação absoluta como o motor da liberdade nas relações de alteridade. Será na apresentação da dinâmica operante entre as determinações reflexivas, não mais sob a modalidade de categorias, da identidade, diferença e fundamento (contradição) que a dicção ao outro se estruturará.

Sendo a efetividade a unidade imediata da essência e da existência, temos que compreender qual essência Hegel nos está falando e qual existência. O movimento de desdobramento das puras formas de reflexão encontra na Contradição ou Fundamento sua verdade, enquanto unidade da reflexão-sobre-si (identidade) e da reflexão-sobre-um-outro (diferença), e o ser que proveio [*Hervorgegangensein*] do fundamento é a existência lógica que agora se desenvolverá.

³⁹³ Ressalta lembrar, que de modo algum pode-se falar em *mesmidade*, porém sim de *alteridade*, do grego *heterós*, que translitera-se no latim *alter* e traduz-se no português “outro”, falar em *mesmidade* aqui seria confundir o trabalho do conceito, neste momento predominantemente metafísico e ontológico, com determinações psicológicas, mentalistas, ônticas entre outras.

³⁹⁴ Sobre essa abstração e carência de determinidades de conteúdo, veja-se o que diz Hegel sobre o fundamento, a unidade da identidade e da diferença, na Enz § 122: “Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, noch ist er Zweck, daher ist er nicht tätig noch hervorbringend; sondern eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor”. (Enz § 122, p.242 [B.8 - p.251-252])

Uma estruturação semântica da alteridade.

Antes da transição e tematização da alteridade referencial é imperiosa a compreensão metodológica do papel das formas puras de determinação da reflexão como condições do dizer o outro. Pois, será no jogo dialético da efetividade que tais formas se dotarão verdadeiramente de conteúdo, de modo que o que pretende-se demonstrar nesta seção é como uma semântica da alteridade se fará aparecer a partir da tematização da *identidade, diferença e fundamento* enquanto o núcleo imediato da liberdade a vir-a-ser operante na alteridade.

Andreas Arndt nos afirma que “*As determinações da reflexão estão como em si refletidas sobre a lei da contradição*”,³⁹⁵ tal característica deriva exatamente de que o aparecer das determinidades concretas, como a existência, induz que o movimento reflexivo obtém suas determinidades de um outro face a exterioridade que é própria ao aparecer e não de si mesmo. Contudo, é exatamente este aparente relacionar-se contraditório que consiste num duplo *flectir-se*, ou, neste duplicar-se da forma para dotar-se de conteúdo que para alguns autores se põe verdadeiramente a matriz conceitual da ética hegeliana,³⁹⁶ daí a importância da compreensão das determinações reflexivas puras enquanto uma prefiguração semântica da alteridade.

Toda a lógica da essência é a explicitação acerca da natureza última e fundamental da própria realidade humana na medida em que a liberdade ao se exteriorizar apresenta no curso mesmo de sua exteriorização as condições de efetivação e apreensão das condições de sua compreensão. A tematização das determinações puras da essência é este espaço, por excelência, de tematização ainda não totalmente mediada da relação ao outro, enquanto primeiro nível da alteridade.

A identidade, a diferença e o fundamento, são os níveis primeiros, e por isto, semânticos, do movimento de constituição da relação de alteridade. Este movimento não é ainda a manifestação da alteridade em sentido pleno e relacional, a qual apenas se fará possível quando da análise da relação absoluta, mas já é a demonstração primeira da referência ao outro como a dimensão por excelência do vir-a-ser da subjetividade.

³⁹⁵ Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, p.196, “Die Reflexionsbestimmungen stehen als in sich reflektierte unter dem Gesetz des Widerspruchs”.

³⁹⁶ Veja-se em, Dieter Henrich, p. 159, onde o autor afirma que na reflexão da efetividade está posta a base da ética hegeliana. “Und man muß in dieser Theorie, welche die Grundlage dessen ausmacht, was Hegels >Ethik< heißen kann, mehr sehen als den listigen Einfall einer hybriden Metaphysik”.

Neste nível de constituição semântica da relação ao outro, *aquilo que funda* a relação de alteridade está determinado³⁹⁷ e seu movimento de constituição dá-se mediante três estágios, os quais são: a identidade, a diferença e o fundamento ou contradição. A estruturação e a compreensão deste metanível da alteridade desde uma concepção semântica implica assumir que a apreciação do movimento de delimitação da alteridade dá-se primordialmente pelo recurso à forma de enunciados proposicionais hábeis a colocação das condições discursivas da enunciação da própria relação.

A dinâmica deste movimento de estruturação, numa perspectiva esquemática pode ser resumida, desde a relação de configuração enquanto relação simples, *a identidade*, como uma determinação própria ou autêntica, *a diferença*, e como a relação do simples face ao autêntico, o *fundamento*. O fenômeno é o mundo exterior posto pelo movimento da essência sobre si. A essência neste estágio apenas sabe o mundo posto por si como uma totalidade fora-um-do-outro. O conjunto das determinações reflexivas postas como totalidade em contradição, representa as formas do aparecer do fenômeno dissociadas da matéria fenomenal (v.g. a identidade [*identität*], a diferença [*der Unterschied*], o fundamento [*der Grund*]) e a, a existência [*die Existenz*], a coisa [*das Ding*] etc).

Ao descobrir que a forma da essência, as puras determinidades da reflexão, no seu processo autorreferencial põem-se como conteúdo de si mesmo, o fenômeno sai de seu mero aparecer e é fundamento de si mesmo. E neste relacionar-se que deve ser do todo e das partes, seu conteúdo é a totalidade de seus atributos – o todo – e a forma, são as partes enquanto determinações reflexivas.

A grande dificuldade dessa passagem do movimento lógico reside em que tomando-se as formas em sua mediação a si e sem referência ao todo, estas aparecerão como o seu contrário, e é exatamente este movimento que não se deve fixar. A Essência é o processo de reflexão da essência como existente³⁹⁸, do latim *elevare-se para fora de si* (existir). O movimento do existente é a relatividade de buscar em um outro de si mesmo, entre outros existentes, as determinidades inicialmente a si carentes e posteriormente plenas de conteúdo.

A existência é a reflexividade da essência que se constitui de determinidades não apenas formais, mas também materiais. A existência suspende como forma o ser, e como conteúdo a própria essencialidade já desenvolvida [*reinen Reflexionsbestimmungen*]. Nesta

³⁹⁷ WL, v.6, p. 35. “Die Reflexion ist bestimmte Reflexion; somit ist das Wesen bestimmtes Wesen, oder es ist *Wesenheit*”. Esta determinação constitui *aquela* que será objeto e sujeito da relação frente a outros objetos-sujeitos.

³⁹⁸ Exsisto (existo): -is, er, stiti, (-istitum)1. elevar-se para fora de, elevar-se acima de, sair da terra, surgir, nascer, provir de; 2. Existir, aparecer, manifestar-se, mostrar-se. Apud, Dicionário Escolar Latino-Português, Org. Ernesto Faria, p. 379.

tensão entre a forma, ou, as determinações reflexivas afirmadas em sua *identidade* a si, e o conteúdo, enquanto totalidade das determinações reflexivas postas na mediação da substancialidade, *a diferença* -, o fundamento põe-se como Fenômeno que ao duplicar a forma, expõe-se a si como conteúdo posto, ou seja, relação.

Após a exposição breve das determinações que se farão reconstruir como primeiro nível interno à segunda figura lógica do reconhecimento, brevemente acima exposto, se passará ao desenvolvimento integral e minucioso da dinâmica lógica da presente figura.

3.5. O primeiro nível da lógica da alteridade: a alteridade referente

Esta seção objetiva desenvolver o primeiro nível do discurso acerca do outro, a alteridade, no seio da segunda figura lógica do reconhecimento através da tematização da conceitualidade desenvolvida no *Segundo capítulo* do livro da *Essência da Ciência da Lógica* de Hegel, intitulado *Da essencialidade ou das determinações da reflexão*.

A estrutura daquilo que objetiva-se demonstrar como uma lógica da alteridade, ou seja, uma lógica da relação ao outro necessita de um vocabulário mínimo que se lhe outorgue a compreensão dos jogos e nexos relacionais em questão. Esta seção buscará reconstruir a *semiologia* necessária à compreensão deste metanível previamente intitulado de *alteridade referencial*. Todo este subcapítulo desenvolverá as noções de: identidade, diferença e fundamento como noções de primeiro nível para qualquer discurso sobre a relação ao outro.

Dentro deste desenvolvimento dos signos da alteridade, busca-se demonstrar que a estruturação de um vocabulário mínimo da relação ao outro em *identidade, diferença e fundamento* são as condições de qualquer mediação, seja *referida* ou *relacionada*. Espera-se ainda, que o desenvolvimento do presente subcapítulo estabeleça tantos as condições de sua dicção como a própria base mínima daquilo que posteriormente se *demonstrará* como a própria relação de alteridade relacional.

Este movimento é interno à Essência e se elabora com três grandes chaves de leitura que são: o *pôr* (*Setzen*), o *posto* (*Gesetztes*) e o *ser-posto* (*Gesetzsein*), os quais também serão desenvolvidos como *modus operandi* de compreensão do jogo especulativo da alteridade. O movimento da essência é o percurso de busca daquilo que se encontra por baixo da superficialidade do dado e do imediato, a própria palavra essência em seu *sentido comum* já envia para o que é íntimo, a palavra e a rede que a partir dela se instaura.

Este movimento da essência também possui a nota de se ater ao ato da reflexão, Hegel mesmo afirma que a Essência é o reino da reflexão e que esta é por excelência o espaço da mediação. Logo se percebe que a Essência, em linhas gerais, desenvolve-se segundo o que

subjaz, o que é *mediado*, o que é *íntimo*, o que resulta do movimento da *reflexão*, o que é *negado*.³⁹⁹

A Essência do ponto de vista das *determinações reflexivas*

Hegel inicia o segundo capítulo do livro da *Lógica da Essência* apontando algumas características da *Essência* que são fundamentais para o movimento de delimitação da alteridade, neste nível ainda semântico, e que são: a) *retorno infinito em si*, b) *ser uma simplicidade negativa* e, por fim, sua nota de ser c) *mediação absoluta*. Nas palavras de Hegel a essência se apresenta como sendo:

A essência como retorno infinito em si não é simplicidade imediata, mas negativa; é um movimento por meio dos momentos distintos, mediação absoluta consigo.⁴⁰⁰

A essência é a imediatidade simples como imediatidade suprassumida. Sua negatividade é seu ser; ela é igual a si mesma em sua absoluta negatividade que através do seu ser-outro e da referência ao outro meramente em si mesmo, desapareceram na pura auto-igualdade consigo.⁴⁰¹

É extremamente relevante observar o uso das expressões por Hegel utilizadas neste momento das determinações da reflexão, pois elas indicam em algum sentido a noção de *completude*. Infinito, simplicidade e absoluto são estas as expressões que compõem o cotejo de informações acerca das determinações da reflexão e dotam-na deste acabamento. Tal noção de acabamento em verdade não indica um fechamento lógico ou mesmo epistemológico. Mas, porque Hegel utilizou expressões com forte teor de completude?

Hegel no movimento reflexivo assume que a atividade da *reflexão* enquanto movimento de relacionar significados à signos e destes a outros signos e significados, dá-se sempre numa rede conceitual ampla e quiça total. A estruturação desta rede deve sempre assumir o postulado holístico de sua constituição. Dominar o uso semântico de alguns conceitos já habilita a dominar a rede em sua totalidade, em sentido total, mesmo que não se dominem *todos* os conceitos. É este o sentido de completude que Hegel assinala.

Não há movimento reflexivo fora desta ideia de completude e totalidade, em síntese: refletir é sempre movimentar toda a teia reflexiva e nunca um enunciado ou juízo isolado, daí o uso de expressões com pretensão de completude.

³⁹⁹ O movimento da reflexão é o vir-a-ser da antítese do que é imediatamente *visado* pela reflexão, e esta é uma das notas da negatividade, ser a mediação da mediação.

⁴⁰⁰ *WL*, v.6, p. 34-35. „Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondern negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich”.

⁴⁰¹ *WL*, v.6, p. 37-38. „Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit. Seine Negativität ist sein Sein; es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist”.

O Eterno retorno [*unendliche Rückkehr*]

Afirmar que a Essência é o retorno infinito implica reconhecer que algo que se relaciona com outrem sempre também se relaciona consigo próprio enquanto referente da relação e com a totalidade da rede conceitual na medida em que a relação se dá sob esta rede. Este retorno, este voltar-se a si, é infinito porque ele se autopressupõe independentemente da tematização desta totalidade. Tal determinação da reflexão reside na específica distinção que se utilizará nesta seção das *determinações reflexivas* entre *referência* [*Beziehung*] e *relação* [*Verhältnis*], e que será bastante explorada em todo o desenvolvimento deste subcapítulo.

Hegel no movimento mesmo de explicitação das determinações reflexivas não utiliza a expressão *relação* [*Verhältnis*], mas sempre a expressão *referência* [*Beziehung*]. Tal uso não se deve por um manejo equívoco das palavras, há um claro campo semântico para cada expressão, campos e espaços lógicos claramente discerníveis. O uso do campo destas expressões que denotam algum tipo de mediação está estreitamente conectado com o grupo expressivo: *retorno infinito*. Enquanto a atividade reflexiva se concebe enquanto algo reflexivamente ao referir-se a si ou a um outro de si. Tal jogo da referência pode dar-se como uma atividade externa ao sujeito, a *referência*, ou enquanto unidade reflexiva que reconhece que todo o externo é o interno que proveio do movimento reflexivo, por isto relacional.⁴⁰²

Logo, este *retorno infinito*, assumido a palavra *retorno* como o alvo almejado, indica o primeiro indício que a Essência neste momento das *determinações reflexivas* deve delimitar-se a este primeiro nível da relação que é a referência como condição da relação mesma. E assumido nestes termos, têm-se que a essência é este inquieto movimento de mediação com o que lhe é externo para demonstrá-lo como já sendo interno.

A essência enquanto uma simplicidade negativa [*negative Einfachheit*]

Simples é toda a determinação que não é composta, que se constitui de *per si*. Enquanto simplicidade negativa a essência possui o impulso a ir a partir de si mesmo a seu outro. O estatuto da simplicidade que possui a identidade implica asserir que a extensão da identidade é plena, pois não sendo composta é a identidade não-limitada.

A reflexão é um desassossegado e inquieto mutuamento de determinações e a Essência nutre-se deste agonismo do movimento conceitual, onde cada *essente* o é na medida em que

⁴⁰² Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* não dá margem a dúvidas acerca desta distinção entre relação [*Verhältnis*] e referência [*Beziehung*], ao afirmar na Anotação do § 135 que [...] *Verhältnis* ist die **Einheit** der *Beziehung auf sich* und der *Beziehung auf Anderes* (a relação é a unidade da referência a si e da referência ao outro).

não é o *outro-essente*, num círculo de afirmações e privações. Dito em termos Espinozistas *toda determinação é uma negação*, ou seja, *a é* na exata medida em que não é *não-a*. A atividade de posição de uma determinação se dá pelo mesmo modo em que no seio mesmo do espaço lógico sua negação se processa.

Dito em outros termos, a *negatividade* ou a *negação*,⁴⁰³ em sentido forte é o movimento de inerência de uma determinação a um *algo*, uma determinação reciprocamente afirmativa e negativa. Esta aparente contradição da negação, a de ser a negação da negação, ou a afirmação que contém em si a negatividade, é suprassumida pelo caráter simples da ação negativa. Este *estado simples* significa que a negação na Lógica da Essência é privada de conteúdo, pois todo o seu conteúdo é pura forma.

Na Lógica da Essência ao momento das determinações reflexivas a negação é simples, ou, se diz simples por ser privada de um conteúdo determinado, todo o espaço lógico da essência ao momento das determinações reflexivas determina-se no movimento formal das leis do pensamento, v.g. princípio da identidade, lei da não contradição, do 3º excluído, as quais são universalíssimas.

A mediação absoluta [*absolute Vermittlung*]

Os momentos do retorno infinito e da simplicidade negativa indicam um movimento no seio da essência, um percurso da reflexão na constituição do círculo lógico de determinações mais gerais a partir dos quais todo o discurso reflexivo se estruturará. Neste movimento de retornar e de se negar, a essência enquanto retorno infinito não é algo dotado de simplicidade imediata, pois a privação de referências ou relações eram típicas do Ser e de sua estrutura hiperontológica. Ao contrário, no círculo da Essência a simplicidade é negativa, o que consiste dizer que esta negação é o motor do movimento por meio de distintos momentos através dos quais se intercambiam as determinações. A Essência é absoluta mediação.

Mas em que consiste este estatuto de *absoluto* afirmado a este momento da lógica da Essência? Num primeiro aproximar-se, diz-se absoluto a tudo que é privado de pressuposto. A atividade reflexiva funda-se apenas na reflexão e o espaço lógico de dar e pedir razões nutre-se apenas do próprio espaço das razões. Nada há no mundo que determine imediatamente a reflexão. Toda a relação do mundo e do dado empírico com a reflexão se faz mediada pela

⁴⁰³Enz § 119 Zusatz, Hegel diz que: **Negativo, O** [*das Negative*] = é a diferença enquanto tal, na determinação de não ser identidade, a diferença da diferença nela mesma.

própria reflexão. Por isso, a reflexão enquanto mediação do pensamento com o mundo é ao mesmo tempo o meio e o fim da reflexão, logo, mediação absoluta.

Pelo exposto, absoluto é o que não depende de nenhum outro, por oposição ao que é relativo. Em certo sentido, a expressão, *absoluto*, aproxima-se da expressão perfeição. Ainda é possível ampliar o espectro semântico de absoluto para contrapô-lo ao que é *sub conditione* e próximo daquilo que é *simpliciter*.⁴⁰⁴

Neste contexto, *mediação absoluta* implica que as determinações reflexivas possuem o *status* de serem o fundante-fundado e fundado-fundante. Esta reciprocidade de a reflexão ocupar a totalidade do espaço lógico permite-lhe ser a *mediação*: movimento de referência e relação ao outro como a si mesmo, de ser *absoluta*, por possuir apenas a si mesmo como fonte, base e determinação que se lhe permita afirmar ou negar algo de alguma determinação de pensamento ou coisa do mundo.

É a luz destas três determinações e do movimento que desde elas se institui que a semiologia da alteridade, objeto de desenvolvimento do presente subcapítulo, objetiva demonstrar como na *Ciência da Lógica* a Essência desenvolve as condições para a explicitação de uma lógica da alteridade na paradoxal afirmação da pura auto-igualdade consigo da Essência.

Desde estas noções basais que orientam a Essência no nível das *determinações reflexivas* ou das *puras determinações reflexivas*, quer se adote a terminologia da grande Lógica ou aquela da pequena Lógica se coloca um problema ainda de ordem terminológica e que é aquela das metacategorias⁴⁰⁵ do *pôr*, do *posto* e do *ser-posto*.

Explicitar estas metacategorias auxiliará na economia do movimento das referências em seus incessantes intercâmbios de determinação nos momentos da identidade, diferença e no retorno da diferença na identidade ao estágio do fundamento.

O *pôr* [*Setzen*] é o verbo que permite a Hegel indicar uma unidade de sentido significativo quando ocorre a mudança reflexiva de uma determinação do pensamento à outra. O *pôr* permite a inferência de um novo *estado* que conduzirá a um ulterior. Findley afirma

⁴⁰⁴ Para uma apreensão mais ampla do vocábulo absoluto na história da filosofia ocidental, sugere-se a consulta a entrada *Absolut, das Absolut*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, org. Joachim Ritter, v. 1 A-C, pp.11-31.

⁴⁰⁵ O uso de meta-categoria tem o sentido preciso de determinação fundamental que na lógica de Hegel se faz presente durante todo o processo ou círculo de constituição de todas as categorias daquele livro, o caso presente, ou mesmo de toda a *Ciência da Lógica*, assim como permite ampliar o discurso lógico em direção a posteriores momentos não por *Aufhebung* mas por *Erhebung*. Acerca deste tema das meta-categorias na filosofia hegeliana, consultar Pertille, J.P., *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*, in *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Ano 8, nº15, Jul./Dez. de 2011, pp.58-66. Acesso em 10/06/2012 as 22h:30 [http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_2_art4.pdf].

que se pode traduzir o pôr (Setzen) hegeliano por expressões como *requerer*, *implicar*, *estabelecer vínculos*, *apontar até* etc⁴⁰⁶.

O *posto* e o *ser-posto* indicam respectivamente o resultado da reflexão na imediação daquela a quem a reflexão se dirige, nisto se coloca o *posto*, por oposição ao *ser-posto* que indica o campo da reflexão visualizado desde uma atividade reflexiva que lhe é extrínseca. Para Hegel, por exemplo, os estágios de uma determinada ciência natural podem ser denominados de *ser-posto*, ou determinações tomadas tal como refletidas.

Deve-se recordar a seção supra dos modos da reflexão e a conclusão que ela nos oportunizou de que a *reflexão* é um movimento sempre subjetivo/objetivo, pessoal/impessoal, comprometido/neutral. A atividade da reflexão enquanto atividade humana não se reduz a uma reflexão exterior ao próprio pensamento. A reflexão é sempre índice de determinações de pensamento a outras determinações com as quais estão conectadas e que lhe são correlativas, mas que não se colocam no foco privado do sujeito reflexivo, em verdade aponta sempre para além dele e em direção à totalidade do espaço lógico.

A reflexão é sempre um movimento da negatividade que se colocando desde um sujeito dirige-se para a comunidade lingüística e para o espaço das razões assumido em sua integralidade. Assumindo preliminarmente o círculo de determinações da Essência ao nível das *determinações reflexivas* e *postas* as metacategorias do atuar reflexivo, buscar-se-à neste momento o estabelecimento de uma rede de significados presente na *Ciência da Lógica* de Hegel que permitam constituir as referências [*Beziehung*] e as relações [*Verhältnis*] entre diversos níveis de significantes que lhe serão posteriores. Para tanto, se aposta que as *determinações reflexivas* são capazes de estabelecer as condições iniciais de qualquer discurso expressivo acerca do outro como outro, bem como do outro a partir do si-mesmo.

Opta-se pela expressão semiologia porque esta remete a semântica nesta construção daquilo que aqui se designa por uma *alteridade semiológica* de tipo referencial para realçar a noção de que a busca é pelo significado que se pode inferir desta trama constituída e não acerca dos padrões formais à que se referem tais significados. Em suma, não se pretende estabelecer um *mechanismus metaphysicus* que predetermine as condições reais de aplicação significativa, mas apenas as condições de sua legibilidade lógica.

Com esta delimitação se objetiva o estabelecimento de um padrão estrutural de signos mínimos e basais para a constituição de jogos semânticos *referencias* e jogos semânticos *relacionais*.

⁴⁰⁶ J. Findley, 1958, p.185, afirma acerca destas opções de tradução do *Setzen* hegeliano, que: “The term may be variously rendered as ‘requering’, ‘entailing’, ‘implying’, ‘pointing towards’, etc”.

A matriz da alteridade na lógica hegeliana, tanto àquela da *Ciência da Lógica* como aquela correspondente a Lógica da *Enciclopédia*, se apresenta no modo de tematização dos três nexos, ou vínculos, que compõem as determinações reflexivas: a identidade, a diferença e o fundamento. Estes nexos componentes da alteridade se encontram explicitados na *Ciência da Lógica*,⁴⁰⁷ que os designa como o movimento de aparecer a si mesmo da essência, primeiro, como: *identidade*, ou simples referência; segundo como: *diferença*, ou determinação própria e específica, e por fim, como seu retorno a si, ou *fundamento*.

Para a correta compreensão do papel e da função das determinações puras da reflexão é preciso considerar a advertência posta por Hegel na *Ciência da Lógica* no *Anmerkung*⁴⁰⁸ onde Hegel distingue o seu uso numa lógica fincada no Juízo e numa lógica fincada em enunciados. Hegel afirma que uma *lógica de enunciados* se diferencia de uma lógica baseada em juízos⁴⁰⁹ pelo fato especial de que naquela – a lógica de enunciados - o *conteúdo da referência* constitui ela mesma uma relação ou que ela é uma *referência determinada*. Ao contrário, uma lógica baseada em juízos no sentido tradicional da acepção, aquele aristotélico, a separação entre dois níveis do espaço lógico cinde como momentos estanques, o *sujeito* do *predicado*, servindo a cópula como mera elo de ligação.

A dificuldade que Hegel encontra para a utilização da tradicional lógica categorial fincada no juízo é tão clara aos seus olhos, que ele afirma que “A categoria é[...] aquilo que é dito do ente em geral⁴¹⁰”. Mas uma determinação tão imediata como uma categoria, promove um recurso exterior e não justificável do pensamento no ato mesmo de dá-se suas leis. Como justificar qualquer predicado a qualquer sujeito sem assumir subrepticamente a totalidade do espaço lógico? Esta insuficiência do pensamento tradicional em lidar com o movimento é à base da reformulação que a lógica da Essência tem de dar conta.

E Hegel ao Afirmar a Essência neste momento como uma lógica de enunciados tem por escopo determinar as determinações da reflexão como leis do pensamento em geral, neutrais, destinadas a todos os sujeitos possíveis de todas as possíveis redes conceituais. Através desta perspectiva fincada no enunciado, se atribui de modo ainda imediato o valor

⁴⁰⁷ WL, v.6, p. 35. „Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst, reine *Identität*. Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist. *Zweitens*: die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied*, und zwar teils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die *Verschiedenheit* überhaupt, teils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als *Gegensatz*. *Drittens*: als *Widerspruch* reflektiert sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen *Grund* zurück”.

⁴⁰⁸ Cf. WL, v.6, p. 35-36.

⁴⁰⁹ WL, v.6, p. 36. „Denn der Satz unterscheidet sich vom Urteil vornehmlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht oder daß er eine *bestimmte Beziehung*.”

⁴¹⁰ WL, v.6, p. 35. „Die Kategorie ist, ihrer Etymologie und der Definition des Aristoteles nach, dasjenige, was von dem Seienden gesagt, behauptet wird”.

lógico à comunidade e não ao destinatário imediato do enunciado, ao contrário de uma lógica estabelecida no juízo em sua acepção tradicional que prioriza o indivíduo.

Os enunciados por exigirem a posição global do seu referente e unicamente exprimirem as *leis universais do pensamento*, se exprimem por um lado a aparente fraqueza de carecerem de um sujeito específico de sua referência, por outro lado, possuem um suporte formal amplamente interessante que reside no fato de que o sujeito da reflexão, este sujeito é o *todo*, ou um *A*, que significa tanto o todo, quanto como cada ser⁴¹¹. Este segundo aspecto do enunciado de ser portador implícito do sujeito lógico independente de um sujeito real é o dado que permite que as determinações reflexivas sejam unívocas, mesmo que demonstrem no seu íntimo, também serem portadoras de seu não-ser.

As primeiras determinações da Essência no círculo das *determinações reflexivas*: a) retorno infinito em si, b) simplicidade negativa e c) mediação absoluta, acentuaram como e quais são os momentos que constituem progressivamente a totalidade do pensamento, e enquanto tais, estas determinações ratificam o movimento do Ser numa perspectiva elevada àquela da mediação. A constituição desta rede de nexos que permitem o discurso significativamente compreensível e referido ao outro é a tarefa que Hegel nos lega com as determinações da *identidade, diferença e o fundamento*.

3.5.1. O primeiro signo da alteridade: A identidade

A identidade enquanto vocábulo alemão, *Die Identität*, deriva do latim *idem* que significa *o mesmo*. A identidade lógica a que Hegel alude na *Ciência da Lógica* é a pura unidade de si em si mesmo. Enquanto pura, ela é privada de todo conteúdo determinado, é a forma que delimita no espaço lógico aquele equivalente ao *Dasein* no espaço pré-reflexivo da *Doutrina do Ser*.

Quanto a este aspecto de que a identidade promove uma *Erhebung* no discurso lógico da *lógica*, pode-se afirmar que na identidade o *Ser* e suas determinações foram suprasumidas.⁴¹² Hegel mesmo afirma que a identidade também é relação negativa para consigo mesmo (v.g. § 116 Anm.) e que a identidade é a primeira lei do pensamento⁴¹³.

O movimento da identidade implica compreender que Hegel objetiva dar justificação para a identidade em no mínimo três níveis distintos: a identidade como lei de pensamento no

⁴¹¹ *WL*, v.6, p. 36. Allein indem sie als *allgemeine Denkgesetze* ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjekts ihrer Beziehung, und dies Subjekt ist *Alles*, oder ein *A*, was ebensoviel als *Alles* und *Jedes Sein* bedeutet.

⁴¹² Cf., Enz, § 115 Zus.

⁴¹³ *WL*, v.6, p. 40. „Ich werde in dieser Anmerkung die Identität als *den Satz der Identität* näher betrachten, der als das *erste Denkgesetz* aufgeführt zu werden pflegt“.

sentido da lógica formal, $A=A$; a identidade qualitativa, na qual *algo é e sendo é distinto de tudo* o demais, e uma identidade de tipo numérica e meramente classificatória.

Hegel nos diz que “O conceito da identidade, é a negatividade simples que se refere a si mesma [...]”⁴¹⁴, o que implica compreender e explicitar a identidade esforçando-se por apresentá-la não como uma identidade abstrata, uma tautologia vazia, na qual não há nenhum proveito ou ganho cognitivo, por exemplo: $A=A$. A afirmação desta *negatividade simples* como móvel e núcleo da identidade a subtrai da identidade abstrata, na qual ocorre a transformação de algo concreto na forma da simplicidade, destacando-se um apenas dos multiformes lados. Na abstração ocorre a exclusão da diversidade. Pense-se na própria lei da identidade tautológica $A=A$. Ela é abstrata porque não torna capaz de empreender a reflexão *do todo A* em qualquer parte, *em algum A* específico.

O dado acentuado por Hegel de que a identidade *se refere a si mesma* remete a um tipo ou momento de significação da identidade na qual a mediação do Si reflexivo com seu espaço lógico impõe a afirmação da identidade como um *posto* que é portador da atividade de *pôr*. E esta atividade é o movimento essencial da reflexão enquanto autodeterminação. Este nível da identidade é referente a algo como um *ser-posto* que possua determinações reflexivas.

Neste movimento reflexivo de mediação das leis do pensamento que preconizam inicialmente que $A=A$, para afirmar em seguida que *A* não pode ser ao mesmo tempo e segundo os mesmos aspectos *A* e *não-A*, passa-se da identidade abstrata para a identidade que possui o movimento da negação simples como referência ao outro de si-mesmo.

Neste momento, a identidade já é capaz de explicitar *que* e *como* ela contém em si o diverso pela inclusão do outro enquanto condição de seu si mesmo identitário. A *Identidade* não é meramente simples ou abstrata identidade, mas é um se produzir para a unidade, na qual a negatividade do ser é a própria identidade. Os enunciados da identidade enquanto signos de afirmação do mesmo, o idêntico, promoveram no curso reflexivo de sua determinação uma estranha contrariedade, pois a identidade que se significa não é a mera e simples identidade abstrata, tal como num enunciado de natureza analítica $A=A$.

A *Ciência da Lógica* tematiza a identidade sob a forma de um enunciado que contenha em si a identidade e seu outro a não-identidade, revelando-se os enunciados da identidade como verdadeiras proposições sintéticas⁴¹⁵. Hegel aqui labora na mediação entre o enunciado da identidade e seus correlativos, os do terceiro excluído e o da não-contradição.

⁴¹⁴ *WL*, v.6, p. 39, Anm. „Der Begriff der Identität, einfache sich auf sich beziehende Negativität zu sein [...]”

⁴¹⁵ *WL*, v.6, p. 44, Anm. 2. Hegel afirma que „Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität selbst und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist”.

Na reflexão hegeliana a co-participação recíproca destas três leis do pensamento objetiva demonstrar que cada lei individualmente considerada e em referência as demais expressa, em verdade, o diverso do que nelas se pretendem exprimir. Se, por exemplo, o objetivo é a lei da identidade, Hegel visualiza que tal lei em verdade explicita a identidade à luz da diferença, A é na medida em que é não-A.

Neste momento a identidade incorpora e implica implicitamente o outro como a condição de sua explicitação. Daí Hegel afirmar que “A verdade é apenas completa na unidade da identidade com a diversidade”.⁴¹⁶ Hegel insiste que a identidade é uma espécie de unidade, nisto consiste a inclusão do outro a partir não do outro, mas do si mesmo da essência que se determina como identidade.

3.5.2. O segundo signo da alteridade: a diferença

Após a tematização da identidade e seus modos, cumpre delimitar o sentido e o campo extensional daquilo que Hegel denomina de *diferença*. Numa primeira aproximação, pode-se dizer que as coisas são não-idênticas, diferentes, sob dois aspectos: um primeiro referente ao caráter numérico entre as coisas, uma diferença numérica e externa, e um segundo modo que consiste em perquirir pelo caráter intrínseco, específico, do que delimita algo em face de seu *alter*, outro.

A palavra alemã que designa a diferença se forma pelo verbo *Scheiden*, cindir, e da preposição *unter* que significa em baixo de, por debaixo. Esta união entre uma preposição que envia a *algo subjacente* que se separou associada ao verbo cindir é o contexto filológico e semântico da *diferença*. A determinação da reflexão designada por Hegel com o nome *diferença*, aglutina na filologia da palavra uma distinção que envia a uma mediação ainda não relacional, mas de tipo referencial. A diferença enquanto atividade subjacente de separação e cisão é a referência interna às determinações que se notabilizarão por serem distintas logo, não idênticas.

Hegel nos apresenta o modo pelo qual ela compreende a diferença afirmando que enquanto determinação reflexiva pura “a diferença é a negatividade que tem a reflexão em si [*Reflexion in sich*]”.⁴¹⁷ Toda a atividade de diferenciar é um momento *interno* a própria reflexão, daí porque Hegel utiliza o *in sich* e não o *an sich*. Enquanto atividade no si da Essência, a diferença se distinguirá de seu momento, a diversidade, que é uma atividade *an sich* da reflexão.

⁴¹⁶WL, v.6, p. 41. „[...]daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig.”

⁴¹⁷WL, v.6, p. 45. „Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat [...]”

Enquanto dotada da *negatividade*, a diferença, movimento que subjaz a própria atividade de cindir-se, é perpassada pela *energia do pensamento* e se conecta enquanto *distinto* com todo o espaço lógico. Aqui interessa ressaltar que Hegel aduz para a diferença o mesmo aspecto que preconizou quando da identidade e que consiste em atribuir a diferença o atributo de ser “[...] o todo e seu próprio *momento*, como a identidade é do mesmo modo seu todo e seu momento”.⁴¹⁸

A economia semiológica da diferença é de importância capitular e semelhante àquela atribuída a identidade. Na lógica hegeliana, identidade e diferença, são noções aplicáveis ao *todo* do pensamento e as *suas determinações isoladas*, as partes. Enquanto todo e parte, identidade e diferença, são simples determinações co-originárias. Pirmin Stekeler-Weithofer aduz acerca da identidade e a diferença, nesta perspectiva semântica que

Identidade e diferença dos objetos são constituídos no interior de uma estrutura por meio de defintores de posições de igualdade, *versus*, desigualdade e através de ulteriores propriedades mais compatíveis com a igualdade e as relações entre esses elementos⁴¹⁹.

Este caráter de co-originariedade entre a identidade e a diferença é a ratificação da rede semântica do discurso acerca do outro na lógica da essência, numa alteridade não redutível a sujeitos lógicos, mas enquanto alteridade inerente aos sujeitos lógico e extensível a qualquer sujeito. Hegel afirma com muita clareza que “O outro da essência, ao contrário, é o outro em si e para si, não o outro como um outro que se encontra fora dela, a simples determinidade a si”.⁴²⁰ A atividade de constituição dos signos basais para a dicção de uma estrutura referencial em Hegel ao momento da diferença não exclui a possibilidade do outro, mas o afirma como intrínseco ao próprio pensar.

Deve-se ressaltar também que, assim como a identidade, a diferença segundo Hegel é “O Nada que é dito pelo idêntico falar, momento essencial da identidade mesma, é igualmente enquanto negatividade seu si-mesmo determinando-se e se diferenciado da diferença”.⁴²¹ Este *falar* a que alude Hegel é a atividade específica que é oportunizada pelas determinações reflexivas de estabelecerem os momentos reflexivos universalíssimos de todo discurso

⁴¹⁸WL, v.6, p. 46. „Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes *Moment*, wie die Identität ebensowohl ihr Ganzes und ihr Moment ist”.

⁴¹⁹ Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.192 „Identität und Unterschied von Gegenständen sind innerhalb einer Struktur konstituiert durch defintorische Setzungen von Gleichungen bzw. Ungleichungen und durch weitere mit der Gleichheit verträglich Eigenschaften und Relationen zwischen diesen Elementen”.

⁴²⁰ WL, v.6, p. 45. „Das *Andere des Wesens* dagegen ist das Andere an und für sich, nicht das Andere als eines anderen außer ihm Befindlichen, die einfache Bestimmtheit an sich”.

⁴²¹WL, v.6, p. 45. „[...] das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird, das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist”.

possível. A diferença é a diferença interna ao próprio processo da reflexão, inerente e constitutivo, mas não é ainda o ser outro da existência.

A diferença permite à identidade comportar em si, ou seja, em seu seio constitutivo às condições do diálogo. A verdadeira diferença não é a diferença externa, *a diversidade*, mas a diferença interna. Hegel acentua que a identidade é portadora daquela negatividade inerente na qual o outro é momento integrante do si-mesmo. Em verdade, só há o si-mesmo porque este é portador do seu não-outro e do outro como momentos que lhe são inerentes.

Nesta estruturação da alteridade desde seus signos iniciais, constitutivos, a identidade e a diferença têm a peculiar função de introduzir o outro não como objeto de uma reflexão exterior, mas como momento interno à própria reflexão de modo que cada momento (a identidade ou a diferença) contém o todo na medida em que também contém o seu outro momento. Hegel afirma que a diferença é a unidade entre a identidade e seu ser-outro, ou seja, entre a identidade e a diferença, pois tais signos constitutivos de uma mediação referencial são autoconstitutivos e reciprocamente co-implicados.

A diferença [*Unterschied*] é a negação como relação, o *ser-mediatizado*.⁴²² Na diferença, sendo cada elemento para si, enquanto não é o Outro, aparece cada um no Outro, e só o é na medida em que o Outro é. Nas palavras do próprio Hegel “A diferença da essência é por isso a *oposição*, segundo a qual o diferente não tem frente a si o *Outro em geral*, mas o *seu* Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro [...]”.⁴²³

Hegel ao tematizar a diferença e sua referência a si mesma por meio da identidade é um dos, ou, quiçá, o primeiro filósofo que atinge a compreensão profunda da relação de alteridade ao ponto de afirmar categoricamente que a identidade e a diferença são a *unidade de si mesma e de seu outro*.⁴²⁴ É esta co-extensividade entre o si mesmo e o outro que a semântica da alteridade explicita.

A Diversidade [*Verschiedenheit*] é a diferença imediata na qual os diferentes são cada um *para si*, indiferentes quanto à sua relação para com o Outro. Na diversidade a relação que põe a diferença entre os diferentes lhes é indiferente, por isto o movimento é referencial e não propriamente relacional. No estágio imediato da diferença – a diversidade – o fundamental, a

⁴²² Enz § 116.

⁴²³ Enz § 119.

⁴²⁴ Cf. *WL*, v.6, p. 47-48. „Dies näher betrachtet, so sind beide, die Identität und der Unterschied, wie sich soeben bestimmt hat, Reflexionen; jedes [ist] Einheit seiner selbst und seines Anderen; jedes ist das Ganze. Damit aber ist die Bestimmtheit, *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu sein, ein Aufgehobenes.”

diferença, recai sempre num terceiro, aquele que serve de comparação, gerando uma diferença exterior.⁴²⁵

Não se deve confundir o diverso,⁴²⁶ a diferença exterior, fraca e que não é objeto da reflexão filosófica em sentido próprio, da *diferença* que se está desenvolvendo. A diversidade é a diferença enquanto simples reflexão posta, exterior. O movimento da diferença se desdobra em Hegel num duplice desenvolvimento: *interno*, relativo à diferença mesmo, e um outro *externo*, no qual a diferença é apreendida como diversidade. Neste jogo entre *interno* e *externo*, a tensão *identidade e diferença* é compreendida à luz das percepções exteriores ao mundo da reflexão, enquanto igualdade e desigualdade, num movimento de oposição.

A oposição enquanto movimento de comparação entre o ser-posto da diferença desempenha um papel fundamental na economia da diferença, pois ela confirma na reflexão exterior o movimento de constituição da alteridade que se estrutura desde o núcleo interno da reflexão. Tal ratificação posta pela oposição reside justamente no fato de a igualdade e a desigualdade possuírem uma intrínseca conexão, não podendo haver referência as determinações opostas sem que se assuma um substrato subjacente à própria dinâmica referencial na qual a reflexão interna da identidade e da diferença seja assumida.

Neste percurso opositivo, a igualdade é o positivo da referência a si presente na tensão entre igualdade e desigualdade e ao revés, esta segunda, a desigualdade, é a referência negativa, seu não-ser. Hegel mesmo declara que

O *positivo* é o ser posto como refletido na igualdade consigo; mas o refletido é o ser posto, isto é, a negação como negação; assim, tem essa reflexão-em-si por sua determinação a referência com o outro. O *negativo* é o ser posto como refletido na desigualdade; mas o ser posto é a desigualdade mesma; então, é essa reflexão, com isso, a identidade da desigualdade consigo mesma e referência absoluta sobre si.⁴²⁷

Esta constituição da oposição como reflexão externa à própria interioridade da alteridade *referencial*, em vias de coroamento, é a afirmação de que a oposição institui no âmbito da reflexão subjetiva a certeza postulada de que a referência ao positivo e ao negativo, o igual e o desigual apenas é factível na medida em que cada momento apenas refere-se a si mesmo ao referir-se com seu outro pela reflexão internamente considerada.

⁴²⁵ Cf., *Enz.*, § 116 Anm.

⁴²⁶ Cf. *WL*, v.6, p. 51. „Das Verschiedene ist der bloß gesetzte Unterschied [...]”

⁴²⁷ *WL*, v.6, p. 55. „Das *Positive* ist das Gesetzsein als in die Gleichheit mit sich reflektiert; aber das Reflektierte ist das Gesetzsein, d. i. die Negation als Negation; so hat diese Reflexion-in-sich die Beziehung auf das Andere zu ihrer Bestimmung. Das *Negative* ist das Gesetzsein als in die Ungleichheit reflektiert; aber das Gesetzsein ist die Ungleichheit selbst; so ist diese Reflexion somit die Identität der Ungleichheit mit sich selbst und absolute Beziehung auf sich”.

Dito em outros termos, a oposição ratifica na exterioridade que cada momento refere-se ao seu não-ser (seu outro) como suprassunção desse seu outro de si. Cada determinação, positivo/negativo, ou, igualdade/desigualdade, apenas é na exata medida em que seu não-ser também o é, mesmo que o oposto esteja posto apenas de modo implícito e oculto no discurso. Hegel utiliza a seguinte conceitualização

Cada um é em geral *primeiramente, na medida em que o outro é*; cada um é através do outro, é através de seu próprio não ser; é apenas ser posto. *Em segundo lugar: cada um é na medida em que o outro não é*; ele é através do não ser do outro; é *reflexão em si*⁴²⁸.

Se a oposição é a confirmação, na exterioridade da reflexão, do percurso de estruturação na reflexão da parte a partir do todo, sem que este todo inviabilize o discurso sobre a parte, tais momentos, *positivo* e *negativo*, não se limitam a serem um mero *ser-posto*.

A estruturação da dinâmica da diferença no seio da oposição entre o positivo e o negativo se notabiliza por ressaltar verdadeiras unidades autônomas, pois o positivo mesmo possui como algo que lhe é inerente à referência ao outro. De igual sorte, o negativo realiza o mesmo movimento também visualizado na determinação do positivo, de modo que a exterioridade da reflexão presente no movimento de cada um é essencialmente o vir-a-ser no outro e o pôr-se como o outro, interiorizando-se o processo reflexivo aparentemente externo.

É um dos mais importantes conhecimentos, reter e apreender essa natureza das determinações da reflexão, que sua verdade consiste apenas em sua referência recíproca e do mesmo modo que cada um em seu conceito mesmo contém a outra, sem este conhecimento deixa-se propriamente de fazer qualquer progresso em filosofia⁴²⁹.

O movimento de delimitação das condições de enunciação das *mediações referenciais* no círculo de referências da diferença desdobra-se primeiro em: *diversidade*, momento no qual as partes prevalecem sob o todo, enquanto momentos indiferentes entre si. Na diversidade a distinção opera desde a exterioridade das determinações que qualificam ou quantificam algo. O segundo circuito de determinações da diferença é a mediação na diferença *da diversidade à oposição*, a qual se notabiliza por apresentar os lados da diferença como momentos que se autodeterminam na exterioridade do referir-se.

⁴²⁸ WL, v.6, p. 56. „Jedes ist so überhaupt *erstens, insofern das Andere ist*; es ist durch das Andere, durch sein eigenes Nichtsein das, was es ist; es ist nur *Gesetzsein*. *Zweitens: es ist, insofern das Andere nicht ist*; es ist durch das Nichtsein des Anderen das, was es ist; es ist *Reflexion-in-sich*.“

⁴²⁹ WL, v.6, p.72. „Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun“.

Este desdobramento interno da diferença em diversidade e oposição produz o curioso movimento de negação da verdade do outro, expresso por Hegel nos seguintes termos

Como esse todo, cada um é mediado consigo *através de seu outro* e contém o mesmo. Mas, além disso, é mediado consigo através do *não ser de seu outro*; assim é unidade para si essente e *exclui* o outro de si⁴³⁰.

A mensuração da diferença enquanto momento que sendo o todo oportuniza à reflexão acerca da identidade a eclosão do outro como momento intrínseco da reflexão e não como um dado que lhe é acrescido desde fora, encontra no par *diversidade e oposição* uma negação da negação a ser superada. Tal movimento de superação no jogo constitutivo da diferença consiste em que a diferença deve reconduzir *o diverso*, aquele que se faz distinto por uma reflexão externa e *o oposto*, aquele que insiste em demarcar a diferença desde uma hipostasiação do diverso na identidade, ao seio mesmo do processo de autoconstituição da dicção da referência.

A referência que o diverso e a oposto explicitam não é ainda o outro na perspectiva referencial, mas é o *não-do-outro*, o outro em toda sua amplitude e potencialidade se mostrará como movimento intrínseco à própria identidade reconduzida ao fundamento. Todo o movimento da implosão da diferença em diversidade e oposição mostra que ambas: diversidade e oposição, em verdade se dissolvem em sua pretensa autonomia, pois o diverso e oposto apenas o *é* porque se constitui como passagem para seu outro. Neste superar-se a si mesmo naquele que nega, a negação ou passagem ou tradução de um no outro revela seu vir-a-ser como retorno da dispersão da diferença na unidade.

A diferença não se refere a um outro como um dado que lhe é exterior. Em verdade, a diferença tomada em sentido forte já contém em si a possibilidade de todo outro, por isso, a diferença não se torna opaca face ao mesmo ou face ao outro. Na sua economia, tais momentos são inerentes à unidade que a diferença é⁴³¹. É esta unidade da diferença que reconduzirá o movimento das determinações puras da reflexão ao movimento essencial de ser idêntica consigo não por um movimento de negação de um outro que lhe é exterior, mas pela negação autorreferente que institui em si-mesma o outro como um outro de si.

Enquanto superação da reflexão ou negação exterior, a diferença reconduz no jogo semântico do outro a essência novamente à sua unidade como *fundamento*. Este, o fundamento é a unidade com preservação do ser-posto da identidade e da diferença, a negação

⁴³⁰WL, v.6, p.63-64. „Als dieses Ganze ist jedes vermittelt *durch sein Anderes* mit sich und *enthält* dasselbe. Aber es ist ferner durch *das Nichtsein seines Anderen* mit sich vermittelt; so ist es für sich seiende Einheit und *schließt* das Andere aus sich *aus*”.

⁴³¹ Cf., WL, v.6, p.66. „*Sie richten sich zugrunde*, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist”.

da negação externa e a recondução do outro não como um fora, mas como a determinação que é inerente e constitutiva.

3.5.3. O terceiro signo da alteridade: o fundamento

A significação da identidade se revelou como parteira da diferença e a diferença manifestou em sua constituição o outro de si como seu si-mesmo. O fundamento é esta co-partição da identidade na diferença e desta na identidade, o outro que não exclui a determinação que nega, mas que afirma a negação como inerente ao jogo das determinações. Enquanto retorno da dispersão das determinações que compõe a semântica basal da referência ao outro, o fundamento é a identidade positiva da essência.

A essência, enquanto determinar-se como fundamento, determina-se como o não-determinado e apenas a suprassunção deste seu ser-determinado é seu determinar. – Neste ser-determinado que se suprassume a si mesmo, a essência não é procedente de outro, mas é a essência que em sua negatividade é idêntica consigo.⁴³²

Ressaltar a afirmação do outro no si-mesmo é o papel que o fundamento explicita enquanto identidade que é o resultado da negação da negação. Assumir esta perspectiva posta na lógica hegeliana implica repropor o problema da alteridade em termos formais e não contingenciais. A proposição de uma semiologia da alteridade ou de uma rede de referências que oportuniza a explicitação do discurso do outro se dá pela razão de que a reflexão assume a totalidade do espaço lógico e por possuir a pretensão de universalidade deste, ao exprimir-se como *esta reflexão*, não permite referir-se ao outro como um segundo espaço lógico, sob pena de se voltar ao argumento das monadas leibnizianas.

O fundamento enquanto movimento de suprassunção da exterioridade da *diferença* – a diversidade e a oposição – é a restauração da identidade num nível mais profundo. Um nível no qual “A reflexão é a *pura mediação* em geral, o fundamento é a *mediação real* da essência consigo”.⁴³³ As determinações reflexivas da identidade e da diferença eram expressas por enunciados ou leis do pensamento. O fundamento é do mesmo modo expresso num princípio, aquele que afirma que *tudo tem sua razão suficiente*.⁴³⁴ Isto significa em geral, nada outro que: o que *é*, tem que ser considerado não como um *imediato essente*, mas como algo posto.

⁴³²WL, v.6, p.79-80. „Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtheits ist sein Bestimmen. - In diesem Bestimmtheits als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.

⁴³³ WL, v.6, p.80. „Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich”

⁴³⁴WL, v.6, p.81. „Der Grund ist wie die anderen Reflexionsbestimmungen in einem Satze ausgedrückt worden: *Alles hat seinen zureichenden Grund*. - Dies heißt im allgemeinen nichts anderes als: was *ist*, ist nicht als *seiendes Unmittelbares*, sondern als *Gesetztes* zu betrachten;”

O fundamento [*Der Grund*] é a verdade, unidade que preserva a diversidade da identidade e da diferença. É a essência posta como totalidade⁴³⁵. O fundamento tem seu ser em um Outro que é a sua essência. Contudo, deve-se sempre que se explicitar o fundamento lembrar que o fundamento é a pura mediação entre a identidade e a diferença tomadas enquanto unidade. E enquanto pura mediação, o fundamento é a pura referência sem referidos.⁴³⁶

Ao tematizar a relação de autoprodução da liberdade à luz das determinações lógicas da essência, Denis Rosenfield nos coloca de modo lúcido, preciso e sintético a totalidade essencial do movimento da liberdade, ao estágio da reflexão, nos termos que se seguem

A liberdade é este processo de saída de si que, na cisão própria de seu movimento reflexivo de exteriorização, perfaz o movimento inverso, a volta a si, para empreender novamente, a partir desta imediação posta, uma nova exteriorização, na verdade uma *externação*.⁴³⁷

O que agora está em jogo ao término desta rodada da alteridade, regida por uma semântica da referência ao outro, é que o fundamento mostra os limites de uma concepção de discurso ao outro baseado não num jogo relacional, mas num projeto referencial na medida em que este tipo de atuar lógico representa uma atividade ainda extrínseca e acidental.

O fundamento é o retorno da dispersão da diversidade, da oposição e da contradição na diferença e, enquanto tal, afirma uma identidade positiva que contém em si o outro. Não um outro que é externo à totalidade do espaço lógico mas o outro que é inerente à identidade que se põe como não-outro.

Esta nova identidade não se limita a sua compreensão pelas determinações parciais que a constituem, e em razão disto não se faz compreender pela limitação de uma causalidade que se dá a conhecer apenas por meio de suas causas ou efeitos. Esta nova identidade que emerge do fundamento já é o todo enquanto unidade da identidade e da diferença, enquanto princípio da razão suficiente de qualquer relação (*Verhältnis*) de alteridade.

Esta semiologia referencial do outro se notabilizou por demarcar três momentos, que agora se colocam em síntese conclusiva como sendo: (a) uma referência simples, a identidade, (b) uma autêntica determinação, a diferença; a qual, num movimento de autonegação desdobra-se em diferença exterior, diversidade, e esta na mediação entre os diversos ou entre as múltiplas diversidades, apresenta a oposição como negação da diversidade.

⁴³⁵Enz § 121.

⁴³⁶WL, v.6, p.80. „Die reine Vermittlung ist nur *reine Beziehung*, ohne Bezogene.”

⁴³⁷Denis Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 40.

O terceiro momento desta semiologia referencial é o momento da *alteridade sem referente*, o fundamento, que, enquanto unidade da oposição que se reflete em si mesmo, repõe a diferença na unidade e afirma a identidade enquanto negação da negação da diferença.

3.6. O segundo nível da lógica da alteridade: a alteridade relacional

Hegel inicia a terceira seção da *Ciência da Lógica* com o título de *Efetividade* e desdobra o desenvolvimento desta seção em três outros momentos internos, por ele, designados de: *Absoluto*, *Efetividade* e *relação absoluta*. O presente subcapítulo desenvolverá num (a) primeiro momento a noção de (i) absoluto e buscará demonstrar porque (ii) o absoluto é relação, para então, conectar o *absoluto como relação* com o uso da noção de efetividade, tal qual o faz Hegel, enquanto segundo momento da seção *Efetividade*, desenvolvendo as noções de contingência, necessidade relativa e necessidade absoluta.

Após este primeiro momento, o capítulo desenvolverá a *relação absoluta* como o coração da liberdade e estrutura primaz da *alteridade relacional* através das sucessivas *Aufhebung* e *Erhebung* promovidas no movimento da relação de substancialidade, causalidade e ação recíproca.

Para a compreensão deste movimento que se propõe a constituir e a desvelar o percurso e a dinâmica próprias de estruturação da *alteridade relacional* é preciso acompanhar as próprias indicações formais estabelecidas por Hegel. A *Ciência da Lógica* apresenta o *absoluto* como uma unidade e propõe que se apreende a própria realidade efetiva como este absoluto e, para tanto, nos diz Hegel que

Esta unidade do interior e do exterior é a *absoluta efetividade*. Mas, esta efetividade é *primeiramente*, o *absoluto* enquanto tal [...]

Segundo: a *Efetividade propriamente*. *Efetividade*, *possibilidade* e *necessidade* constituem os *momentos formais* do absoluto ou da reflexão nele mesmo.

Terceiro; a unidade do absoluto e de sua reflexão é a relação *absoluta* ou, ao contrário, o absoluto como relação em si mesmo, - *substância*⁴³⁸.

O absoluto enquanto relação

Por qual razão Hegel inicia a seção *Efetividade* [*Wirklichkeit*] com o Absoluto? Antes de adentrar numa tentativa de resposta a uma questão tão urgente como tal esta se impõe,

⁴³⁸WL, v.6, p. 185-186. „Diese Einheit des Inneren und Äußeren ist die *absolute Wirklichkeit*. Diese Wirklichkeit aber ist *zunächst* das *Absolute* als solches, - insofern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben und zu dem *leeren oder äußeren Unterschiede* eines Äußeren und Inneren gemacht hat. Die *Reflexion* verhält sich gegen dies *Absolute* als *äußerliche*, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß sie seine eigene Bewegung wäre. Indem sie aber wesentlich dies ist, ist sie als seine negative Rückkehr in sich. *Zweitens*: die eigentliche *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Notwendigkeit* machen die *formellen Momente* des Absoluten oder die Reflexion desselben aus. *Drittens*: die Einheit des Absoluten und seiner Reflexion ist das *absolute Verhältnis* oder vielmehr das *Absolute* als Verhältnis zu sich selbst, - *Substanz*”.

fundamental inclusive para a compreensão da noção defendida de um *absoluto como relação*, delimitar e indicar o sentido preciso do que é o *Absoluto*.

Uma primeira aproximação possível é aquela gramatical. Hegel nas passagens da seção *Efetividade* utiliza o *Absoluto* [*Das Absolut*] como sujeito e nome e nunca como predicado de algo. Ou seja, se em outros momentos o absoluto era o predicado de algum substantivo que se acrescia uma determinação ou em torno do qual se exercitava uma reflexão, neste momento o *Absoluto* [*Das Absolut*] emerge como aquele que é portador da atividade e o próprio suporte no qual a atividade se desenvolve.

Ocorre no primeiro capítulo da Terceira Seção uma *Erhebung* [Elevação] por dissolução dos livros do Ser e da Essência. Hegel ao tematizar ainda de modo abstrato o absoluto como o momento no qual se ocorre o decompor [*auflösen*] de todas as determinações dos momentos anteriores, expressa esta elevação nos seguintes termos

A simples e singular identidade do Absoluto é indeterminada, ou nela ao contrário, têm-se dissolvido todas as determinações da *Essência* e da *Existência*, ou do *Ser* em geral, tanto como da *Reflexão*.⁴³⁹

Para compreender o sentido da economia do *absoluto* no presente estágio da *Ciência da Lógica* é preciso colocar-se no seio mesmo do debate a época de Hegel acerca do estatuto mesmo da filosofia, contenda que divide os filósofos em: *realistas*, os quais preconizam o acesso ao mundo via objetos, ou *idealistas subjetivos*, para os quais a totalidade do que é constitui-se como um atributo meramente mental. Hegel coloca-se em franca contraposição a estes dois grupos e a própria concepção de absoluto exposta por ele já demonstra sua ruptura com tal cisão na reflexão filosófica de sua época.⁴⁴⁰

J.F. Herbart afirma, ao contrário de Hegel, que a “*Essência é necessariamente una*. [...] *Ela não tem, portanto pluralidade, nem totalidade, nem grandeza, nem graus, nem infinitude, nem plenitude*”⁴⁴¹.” Tal postura, implica um estranho mundo das essências no qual o movimento do pensar é um opaco trabalho de adequação das formas ao mundo, e o *Ser* é o substrato imóvel pré-lógico no qual, tal qual uma tabula, toda a tessitura do real se escreve.

⁴³⁹ *WL*, v.6, p. 186. „Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des *Wesens* und der *Existenz* oder des *Seins* überhaupt sowohl als der *Reflexion* aufgelöst”.

⁴⁴⁰ J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1806, p.189, afirma que “A especulação procura referências, conexões necessárias. Agora, aí, com o conceito de Ser, disto que está aí, se exclui toda a conexão com um outro, pelo que se pode atribuir o signo zero da metafísica. [No original: „Die Speculation sucht Beziehungen, nothwendigen Zusammenhang. Da nun der Begriff des Seyn, von demjenigen, das da ist, Allen Zusammenhang mit irgend einem Andern, ausschlisst: so kann man ihn das Zeichen der Null in der Metaphysik nennen,,.]

⁴⁴¹ J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1806, p.190. „Das Wesen ist nothwendig Eins. [...] Es hat also weder Vielheit, noch Allheit; weder eine Grösse, noch einen Grad: weder Unendlichkeit, noch Vollkommenheit.”

Na compreensão da lógica hegeliana, tanto os realistas como os idealistas se confundem com a compreensão do *Ser* e a da *Essência* ao estágio do absoluto, porque ora objetivam *determinar* o absoluto ou então procedem de modo a explicitar o *absoluto* à luz de princípios que lhe são externos. Neste movimento, o absoluto primeiro se mostra apenas como algo negativo, sua determinação é uma *não-determinação*⁴⁴², e em segundo lugar como uma atividade da *reflexão exterior* na qual o absoluto aparece como um produto da reflexão que lhe atribui uma *totalidade reflexiva*.

O absoluto é a conexão que preservando enquanto totalidade, tanto o *Ser* como a *Essência*, subsume-se e suprassume-se em tais momentos de modo que o movimento do *Ser*, *o transitar*, manifesta-se como movimento da *Essência*, *o aparecer*, e o referir-se ao outro (A essência que remete-se ao *Ser* como a um outro de Si), revela-se como um autorreferir-se, numa verdadeira relação [*Verhältnis*]. Por isto, Hegel designa o *absoluto como a unidade de ambos* (*Ser e Essência*).⁴⁴³

Hegel afirma que o Absoluto constitui o *fundamento da relação essencial* e que *apenas como relação* não está restrito a ser tomado como *algo posto* ou como uma *identidade abstrata*. Cumpre observar que nesta passagem se ratifica a elevação de uma compreensão do outro centrada na *referência* [*Beziehung*] para esta nova centrada na *relação* [*Verhältnis*]⁴⁴⁴.

Compreender o Absoluto como relação é o corolário necessário para se colocar na perspectiva de que a efetividade é o movimento no qual a relação ao outro não encontra-se cindida entre duas totalidade de referências, a referência ao outro (movimento da exterioridade) e a referência ao si-mesmo (movimento da interioridade), mas realiza-se como relação efetiva.

Hegel afirma que “A relação é a união ainda incompleta da reflexão no ser-outro e da reflexão em-si, e a efetividade é co-penetração completa de ambas.”⁴⁴⁵ Neste excurso, resta claro que o *absoluto é relação* porque neste estágio que a partir dele se desenvolve cada momento é a totalidade, e esta apenas é enquanto momento, numa completa auto-implicação dos momentos face ao todo e deste se explicitando como momento. O absoluto é a relação em sentido pleno, a *relação como efetividade*.

⁴⁴² Tais posturas chegam a estranhas conclusões de que o *absoluto é a suma de todas as determinações* ou a paradoxal definição de que o *absoluto é a negação de todos os predicados*.

⁴⁴³ *WL*, v.6, p. 187. „Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider [...]”

⁴⁴⁴ Hegel demarca tal distinção do modo bem preciso em Enz Anmerkung ao § 135 ao afirmar que „[...] *Verhältnis* ist die **Einheit** der *Beziehung auf sich* und der *Beziehung auf Anderes*”. (a relação é a unidade da referência a si e da referência ao outro).

⁴⁴⁵ *WL*, v.6, p. 124. „Das Verhältnis ist die noch unvollkommene Vereinigung der Reflexion in das Anderssein und der Reflexion-in-sich; die vollkommene Durchdringung beider ist die *Wirklichkeit*”.

O absoluto é o fundamento do *vir-a-ser* do *Ser* e da *reflexão* da *Essência*, é o relacionar-se como fundamento do que *é* e do *que se põe*, sem solução de continuidade, mas sem destruição da diferença, da imediatidade e da mediação. Dito em termos formais, o absoluto é a imediata mediação dos mediados. O estatuto do absoluto como relação é descrito por Hegel como a adscrição no absoluto de que os seus *atributos* não se constituem como simples modos ou momentos do todo, mas enquanto *atributos* ou *determinações* cada momento é já o absoluto todo, pois a *exposição do absoluto é sua própria atividade*.⁴⁴⁶

A concepção de um absoluto como relação é a alternativa encontrada por Hegel para que no absoluto não sejam repropostas as velhas dualidades entre forma e conteúdo ou que se assumam o atributo como *uma determinação* e não *já como o absoluto*⁴⁴⁷. Nas palavras do próprio Hegel

O Absoluto é apenas o Absoluto, porque não é a identidade abstrata, mas é a identidade do Ser e da Essência ou a identidade do interior e do exterior. Ele é também a absoluta forma, na qual ele mesmo aparece em si e se determina como atributo⁴⁴⁸.

No Absoluto, os momentos anteriores da alteridade referencial encontram-se como *modos do absoluto*. Hegel afirma que desde a perspectiva do *atributo*, o absoluto assim se expõe:

O atributo é *primeiramente* o absoluto enquanto *identidade* simples consigo. Segundo, é a *negação*, e este *enquanto* negação é a reflexão em-si formal. Estes dois momentos constituem primeiro os dois *extremos* dos atributos, no qual o *meio* é ele mesmo, tanto como absoluto, como determinação⁴⁴⁹.

A perspectiva do absoluto suprassume a dualidade da alteridade referencial como os modos nos quais o absoluto enquanto unidade relaciona-se sem cindir-se. No absoluto supera-se a perspectiva de identidades ainda indiferentes, tal como ainda presente no modo de reportar-se ao outro da alteridade referencial. Enquanto movimento de exposição de si (*Ser*) e do outro (*Essência*), ou da forma (*Ser*) e do Conteúdo (*Essência*), o absoluto apresenta a relação e o trânsito dos atributos a seu centro como o aparecer a Si do absoluto no ato mesmo de seu desenvolvimento.

⁴⁴⁶ WL, v.6, p. 189. „In der Tat aber ist das Auslegen des Absoluten sein *eigenes* Tun, und das *bei sich anfängt*, wie es *bei sich ankommt*.”

⁴⁴⁷ WL, v.6, p. 189. „[...] so ist das Attribut der ganze Inhalt des Absoluten [...]”

⁴⁴⁸ WL, v.6, p. 189. „Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstrakte Identität, sondern die Identität des Seins und Wesens oder die Identität des Inneren und Äußeren ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht und es zum Attribut bestimmt”.

⁴⁴⁹ WL, v.6, p. 192. „Das Attribut ist *erstlich* das Absolute als in der einfachen *Identität* mit sich. *Zweitens* ist es *Negation*, und diese *als* Negation ist die formelle Reflexion-in-sich. Diese beiden Seiten machen zunächst die zwei *Extreme* des Attributs aus, deren *Mitte* es selbst ist, indem es sowohl das Absolute als die Bestimmtheit ist.

Um desenvolver-se enquanto relacionamento de Si e do Outro desde seu Si-mesmo, ou na dicção hegeliana, “O Absoluto é a forma absoluta, que enquanto divisão sua simplesmente idêntica consigo, é o negativo *enquanto* negativo”⁴⁵⁰.

3.6.1. As relações absolutas como coração da liberdade da Alteridade relacional

Apenas a partir da compreensão do Absoluto como relação torna-se possível o desenvolvimento *da alteridade* em sentido pleno, como um movimento que supere uma noção de atividade em face do outro enquanto referência. O modelo de Espinosa e de Leibniz com suas concepções respectivas de substância e de mônada estabeleciam uma compreensão referencial das partes ao todo e do todo consigo mesmo, não obstante não eram suficientes para uma compreensão das partes como exprimindo o todo.⁴⁵¹

É a luz desta insuficiênciasupramencionada de Leibniz e Espinosa, aos quais Hegel acusava de não serem passível de tematizarem uma noção de *subjetividade*, exatamente porque não possuíam um modelo de relação, mas apenas um discurso referencial, a parte é o outro que não contém nele o todo. No contexto da superação deste modelo, após a explicitação do *absoluto como relação*, Hegel ao iniciar o terceiro capítulo da Terceira Seção, intitulada *relação absoluta* delimita esta nova noção de relação nos seguintes termos: “É relação porque é o diferenciar, cujos momentos mesmos são sua inteira totalidade, e também o absoluto *subsistir* [...]”⁴⁵².

O novo da relação é que nesta cada momento é uma completa totalidade e não atributos, entendidos estes como parcialidades insuficientes para a expressão de um verdadeiro momento relacional. Por serem os momentos *totalidades*, sua relação com outros momentos são verdadeiras relações *consigo*, com *o outro* e com *o mundo* como uma terceira totalidade.⁴⁵³O movimento desta progressiva explicitação da *relação* enquanto mediação do Si

⁴⁵⁰ *WL*, v.6, p. 193. „Das Absolute ist die absolute Form, welche als die Entzweiung ihrer schlechthin identisch mit sich ist, das Negative als Negatives

⁴⁵¹ J.N. Findley, Hegel: A re-examination, p.210. Afirma que Hegel tem uma especial predileção pela mônada Leibniziana sobre a Substância Espinozista e que tal preferência se mostra em particular pela natureza autorreferente do absoluto. Em sentido oposto, para quem Hegel opera uma “reconstrução crítica” da substância espinozista e nem sequer menciona o papel de Leibniz, pode-se consultar Christian Iber in *Übergang zum Begriff – Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs*, p. 52 e segs.

⁴⁵² *WL*, v.6, p. 216. „Sie ist Verhältnis, weil sie Unterscheiden ist, dessen Momente selbst ihre ganze Totalität sind, die also absolut *bestehen*”.

⁴⁵³ Não é o objetivo da tese, mas apesar das constantes referências a Leibniz e a Espinosa no percurso desta seção, parece que Kant e as suas antinomias são os grandes objetos ocultos da crítica hegeliana. A inclusão de Kant como objeto oculto deve-se ao fato de que na *KvR* Kant ao tratar dos antinomias do *mundo*, da *alma*, da *liberdade* e de *Deus* mostra como a razão se enreda em equívocos, e tais equívocos no contexto da relação absoluta deve-se a atividade da reflexão exterior que toma sua objeto como uma referência para a reflexão e não como a própria reflexão em sua curso de autoexposição.

consigo mesmo pelo outro é apreendida em sua plenitude pelos níveis da relação que são *a relação de substancialidade*, *a relação de causalidade* e *a relação da ação recíproca*.

Pode-se seguramente afirmar que os três momentos ou os três níveis da relação absoluta são a elevação [*Erhebung*] dos dois modos anteriores de movimento do lógico⁴⁵⁴ na *Ciência da Lógica*, e estes em sua autoexplicitação demonstrarão sua suprassunção como a confirmação de um modelo de dicção ao outro pautado na liberdade desenvolvida, outrora renunciada pela própria noção do *absoluto como relação*.

3.6.1.1. A relação de substancialidade

Hegel afirma que a *substância* é o *ser como absoluta mediação consigo mesmo*.⁴⁵⁵ Enquanto perpassado por esta relação intrínseca, a *substância* na acepção hegeliana não indica um substrato do real, um dado imediato e simples sem reflexão, ou mesmo algo abstrato que sirva de suporte, enquanto modelo explicativo, a uma doutrina filosófica. A *substância* é a realidade mesma e enquanto expressa o real, a própria substância é a relação e o primeiro nível da relação. Logo, afirmar que o absoluto é substância é uma proposição correta, mas ainda abstrata. O real enquanto se dá a conhecer, apresenta-se em múltiplos vir-a-ser das coisas, em diversas imediações e mediações. O conjunto, enquanto soma, da totalidade do que se manifesta na substância são seus acidentes.

Deve-se sempre ter presente que na lógica hegeliana a *substância* não corresponde à razão última das coisas, entendida esta razão como anterior ou exterior à própria realidade. A Substância é a realidade e não seu suporte ou meio. Enquanto realidade que se manifesta, a substância se realiza mediante *atributos* que vem-a-ser como a unidade entre o possível e o real. Os atributos ou acidentes *aparecem* na relação substancial como *identidades*.

Este movimento relacional da *substância* é o elevar-se [*Sich erheben*] dos momentos lógicos do vir-a-ser do outro enquanto presentes no *Ser* e na *Essência*, num movimento designado por Hegel nos seguintes termos

O movimento da accidentalidade apresenta em cada um dos seus momentos o aparecer das *categorias* do Ser e das *determinações reflexivas* da Essência uma na outra. [...] ⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Refiro-me a relação de substancialidade como o movimento do Ser e sua *lógica da transitividade* e a relação de causalidade ao primeiro movimento da alteridade na Lógica da Essência, movimento este aqui denominado de *alteridade referencial*. O terceiro momento das relações absoluta demarca a mediação entre a lógica objetiva e aquela sua sucedânea a subjetiva, ou a mediação interna da *substância ao sujeito*.

⁴⁵⁵ *WL*, v.6, p. 218. „Die absolute Notwendigkeit ist absolutes Verhältnis, weil sie nicht das *Sein* als solches ist, sondern das *Sein*, das ist, weil es ist, das *Sein* als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst. Dieses *Sein* ist die *Substanz* [...]”

⁴⁵⁶ *WL*, v.6, p. 218. „Die Bewegung der Akzidentalität stellt daher an jedem ihrer Momente das Scheinen der *Kategorien* des Seins und der *Reflexionsbestimmungen* des Wesens ineinander dar”.

O que está em jogo na relação de substancialidade é que a possibilidade dos *acidentes* converte-se em condição de realidade da *substância*, re-articulando o todo em face das partes e vice-versa, assim como relacionando os acidentes entre si num movimento de causação. A substância na compreensão hegeliana rompe os limites da metafísica clássica e se abre como unidade nos acidentes da possibilidade e realidade da própria substância. Hegel é claro acerca deste ponto, afirmando, inclusive que “Este movimento da acidentalidade é a *atuosidade* da substância como tranqüilo provir desde si mesma.”⁴⁵⁷

A importância desta nova concepção de substância vai muito além das infundadas acusações a Hegel de *dialetização do espinozismo*.⁴⁵⁸ O que está em jogo, em verdade, é que por mais paradoxal que seja, Hegel assume o percurso da realização da liberdade como um movimento de co-participação do *gênero na espécie* ou da substância em face dos acidentes.

A totalidade dos acidentes não é a substância, pois esta não é uma *suma cognitionis*, mas cada acidente de *per se* é capaz de na sua identidade expressar a totalidade da qual a substância se constitui. Hegel categoricamente afirma isto na *Ciência da Lógica*, pois “A substância [...] é a totalidade do todo e compreende em si a acidentalidade, e a acidentalidade é toda a substância mesma.”⁴⁵⁹

Na lógica hegeliana a substância é reciprocamente o todo que se explicita na parte e esta que dá a conhecer o todo, sem dissolução da diferença que lhes é inerente. A relação de substancialidade enquanto primeiro momento da lógica da alteridade relacional coloca as efetivas condições do relacionar. Posto que, ao tematizar como o todo se dá a conhecer nas partes e como estas ao se relacionarem conferem ao todo seu vir-a-ser explícito, Hegel inaugurou um novo momento na reflexão metafísica acerca da *substância*.

Se nas determinações reflexivas os signos deste movimento eram referências e enquanto tais momentos de uma *reflexão* ainda *exterior*, na relação de substancialidade as identidades que se relacionam são a parte e a totalidade da relação. São causas. A identidade inerente à relação de substancialidade é a causa da diferença e os diferentes *acidentes* que em sua individualidade, ou seja, em sua identidade, explicitam a substância são a causa da substância e o *fundamento* da outrora lógica referencial das determinações reflexivas. E eis

⁴⁵⁷ WL, v.6, p. 219. „Diese Bewegung der Akzidentalität ist die *Aktuosität* der Substanz als *ruhiges Hervorgehen ihrer selbst*”.

⁴⁵⁸ Cf. Guido Zingari, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Milão: Ed. Mursia, 1991, p. 137. Onde afirma sob a relação de substancialidade que “A filosofia hegeliana non può riverlarsi qui altro che uma sorta di *spinozismo dialettico*”.

⁴⁵⁹ WL, v.6, p. 219. „Die Substanz als diese Identität des Scheinens ist die Totalität des Ganzen und begreift die Akzidentalität in sich, und die Akzidentalität ist die ganze Substanz selbst”.

que emerge na ordem do discurso hegeliano da lógica um novo estágio de relação, aquele da causalidade.

3.6.1.2. A relação de causalidade

A relação de substancialidade ao determinar que as partes expressem na identidade o todo que lhes é diferente e as próprias identidades entre si expressem reciprocamente na identidade sua diferença, expuseram a estranha conclusão de que a *substância* não é a soma ou mesmo a *suma* das identidades. E nesta paradoxal necessidade de cognição de que na relação de substancialidade as partes são causa de um outro que elas mesmas, emerge a relação de causalidade como inerente à relação de substancialidade.

Uma causa é algo que explica porque um algo outro é ou deixa de ser. Logo, a causa é uma espécie de fundamento das coisas que são distintas da própria causa. Um exemplo típico é: a chuva é a razão da rua estar molhada. O fundamento do *estar molhado* reside em um outro que ele mesmo, na chuva. Neste contexto, a *causa* é muito próxima de uma explicação genética das coisas, sua origem.

Dentro de nosso propósito, a causa e sua relação à causalidade se colocam como aquilo que emerge enquanto verdade da relação de substancialidade. Um movimento relacional que se coloca como a condição de apreensão efetiva de outro. A causalidade dá as razões ou confere o fundamento da substancialidade, ao menos assim transparece numa primeira aproximação.

Hegel ao iniciar a relação de causalidade [*Das Kausalitätsverhältnis*] afirma que o *ser-posto*⁴⁶⁰ pela relação de substancialidade é *efeito* e que a superação desta é o emergir da relação de causalidade. E o primeiro estágio da relação de causalidade é a sua compreensão como relação formal de *causa e efeito*.⁴⁶¹ Antes de adentrar na reconstrução da causalidade enquanto relação é preciso ter a visão geral do edifício que se irá descortinar. Na lógica hegeliana a causalidade se desdobrará em três momentos: causalidade formal, determinada e ação e reação. Cada momento oportunizará a elevação na compreensão da causalidade até sua suprassunção na ação recíproca.

A relação de causalidade formal é o índice necessário para a validação da relação de substancialidade enquanto movimento que não funde o *fundante no fundado*, ou seja, sem a compreensão da causalidade a substancialidade retornaria a uma dualidade dos

⁴⁶⁰ Cf., *WL*, v.6, p. 221.

⁴⁶¹ *WL*, v.6, p. 221. „Dies Kausalitätsverhältnis ist zunächst nur dies *Verhältnis von Ursache und Wirkung*; so ist es das *formelle Kausalitätsverhältnis*”.

indiferenciados. Na compreensão da causalidade em sua acepção formal, a substância possui enquanto totalidade a potência de atuar, sua atuosidade, e esta enquanto manifesta-se nos acidentes é a sua causa. Logo, o primeiro nível da causalidade formal designa a causa como o princípio ativo da substância, sua atuosidade [*Aktuosität*], e o efeito como o ser-posto desta *absoluta atuosidade*, os acidentes.

É imperioso reter que a atividade da *atuosidade* é designada por Hegel como *absoluta*, ou seja, é um princípio imanente de ir-além de si, movimento de transcender-se ou manifestar-se, não derivando de nada. A substância é ativa e passiva.

Assim a absoluta atuosidade é a causa [originária], a potência da substância em sua *verdade* enquanto manifestação, que *em si*, é o acidente ou *ser-posto*, que também *expõe* de imediato no vir-a-ser o *posto* como *ser-posto*, - o *efeito*. Este é também *primeiramente* o mesmo que a accidentalidade da relação de substancialidade é, a substância como *Ser-posto*; mas, em segundo lugar, é o acidente enquanto tal apenas substancial através de seu desaparecer, como transitando; mas, como efeito ele é o ser-posto enquanto idêntico consigo; a causa está no efeito enquanto substância totalmente manifestada, isto é, como no ser-posto mesmo enquanto tal refletido em si.⁴⁶²

A substância se efetiva como causa e os acidentes à efetivam como seus efeitos, esta é a conclusão da relação formal da causalidade acerca da relação de substancialidade. Ocorre que tal asserção possui o inconveniente de subordinar a causa aos efeitos, pois na causalidade formal ocorre um desequilíbrio, uma assimetria, visto que os efeitos se sobrepõem as causas na medida em que as causas apenas possuem o seu *ser efetivo* mediante os efeitos que produzem. Tal concepção promove uma inversão na noção de causa, ou seja, aquilo que está na razão ou como fundamento de algo passa a se subordinar aquilo que dela provém. Nesta acepção, a causa passa a ser mais que correlativo de efeito. Hegel expõe esta tensão nos seguintes termos

A causa é apenas causa na medida em que provém dela um efeito; e a *causa nada é que esta determinação de ter um efeito*, e o *efeito nada é que esta determinação de ter uma causa*. Na causa mesma enquanto tal encontra-se seu efeito e no efeito se encontra a causa; [...]⁴⁶³

⁴⁶² *WL*, v.6, p. 222. „So ist die absolute Aktuosität *Ursache*, die Macht der Substanz in ihrer *Wahrheit* als Manifestation, die das, was *an sich* ist, die Akzidenz, die das Gesetzsein ist, unmittelbar im Werden derselben auch *auslegt*, sie *setzt* als *Gesetzsein*, - *die Wirkung*. - Diese ist also *erstlich* dasselbe, was die Akzidentalität des Substantialitätsverhältnisses ist, nämlich die Substanz als *Gesetzsein*; aber *zweitens* ist die Akzidenz als solche substantiell nur durch ihr Verschwinden, als Übergehendes; als *Wirkung* aber ist sie das *Gesetzsein* als mit sich identisch; die *Ursache* ist in der *Wirkung* als ganze Substanz manifestiert, nämlich als an dem *Gesetzsein* selbst als solchem in sich reflektiert”.

⁴⁶³ *WL*, v.6, p. 223-224. „Die *Ursache* ist nur *Ursache*, insofern sie eine *Wirkung* hervorbringt; und die *Ursache* ist *nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben*, und die *Wirkung nichts als dies, eine Ursache zu haben*. In der *Ursache* als solcher selbst liegt ihre *Wirkung* und in der *Wirkung* die *Ursache*; [...].”.

Este movimento da causalidade é a afirmação da relação de causalidade determinada. A *causalidade determinada* se delimita pelo fato de que a potência da substância, sua tendência à efetividade já se manifestou e agora reside no *acidente determinado* o ser-posto capaz de explicitar a relação de causalidade, o qual, enquanto ser-posto da causalidade identifica a forma da causalidade com seu conteúdo. A causalidade determinada é dita finita porque o *dado causal* é tomado como isolado de sua proveniência.

Retomando o exemplo inicial da causalidade supramencionado de que a *chuva é a causa da umidade*,⁴⁶⁴ temos uma proposição analítica, pois tanto a chuva é causa da umidade como aquilo que compõe a chuva, a água, é sua causa. Logo, afirmar que a chuva causa a umidade implica em última instância afirmar algo do sujeito que já está nele contido.

A causalidade revela em última instância que tanto a causa como o efeito se esgotam na determinação causal. Ou seja, afirmar a causalidade desde um *ser-posto* remete sempre a um seu ser-outro como reciprocamente originante e originado, por exemplo: *o pai é a causa do filho*, implica assumir que também o filho é a causa do pai, e logo pai e filho são causas de si mesmo.

Este movimento recíproco de consumação da causalidade formal na causalidade determinada e desta na formal é o vir-a-ser da ação e reação como superação dos dois modos iniciais da causalidade, o qual é por Hegel expresso do seguinte modo

Tornou-se agora por meio do movimento da relação de causalidade determinada, que a causa *não apenas se extingue* no efeito, e com isso também o efeito [se extingue], como na causalidade formal, senão que a causa em seu *extinguir-se*, é novamente no efeito e o *efeito desaparece* na causa, mas novamente é nela⁴⁶⁵.

Hegel compreende que a *causalidade* levada às suas últimas conseqüências produz o fenômeno de autopressuposição da causalidade.⁴⁶⁶ Dito em outros termos, opera-se uma mudança na compreensão da atividade relacional da causalidade para um modo híbrido designado por Hegel de *ação e reação*. Este modo híbrido restaura a concepção de substância que se expressa pelo que explicita, e é por Hegel designado como ativa a substância no ato mesmo negativo de autorreferência e, como passiva, a substância no momento em que suporta a atividade causal.

⁴⁶⁴ Cf., *WL*, v.6, p. 225.

⁴⁶⁵ *WL*, v.6, p. 232. „Durch die Bewegung des bestimmten Kausalitätsverhältnisses ist aber nun dies geworden, daß die Ursache *nicht nur* in der Wirkung *erlischt* und damit auch die Wirkung, wie in der formellen Kausalität, sondern daß die Ursache in *ihrem Erlöschen*, in der Wirkung wieder *wird*, daß die *Wirkung* in der Ursache *verschwindet*, aber in ihr ebenso wieder *wird*.”

⁴⁶⁶ *WL*, v.6, p. 232. „Die Kausalität *setzt* also sich selbst *voraus* oder *bedingt sich*”.

Tomemos como exemplo uma relação subjetiva. Neste contexto, ativo é o momento substancial dos proferimentos das proposições e passivo é o momento de recepção do conteúdo proposicional. Neste jogo supramencionado, não há como dizer, via causalidade, quem é a causa nem o efeito sem o recurso ao ativo e ao passivo, pois no círculo das determinações do pensamento todo proferimento é causa de significações e só é proferimento porque efeito das próprias significações que lhe dão consistência na rede conceitual das determinações de pensamento. Há um movimento causal de ação e reação.

A ação e reação enquanto momentos da causalidade já apontam para um modo de relação além da causalidade, na medida em que as substâncias, *ativa e passiva*, encontram seu princípio de unidade e permanência mediante um movimento relacional que demonstra sua verdade sempre num outro de si-mesmo. Exemplificando-se, chega-se a afirmações do tipo: A substância ativa se dá permanência pela passiva e esta pela ativa. Ou, a paradoxal afirmação de que a (i) o ativo como causa produz o passivo como efeito e (ii) que o passivo como causa produz o ativo como efeito.

A dinâmica das causas que dirige-se à elevação da relação de causalidade em direção à relação da ação recíproca através da mediação da causalidade do tipo *ação e reação* é por Hegel descrita mediante o seguinte movimento das causas:

Aquela primeira causa, que atua primeiro e retém em si sua ação como reação, se coloca com isso novamente como causa, de modo que o atuar na causalidade finita se torce na progressão do falso infinito e se converte em si, numa infinita ação recíproca.⁴⁶⁷

3.6.1.3. A ação recíproca

A ação é uma noção de esfera extrema. Não permite delimitações, apenas se compreende na processualidade que anima. Dito, para facilitar a aproximação, em termos abstratos, a ação é o momento mesmo do exercício da atividade. Num exemplo, pode-se afirmar que a ação está como a mediação ativa entre o *saber* e o *fazer*, onde o primeiro se auto-implica na atividade do segundo.

Ocorre que Hegel aduz que a ação a que a relação de causalidade conduziu é do tipo *recíproca*. Uma ação implica uma alteração no estado das coisas, pois enquanto operação de atuar é evidente que uma sofre o efeito que tem na outra a causa. Contudo, Hegel aduz que a causalidade promoveu a compreensão da relação absoluta como sendo uma ação recíproca em que o agir é ativamente passivo e ativo, reciprocamente harmônico entre as substâncias

⁴⁶⁷ *WL*, v.6, p. 236. „Jene erste Ursache, welche zuerst wirkt und ihre Wirkung als Gegenwirkung in sich zurückerhält, tritt damit wieder als Ursache auf, wodurch das in der endlichen Kausalität in den schlecht-unendlichen Progreß auslaufende Wirken *umgebogen* und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen *Wechselwirken* wird”.

separadas pela atividade negativa da dialética. Hegel assim expressa a *ação recíproca* [*Die Wechselwirkung*]

Em primeiro lugar a ação recíproca apresenta-se como uma causalidade mútua de substâncias pressupostas que condicionam-se; cada uma é face a outra substância *simultaneamente* ativa e *simultaneamente* passiva. Enquanto ambas são tanto ativas como passivas, então cada diferença entre elas supassumiu-se; [...]⁴⁶⁸

A dinâmica explicitada da ação recíproca implica: (a) duas substâncias, (b) cada uma tanto ativa como passiva e, por fim, (c) em virtude deste movimento recíproco, as substâncias superam suas diferenças de modo que a assimetria relacional da causalidade converte-se em simetria relacional na ação recíproca. Eis que aqui já subjaz a noção de *sujeito* ainda não manifesta.

Hegel compara afirmando que a atividade da ação recíproca é a identidade absoluta na qual as determinações que a expressam, são livres efetividades umas em face das outras, como numa verdadeira relação simétrica.⁴⁶⁹ Tal liberdade da ação recíproca consiste em que a identidade absoluta que proveio da ação recíproca contém em seu interior como fundamento a divisão original da identidade e da diferença, elevadas à ação e reação na causalidade e à tensão entre as substâncias ativa e passiva. O movimento da ação recíproca explicita o emergir do outro, sua importância e como esta *alteridade relacional* internaliza a necessidade e à eleva a liberdade. Nas próprias palavras de Hegel, este movimento se exprime da seguinte forma;

A necessidade é deste modo a *identidade interior*; a causalidade é a manifestação da mesma, na qual sua aparência de *ser-outro substancial* se supassumiu e a necessidade se elevou à *liberdade*.⁴⁷⁰

As expressões que Hegel utiliza na estruturação desta rodada da alteridade são de importância capitular, vejamos: *necessidade* é a condição de que algo efetive sua possibilidade como um modo inerente ao seu ser-mesmo; *identidade interior* atributo de individualização que possui como superada a dicotomia causa e efeito, pois a liberdade emergiu como a verdade da necessidade e a *causalidade* é apenas seu modo de manifestação.

A supassunção do *ser-outro* [*Andersseins*] substancial implica exatamente o diverso que uma leitura linear pode indicar. Uma perspectiva linear pode indicar que o outro foi

⁴⁶⁸WL, v.6, p. 237. „Zunächst stellt die Wechselwirkung sich dar als eine gegenseitige Kausalität von vorausgesetzten, sich bedingenden Substanzen; jede ist gegen die andere zugleich aktive und zugleich passive Substanz. Indem beide hiermit sowohl passiv als aktiv sind, so hat sich bereits jeder Unterschied derselben aufgehoben; [...]”.

⁴⁶⁹ Cf., WL, v.6, p. 238.

⁴⁷⁰ WL, v.6, p. 238. „ Die Notwendigkeit ist auf diese Weise die innere Identität; die Kausalität ist die Manifestation derselben, worin ihr Schein des substantiellen Andersseins sich aufgehoben hat und die Notwendigkeit zur Freiheit erhoben ist”.

eliminado, quando na verdade o outro interiorizou-se de modo que toda a relação da *identidade absoluta* é identitária porque já pressupõe o outro como relacionado e relacionando-se.

A afirmada suprassunção do *ser-outro* expressa por Hegel, em verdade reconduz as condições de efetivação da liberdade à própria substância (proto-subjetiva) e não a qualquer determinação que lhe seja exterior e que a condicione, fazendo-a regredir aos dualismos empiristas ou transcendentais. Este momento de transição entre a Essência e o Conceito ou entre a alteridade e as condições de uma subjetividade é interpretada por Christian Iber (2003) como a elevação da Subjetividade desde a Substância, ou a suprassunção de Spinoza por Hegel, nos seguintes termos

A fundamentação hegeliana da *Doutrina do Conceito* substitui a estrutura dogmática da *causa sui* da substância Spinozista através do negativo, isto é, através da autocontradição demonstrada de sua negação na estrutura de autofundamentação do conceito.⁴⁷¹

A ação recíproca põe todas as condições para que o pensamento, a substância enquanto suprassunção do Ser e da Essência se efetive como *subjetividade* ou *conceito*, não o conceito ou a substância enquanto atributo reflexivo, mas enquanto *substância absoluta*, universal, que contém em si a identidade e a diferença como momentos suprassumidos no universal, que é *subjetividade* que contém o particular e o universal, o si-mesmo e seu-outro (identidade e diferença) e por isto é *subjetividade*, absoluta, *singular*.

Pelo exposto, a segunda figura lógica do reconhecimento se expressa mediante a alteridade, a qual se desenvolve em duas vias: uma primeira na qual o outro é posto como referência, dado externo à própria relação, e se exprime por uma semântica da alteridade. O outro no jogo mesmo da identidade, diferença e sua unidade no fundamento. E uma segunda estruturação da alteridade, de tipo relacional, na qual o outro emerge não mais como um dado externo à relação, mas como o próprio fundamento interiorizado da relação.

No estágio da alteridade relacional o outro é suporte, meio e fim de toda a atividade reflexiva, pois enquanto atividade de um sujeito que se exprime por noções lógicas, gramaticais e mesmo metafísicas o outro é o implícito assumido como condição da própria dicção do *sujeito* que se manifesta na própria reciprocidade de sua relação.

⁴⁷¹Christian Iber, in *Übergang zum Begriff – Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnissweise des Begriffs*, 2003, p. 66. No original: „Hegels Grundlegung der Lehre vom Begriff ersetzt die dogmatische Causa-sui-Struktur der Spinozistischen Substanz durch die negativ, d.h. durch den Selbstwiderspruch ihrer Negation bewiesene Selbstbegründungsstruktur des Begriffs”.

4. O AUTODESENVOLVIMENTO DO CONCEITO E A NATUREZA SUBJETIVA DO PENSAR

O segundo livro da *Ciência da Lógica* de Hegel intitulado de Lógica Subjetiva divide-se em três capítulos, respectivamente: a *Subjetividade*, a *Objetividade* e a *Ideia*. Propõe-se no presente capítulo da pesquisa que Hegel ao desenvolver neste segundo livro a perspectiva lógica do *conceito*, apresentou os elementos para a compreensão do pensamento como estritamente suprassubjetivo e desta nova forma de compreensão da natureza do pensamento, oportunizou à subjetividade ser exposta de modo a estruturar as relações exigidas nos quadros daquilo que hodiernamente se designa como *intersubjetividade*.

O presente capítulo desenvolverá e exprimirá a terceira figura lógica do reconhecimento nos quadro desta *Lógica Subjetiva*. Para tanto, tal dimensão lógica será desenvolvida a partir deste elemento inaudito na reflexão filosófica inaugurado pela subjetividade do conceito, uma *lógica subjetiva* na qual as determinações do pensar não se colocam como determinações objetivas, porém como conteúdos formais da própria relação subjetiva.

Na continuação da estrutura desta terceira figura lógica se deverá apresentar os modos de estruturação da subjetividade em seus níveis *pragmático-semânticos* e, por fim, se expuserá a *subjetividade enquanto conceito adequado*, momento no qual se desenvolverá a noção de subjetividade capaz de coordenar o *nós* como meio originante do *eu*. Ao término da estruturação da presente figura, se apresentará as condições para a compreensão da primalidade do *nós* sobre o *eu* e da necessária auto-implicação do *eu* no *nós* e deste no *eu*, para, por fim, apresentar o movimento que se desenvolverá como o conhecer que se faz reconhecer pela passagem na subjetividade conceitual do conhecer ao querer.

Dentro deste campo, se coloca a tarefa no presente capítulo de (i) desenvolver os padrões de constituição da subjetividade em seus diversos metaníveis recíprocos (universal, particular e singular), (ii) demonstrar como tais metaníveis são e apenas o são inteligíveis dentro da própria objetividade do pensamento e em relação coordenada com esta, a *ideia*, e por fim, (iii) apresentar como esta relação entre o *sujeito e o mundo*, ou entre o *eu e o nós* é primária para a afirmação de qualquer relação de reconhecimento, ou dito em termos ainda lógicos: apreender a subjetividade enquanto *conceito adequado* mediante a estrutura implícita do nós que lhe compõe.

Introdução a Lógica Subjetiva

No contexto interno à própria *Ciência da Lógica*, a passagem da Lógica Objetiva enquanto doutrina categorial das determinações de pensamento que retiram sua finalidade de um sujeito que as pensavam, para a *Lógica subjetiva*, apresenta a descoberta de que a lógica é *o fim de si mesmo* e que o sujeito e as determinações de pensamento com as quais se relaciona são o mesmo. Neste impulso de autodeterminação já visualizado na lógica da essência e, portanto, ainda na Lógica Objetiva, é o pensamento enquanto o universal ativo, o racional e todo o racional, mas ainda pensamento objetivo, não *subjetivo*.

Para a compreensão deste processo de reconstrução dos matizes da *subjetividade* desde a *Ciência da Lógica* hegeliana é preciso focar alguns pontos que, ordinariamente, são esquecidos na exegese hermenêutica da *WL*. Neste sentido, um primeiro aspecto que não deve ser relegado ao segundo plano é a própria divisão da *Ciência da Lógica*, em Lógica objetiva e Lógica subjetiva. Em que consiste esta divisão dual no seio mesmo da Lógica? E qual a relevância desta divisão para a concepção de *sujeito* que se desenvolve na *WL*?

Em sentido amplo, *Objetiva* é a Lógica que compreende o *ser e a essência em sentido estrito*. *Objetiva* é a atividade lógica na qual se expõe o movimento do pensar como exterior ao sujeito que o pensa, o exterior do conteúdo em face da forma, do lógico com a lógica e a dissolução de toda a metafísica que lhe era anterior.⁴⁷² Ao contrário, a Lógica *Subjetiva* desenvolve o objeto do pensar relacionando-se consigo mesmo como sujeito lógico que se identifica com o passar de determinações enquanto atividade *reflexiva* do *aparecer* dos conteúdos em seu *desenvolvimento* relacional consigo mesmo.⁴⁷³

Denis Rosenfield em seu clássico estudo sobre a relação entre lógica e política, nos orienta nesta mediação entre a Lógica Objetiva à Subjetiva, ponderando que “Com efeito, a presença conceitual da essência é de uma negatividade que criou figuras que expressam a volta da reflexividade na unidade por ela gerada”.⁴⁷⁴ Todavia, tal negatividade deve se efetivar como a negatividade que é *subjetividade*.

⁴⁷² Hegel também assume a fase objetiva da Lógica como a reapropriação e desconstrução da metafísica que lhe era anterior. Veja-se, por exemplo, que, na *Ciência da Lógica* (Allgemeine Einteilung der Logik, p. 60), Hegel afirma que “Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik* [...]”. Cf., também, *Logik für die Mittelklasse* (1810/11), § 6, p. 163.

⁴⁷³ Hegel, *WL*, p.61. A Lógica *subjetiva* é a lógica do *conceito*, - da essência, que suprassumiu a sua referência ao Ser ou a sua aparência e não possui mais suas determinações como exteriores, mas livres e autônomas, subjetivamente determinando-se, ou o que é o mesmo, é o sujeito ele mesmo. No original “Die *subjektive Logik* ist die Logik des *Begriffs*, - des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das *Subjekt selbst* ist”.

⁴⁷⁴ Denis Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 281.

É esta distinção exterior e expressa no plano macro da lógica hegeliana de ser Objetiva e Subjetiva que permite a Hegel estabelecer no plano interno à lógica a distinção entre o *lógico* [*das Logisch*], princípio ativo e subjetivo, e a lógica, enquanto elemento de expressão passiva das estruturas constituídas e constitutivas do Lógico. A transição da Lógica Objetiva à Subjetiva demarca na atividade lógica uma mudança de sentido. Sai-se de uma relação de exterioridade do pensamento em face de seus conteúdos, *a lógica*, para compreender-se no movimento mesmo da interioridade expositiva do método, *o lógico*.

Para uma melhor compreensão desta mudança de prisma na lógica hegeliana é preciso novamente⁴⁷⁵ acentuar, para propiciar o entendimento, a diferença entre a lógica [*die Logik*] e o lógico⁴⁷⁶ [*das Logische*]. Dita diferença, basicamente consiste em que (i) a lógica é a ciência que tem como objeto o discurso sobre o *logos* e o saber que este mesmo *logos* tem de si, e (ii) o lógico é o movimento do verdadeiro – da lógica - na autoatividade de sua constituição. Disto, segue-se a inseparabilidade de conteúdo e método na lógica hegeliana. A qual foi expressa pelo próprio Hegel nos seguintes termos

O método é o conceito puro que só se relaciona consigo; ele é, em consequência, a *relação simples* a si que é *ser*. Mas ele é agora também *ser preenchido*, o *conceito se concebendo*, o ser como totalidade *concreta*, também pura e simplesmente intensiva.”⁴⁷⁷

Na *Lógica Objetiva* as determinações lógicas são postas como elementos formais [ser] e transcendentais [essência] do pensar em face de si mesmo como um outro. Por sua vez, na *Lógica Subjetiva* o próprio pensar é elevado a sujeito da atividade de relacionar-se com o outro, atividade que, em última instância, se revela como constituinte e constituidora de seu si mesmo.

No pensar, todo o outro ao próprio ato intelectual é o pensar mesmo, logo, a passagem do pensamento como outro [lógica objetiva] ao pensamento que somente se relaciona consigo mesmo [lógica subjetiva], revela-se como a unidade autoconsciente da lógica no lógico, da subjetividade lógica na objetividade lógica do *ser* e dos *transcendentais*.

⁴⁷⁵ Este tema já foi tratado no primeiro capítulo da tese.

⁴⁷⁶ *O lógico* [*das Logische*] é definido, nas *Lições sobre lógica* de 1823, pelo próprio Hegel, como “um sistema de determinações do pensar, que são as determinações do sentido do pensar em geral, nas quais a oposição entre o subjetivo e o objetivo inexistem”. No original do caderno de Hotho das *Logikvorlesungen von 1823*, p. 8b “[...] ein System der Denkbestimmungen, Welche bestimmungen des Denkens im allgemeinen Sinne sind, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven wegfällt”.

⁴⁷⁷ Hegel, WL, v.6, p. 572. „Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive Totalität*“.

Importantes especialistas na exegese hegeliana,⁴⁷⁸ exatamente por não se aterem devidamente ao que se põe em jogo nesta mudança de prisma do *lógico* para a *lógica* e da *Lógica Objetiva* para a *Subjetiva*, vêm se colocando em franca oposição a muitas das mais instigantes interpretações acerca da *WL*, especialmente daquelas que buscam reconhecer a formação, sejam das condições da *alteridade*,⁴⁷⁹ da *subjetividade especulativa*⁴⁸⁰ ou da *intersubjetividade* lógica, ancorada na teoria do reconhecimento ou de uma nova concepção de *subjetividade baseada na ideia de liberdade comunicativa*⁴⁸¹ ou de uma prefiguração da intersubjetividade⁴⁸² não suficientemente ou não explicitamente desenvolvida na *Ciência da Lógica*.

Outros exegetas hegelianos da atualidade terminam por reduzir a *lógica hegeliana* a uma teoria do significado, como o faz Pirmin Stekeler-Weithofer ao afirmar que

“A *Lógica do conceito* tematiza a relação de nossos proferimentos acerca do mundo real. Por isso, a lógica do conceito é lógica subjetiva. Esta tem precisamente as características de declarações formais de uma ciência matematizada ou as deduções de uma ideal lógica formal, com caracteres lingüísticos e mnemônicos.”⁴⁸³

Mesmo numa perspectiva semântica como a exposta por Stekeler-Weithofer, a compreensão da *Lógica Subjetiva* nutre um pressuposto o qual assenta-se num dado ainda externo à lógica e que consiste no fato de que já na *Fenomenologia do Espírito*, o próprio Hegel afirmara que o *eu é um nós* e o *nós é um eu*. Ou seja, na lógica dita *Subjetiva* é o sujeito e a sua centralidade que determinam o modo da apreensão da verdade no acontecer filosófico, não podendo a lógica subjetiva limitar-se a ser a *doutrina dos proferimentos acerca do mundo real*. Tal perspectiva rompe a relação entre lógica e metafísica estabelecida por Hegel.

Na lógica subjetiva, a universalidade racional do pensamento que se pensa, o *conceito*, o é apenas enquanto parte do todo e é este reconhecimento da necessária reconciliação do pensamento enquanto *sujeito* e do pensamento enquanto *objetividade* que Hegel realizará no livro da *Lógica Subjetiva*. Tal perspectiva é a ultrapassagem de uma perspectiva necessitarista para uma outra fincada na liberdade. Denis Rosenfield, assim expressa esta elevação

⁴⁷⁸ Pensa-se em, entre outros, em Walter Jaeschke, *Subjetividade e intersubjetividade na filosofia clássica alemã*. In *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp 49-65.

⁴⁷⁹ Jarczyk (1999) e Henrich (1971/2010), entre outros.

⁴⁸⁰ Düsing (1979; 2004).

⁴⁸¹ Theunissen (1994).

⁴⁸² Hösle (2007).

⁴⁸³ Pirmin Stekeler-Weithofer. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, pp.195 aduz que „Die Begriffslogik thematisiert der Verhältnis unserer Aussagen zur realen Welt. Daher ist die Begriffslogik subjektive Logik. Dabei haben gerade die formalen Aussagen einer mathematisierten Wissenschaft oder die Deduktionen der formalin Logik einen ideellen, sprach- und mnemotechnischen Charakter”.

A liberdade só se produz no círculo que vai da imediação pura à mediação mediada. Ou melhor, o percurso que leva do ser ao conceito não é somente a afirmação da identidade entre esses dois termos, mas também sua diferença⁴⁸⁴.

Toda a lógica subjetiva se demonstrará como uma grande epifania na qual apenas há o eu porque este se constitui inserido no seio do nós, de modo que também pode-se afirmar que apenas há o sujeito porque no mundo as relações entre sujeitos se estabelecem e permitem as subjetividades se fazerem reconhecer em ditas relações. Ainda acerca desta distinção entre a lógica em sua perspectiva Objetiva e Subjetiva e a necessidade de tematização e exposição desta distinção, Biard *et alli* propõe que a *Doutrina do Conceito* institui um recomeço do discurso lógico e por causa disto há uma profusão de vários textos introdutórios na *lógica subjetiva* à semelhança do que ocorre com a doutrina do ser. Biard aduz ainda que

“O conceito se define, antes de tudo, na lógica, pelo seu poder de inovação, isto é de produção mediatizada de sentido que apenas se dirige ao processo mesmo no qual ele se elabora”⁴⁸⁵.

Este novo recomeço do discurso lógico é indicado pelo mesmo Biard *et alli* como uma *ambição desmedida e escandalosa*, pois objetiva apreender o movimento lógico não desde categorias ou formas do pensar, porém no movimento de constituição do próprio discurso lógico “[...] enunciar o verdadeiro na forma apropriada e mesmo de todo modo adequada do conceito e da ideia”⁴⁸⁶.

A compreensão do projeto da *Lógica subjetiva* deve ser assumida desde a perspectiva global da *Ciência da Lógica*, mesmo que o presente capítulo enfatize o movimento interno de estruturação da terceira figura lógica do reconhecimento. Para um tal intento de compreensão global da *WL*, nos servimos da apresentação de Agemir Bavaresco acerca do propósito da *lógica subjetiva*, ao afirmar que

O conceito desenvolve-se a partir do ser e da essência e aparece como o que era imanente neles, ao longo do seu processo; dito de outro modo, é a progressão dialética da transição que se opera no *Ser* até a reflexão na *Essência*, a fim de alcançar o movimento apropriado do *Conceito*.⁴⁸⁷

4.1. Em que consiste o *conceito* e a relevância filosófica desta nova *Subjetividade*?

A meditação da *Ciência da Lógica* na esfera da *Lógica Subjetiva* assume a tradição filosófica num dúplice sentido. Um primeiro é o de explicitar o conceito em seu vir-a-ser

⁴⁸⁴ Denis Rosenfield. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 31.

⁴⁸⁵ Biard *et alli*, 1985, p. 13. "Le concept se définit avant tout, dans la logique, par son pouvoir d'innovation, c'est-à-dire de production médiatisée d'un sens qui ne renvoie à nulle autre origine qu'au procès même selon lequel il s'élabore".

⁴⁸⁶ Biard *et alli*, 1985, p. 12.

⁴⁸⁷ Agemir Bavaresco. *O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana*, p.109.

através das diversas modalidades de expressão filosófica *enquanto atividade de sua apreensão no tempo*, e um segundo consiste na autoexplicitação do conceito em seu próprio elemento. Se a tradição experimentou a primeira modalidade, a segunda modalidade apenas se consumou com a própria *Ciência da Lógica*.

Esta nova esfera lógica representada pela *Doutrina do Conceito* é a afirmação do *sujeito* sobre a *substância*, da lógica sobre a metafísica, ou de uma compreensão da metafísica enquanto lógica. Esta afirmação não é uma negação, mas o próprio manifestar do sujeito na substância, da subjetividade no ser que se reflete. Hibben nos coloca de modo muito lúcido em seu livro *Hegel's Logic* este passagem, afirmando que

A transição agora é simples e natural para a doutrina do conceito, o autodirecionado princípio formativo da razão que é subjacente e essencial princípio de todo o ser. Esta transição da categoria da essência para a do conceito deve ser expressa numa palavra, é a transição da ideia de substância para a de sujeito; da ideia da necessidade para aquela da liberdade⁴⁸⁸.

Neste processo de autodeterminação do conceito, consistente na passagem de uma *lógica* objetiva que apreende o pensamento como exterior ao sujeito que o pensa, para uma lógica subjetiva no qual o pensamento e suas leis são expressão imanente do movimento mesmo do pensar, a *Lógica Objetiva* apresentou-se ao mesmo tempo como a dissolução da metafísica⁴⁸⁹ e enquanto a exposição genética do conceito.

O pensamento é o objeto por excelência da *lógica*. Apesar de estarem num mesmo livro, a *Ciência da Lógica*, o modo de apresentação, a progressão das determinações do pensamento e os níveis de sua realização são distintos. Hegel já nos anos de 1810-1811 era ciente desta diferença não apenas de perspectiva, mas de profunda distensão dos temas da obra, ao ponto de declarar que

Os pensamentos são de três espécies: 1) categorias; 2) as *determinações da reflexão*; 3) os *conceitos*. A doutrina das duas primeiras partes constitui a *lógica objetiva* ou metafísica; a doutrina do conceito, a *lógica genuína* ou subjetiva.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, p. 201. "The transition now is a natural and easy one to the doctrine of the notion (*der Begriff*), the self-directing formative principle of reason which is the underlying and essential principle of all being. This transition from the category of essence to that of the notion may be expressed in a word, it is a transition from the idea of substance to that of subject ; from the idea of necessity to that of freedom".

⁴⁸⁹ Biard *et alli*, 1985, p. 12. No presente comentário à *Ciência da Lógica* se afirma que este momento indica uma ruptura radical de Hegel com a dupla tradição lógica e metafísica, ou seja, contra a metafísica dogmática e a filosofia transcendental da subjetividade.

⁴⁹⁰ Hegel, *Logik für die Mittelklasse 1810/11*, v.4, § 6, p. 163 [Trad.br, 221] "Der Gedanken sind dreierlei: 1. die *Kategorien*; 2. die *Reflexionsbestimmungen*; 3. die *Begriffe*. Die Lehre von den beiden ersteren macht die *objektive* Logik oder Metaphysik aus; die Lehre von den Begriffen die eigentliche oder *subjektive* Logik".

Por um lado, na Lógica Objetiva as categorias da metafísica tradicional apresentam-se em seu processo de constituição e delimitação, por outro, o próprio espaço lógico que deste movimento se estrutura apresenta a elevação de uma perspectiva centrada nas diversas formas em que a *ontologia* se colocou no tempo, através da ideia platônica, o ser aristotélico, a substância espinozista, a mônada leibniziana, para uma outra na qual a *liberdade se alçará como verdade da necessidade*,⁴⁹¹ designada por Hegel pela palavra *conceito*.

“O conceito especulativo é a explicitação processual desta condensação da dialética, ele é o *das Logische*, ‘o lógico’ [...]”⁴⁹²

O movimento do conceito é impulsionado pelas determinações da *totalidade*, da *liberdade*, da *subjetividade* e do *desenvolvimento* e é neste conjunto de determinações que de modo autônomo a unidade do conceito estabelece o movimento de sua manifestação.⁴⁹³ Enquanto totalidade, o conceito contém os momentos que lhe são anteriores do *Ser* e da *Essência*. Como liberdade, o conceito possui a nota de ser autoprodutor e de não pressupor nada, pois apenas o pensar produz-se a si mesmo, e o conceito é o pensar enquanto ser vivo.⁴⁹⁴

Na perspectiva da subjetividade, o conceito é a unidade livre das sínteses, a primeira é consistente no *eu* e em seguida na decisão de se constituir a Si como a seu mundo, *personalidade*. Denis Rosenfield de modo certo afirma que “O conceito se produz concomitantemente ao seu processo de enunciação de si”.⁴⁹⁵ A liberdade da subjetividade, do conceito, se expressa no modo de que a totalidade da lógica hegeliana ao estágio da *doutrina do conceito* não encontra-se submetida a uma potência externa como as *categorias* no ser e o *aparecer* na essência. Agemir Bavaresco ao tematizar a subjetividade na *WL*, o faz nos seguintes termos

A subjetividade do conceito compõe-se, por um lado, da subjetividade autônoma que se interioriza nela mesma e põe a essência universal; por outro lado, a subjetividade, no que diz respeito à objetividade [...].⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Cf. WL, 245. No original “So ist der Begriff die *Wahrheit* der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die *Notwendigkeit* ist, zeigt sich die *Freiheit* als die *Wahrheit der Notwendigkeit* und als die *Verhältnisweise des Begriffs*.”

⁴⁹² Biard *et alli*, 1985, p. 13. “Le concept spéculatif est l’explicitation processuelle de cette condensation de la dialectique, Il est *das Logische* ‘le logique’”.

⁴⁹³ Estas determinações do conceito encontram-se expostas nos §§ 160 e 161 da *Enz* (nos seus *Zusatz* inclusive).

⁴⁹⁴ Hibben, *Hegel’s Logic: An Essay in Interpretation*, p. 206. Afirma que “O conceito ao contrário é o mais plenamente concreto, - ele é, é o pensamento como uma força ativa construtora e produtora”. No original: “The notion, on the contrary, is most thoroughly concrete, – that is, it is thought as an active constructive and productive force”.

⁴⁹⁵ Denis Rosenfield. *Política e liberdade em Hegel*, p.35.

⁴⁹⁶ Agemir Bavaresco. *O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana*, p.140.

A nota do *desenvolvimento* a que o conceito possui, é aquela na qual o método e o conteúdo se identificam reciprocamente sem dissolver-se. Ao *desenvolver-se*, o conceito estabelece entre a dependência e a mediação, a produção de si como um relacionar-se contínuo entre a subjetividade e a objetividade, onde cada momento é a totalidade possível dos momentos.

O conceito desenvolve-se porque ele é o único *concreto*. O desenvolvimento é o processo de engendramento a partir de suas próprias determinações e categorias daquele que se desenvolve. Ao desenvolver-se, o conceito se autodesenvolve pela diferenciação imanente de seu si-mesmo. Hibben ilustra nos seguintes termos este movimento de autodeterminação do conceito, aduzindo que

Hegel chama de conceito a verdade do ser e da essência. Ele é o substrato subjacente de todas as coisas, não necessitando de suporte a si porque autossustentável; não requerendo explanação de si porque autoexplicativo, não dependente de determinações externas, porque autodeterminado.⁴⁹⁷

Este movimento de autoexplicitação do conceito implicará uma radical mudança de perspectiva em face das fases anteriores da *lógica da transitividade* e da *alteridade relacional*, na exata medida em que o primeiro momento expunha a referência ao outro como o imediato e ainda não diferenciado e por isto imediatamente oposto, e o segundo momento, a lógica da essência e sua alteridade relacional expressará a atividade de constituição fenomenal do outro. E, é esta mudança radical de uma perspectiva lógica que labora na oposição da possibilidade à necessidade para uma outra instituída pela *Doutrina do Conceito* e que se notabiliza por afirmar a liberdade enquanto possibilidade pressuposta e a necessidade como o pôr-se da liberdade. Acerca desta distinção presente entre a *Lógica Objetiva* em face da *Lógica Subjetiva*, tendo por elemento de distinção o conceito, Hegel expõe assim a dinâmica deste momento

No *conceito* daí abriu-se o reino da *liberdade*. Ele é o livre, porque *identidade essente em e para si* que constitui a necessidade da substância, e é igualmente como supracumido ou como *ser-posto* e esse ser-posto, como se referindo a si-mesmo, é aquela identidade plena⁴⁹⁸.

O *conceito* que retira sua proveniência etimológica no alemão do *pegar agarrando* [*be-griffen*], e que no latim advém do verbo *concepire*, fazer brotar desde dentro, é para fins

⁴⁹⁷ Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, p. 205-206. "Hegel calls the notion the truth of being and of essence. It is the underlying substratum of all things, needing no support itself because self-supporting; requiring no further explanation of itself because self-explanatory; dependent upon no external determination because it is self-determined".

⁴⁹⁸ WL, v.6, p. 250. No original "Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetzsein* ist und dies *Gesetzsein*, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene *Identität* ist".

didáticos, expresso por Hegel como (*i*) o *eu*, enquanto unidade privada de uma exterioridade que lhe determine, ou seja, puro. Hegel assim o descreve: “O conceito, na medida em que cresceu para uma tal existência que é ela mesma livre, não é nada outro que o *eu* ou a consciência de si pura”.⁴⁹⁹ Sendo esse *eu puro* a faculdade normativa do conceito que ao relacionar-se consigo mesmo, o *eu* re-institui o espaço lógico das razões à luz não mais das determinações de pensamento da metafísica anterior, no qual o *todo* se refere as *partes* como momento distintos de seu si ou a *substância* que se refere as suas determinações como *modos ou acidentes* que são distintos de sua proveniência. Todavia, a associação do *conceito* ao *eu* efetiva-se na reflexão lógica hegeliana na exata medida em que para Hegel é o conceito enquanto unidade absoluta e autoativa do pensamento o *eu*, e o *eu enquanto conceito é o livre*. Konrad Utz em estudo sobre o tema afirma que “Liberdade é simplesmente determinação não determinada por algo alheio. A liberdade hegeliana é *exclusivamente* autodeterminação”.⁵⁰⁰

A lógica subjetiva institui o discurso lógico desde padrões nos quais a objetividade se deduz da subjetividade e esta se reconhece no sentido do recíproco conhecer naquela. Para Findley (1976, p. 221), com a *Doutrina do Conceito*, a lógica hegeliana entra numa nova perspectiva, pois nas seções anteriores se empregavam categorias com a função de organizar e orientar o pensamento e agora o próprio pensamento numa função tanto subjetiva como objetiva é que se auto-orienta.

Este movimento próprio do conceito se diferencia do ser e da essência, porque no ser as categorias passam uma face as outras sem mediações que as autoexprimam e o outro é sempre dependente deste não explícito. E, ao estágio da essência as determinações do pensamento se diferenciam instituindo o outro como um correlativo, *v.g.*, identidade e diferença etc. Ocorre que, segundo Findley “Na esfera do conceito há sempre ante nós um mesmo quadro: nós apenas nos tornamos mais claramente cientes de suas partes ou interrelações”.⁵⁰¹ O conceito possui uma função reveladora consistente no desenvolver-se a si mesmo. Denis Rosenfield, ao problematizar a efetivação do Ser como conceito à luz da *subjetividade* afirma que “O Ser que se tornou presente para si é o que vive da objetivação de sua própria subjetividade.”⁵⁰²

O conceito é o sucessor na tradição filosófica daquele papel desempenhado pela substância, mas diverso desta, o conceito transforma a indiferente violência exterior do

⁴⁹⁹ Hegel, WL, v.6, p. 252. „Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein“.

⁵⁰⁰ Konrad Utz, *A subjetividade na Ciência da Lógica*. In Veritas, v. 55, n.3, set/dez de 2010, p.119.

⁵⁰¹ Findley, 1976, p. 221-221. No original: “In the sphere of the Notion one Picture is always before us: we only become more clearly aware of its parts and their interrelations”.

⁵⁰² Denis Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p. 31.

movimento necessário das substâncias, ou destas enquanto expressam a inquietude de seus acidentes na livre expressão de si mesmo. Esta mudança, alteração e modificação no estatuto do desenvolvimento das determinações do pensamento instituíram uma nova fase do pensar. Em síntese intuitiva, Hegel já na sua *Propedêutica Filosófica* de 1808, assim ponderou sobre este momento do pensar:

“O pensar é a atividade do espírito na sua simplicidade independente, igual a si mesma, que põe determinações *a partir de si e em si mesmo*, as quais têm o caráter de autoigualdade e da universalidade”⁵⁰³.

Esta mudança de perspectiva de um movimento necessário de relação, tal como presente na substância, em direção de uma autocentrada e autocertificada expressão de si mesmo como movimento do livre que contém a multiplicidade na unidade é uma das notas centrais do conceito. A expressão desta mudança de paradigmas presente ao estágio do conceito se resume, segundo Findley, na perspectiva que

A emergência de categorias conscientes a este estágio da dialética é portanto inteligível e perfeitamente em ordem: objetos em interação podem no máximo exibir um análogo não-desenvolvimento da liberdade, que apenas pode explicitar-se plenamente na redução da multiplicidade da existência ao pulso singular da mente⁵⁰⁴.

Christian Iber exprime assim esta mudança de paradigma posta por Hegel nos termos de que

Com esse resultado da doutrina do conceito, Hegel criticou nos novos tempos, ao mesmo tempo, a separação fixa da substância e do conceito e sua derivação.⁵⁰⁵

Hegel expressa de modo primário esta constituição apresentando a tese de que “[...] o *eu* é primeiramente esta pura unidade se referindo a si, não imediata, mas enquanto abstrai o conteúdo de toda a determinidade e retorna a liberdade da igualdade privada de confins consigo mesma”⁵⁰⁶. O *eu puro* desempenha no conceito o que na lógica tradicional é o papel da *categoria da universalidade* e sua completa ausência de determinações, à exceção da igualdade consigo. De modo mais que explícito, Findley afirma que “O conceito é,

⁵⁰³ Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* 1808, v.4, § 163, p. 52-53 [Trad.br, 68] “Das Denken ist die Tätigkeit des Geistes in seiner unabhängigen, sich selbst gleichen Einfachheit, welche *aus* und *in sich selbst* Bestimmungen setzt, die den Charakter der Sichselbstgleichheit und Allgemeinheit haben”.

⁵⁰⁴ Findley, 1976, p. 221. No original: “The emergence of conscious categories at this stage of the Dialectic is therefore intelligible and quite in order: interacting objects can at Best exhibit an un-developed analogue of Freedom, wich can only be fully explicit in the unique reduction of the manifoldness of existence into singles pulses of mind.”

⁵⁰⁵ Christian Iber, 2002, p. 201. “Mit diesem Resultat der Begriffslehre hat Hegel die in der Neuzeit fixierte Trennung von Substanz und Begriff zugleich kritisiert und abgeleitet”.

⁵⁰⁶ WL, v.6, p. 252. No original “ *Ich* aber ist *erstlich* diese reine sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht.”

consequentemente um com o ser pensante de um homem, a mesma universal natureza pensante em todos, porém individualizada nesta ou aquela pessoa pensante⁵⁰⁷.

Em síntese, o *eu puro* é a afirmação do *substantivo como verbo* e do pensamento como ação autocentrada do *eu*. Ou, como entre os antigos, a afirmação da plenitude do verbo pelo seu uso absoluto, *o eu é*. Ocorre que o conceito é movido pela negatividade que é imanente a todo o vivo, pelo que, a *segunda* expressão do conceito é a de ser *personalidade individual*. Esta *nota* de ser *personalidade individual*⁵⁰⁸ realça a faculdade inerente ao conceito de se decidir, no sentido de cindir-se em si mesmo, ou particularizar-se sem excluir de si a universalidade. Hegel assim delimita esta autoexpressão do conceito:

Em segundo lugar, o eu, como a negatividade que se refere a si mesma, é do mesmo modo *singularidade* imediata, *ser determinado absoluto*, o qual se opõe ao outro e o exclui: *personalidade individual*.⁵⁰⁹

Tal movimento de cisão do *eu* em *personalidade* expressa o desdobramento lógico interno da forma que se exprime nos seus conteúdos, ou do pensar que é condição de possibilidade para a possibilidade que se realiza. Hibben ao explicitar esta atividade do *eu* como unidade dirigida a um *telos*, ao seu autodesenvolvimento, nos apresenta este desenvolvimento afirmando que

O conceito por ele chamado, por este motivo, de *eu*, - isto é, o poder fundamental subjacente sob e dentro de todas as coisas é também uma personalidade. Ele é essencialmente autoconsciência. Ele não é simplesmente uma força inteligente, mas é uma força inteligente que labora não só conscientemente, mas com propósito⁵¹⁰.

A *personalidade* é no conceito a condição ainda não efetiva do lógico poder pensar-se como *sujeito* em face da objetividade, não como uma simples cisão, mas já com a compreensão imediata de que a objetividade é o outro da subjetividade enquanto inserida no processo, ainda implícito, de outras subjetividades que se heterodeterminam. A *personalidade* expressa esta atividade através da qual o pensamento se coloca perante a si e ao mundo, enquanto totalidade implícita dos outros de si.

⁵⁰⁷ Findley, 1976, p. 223. No original: “The Notion is accordingly one with a man’s thinking being, the same universal thinking nature in all, but individualized in this or that thinking person.”

⁵⁰⁸ Acerca desta afirmação do conceito conceituado como *personalidade individual*, sigo Josef Simon, que a desenvolve no texto *In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel*, in Hegel: Zur Sprache - Beiträge zur Geschichte des europäische Sprachdenkens. Org. Bettina Lindorfer e Dirk Naguschewski. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002, p.38. No original: “Der so begriffene Begriff ist ‚individuelle Persönlichkeit’”.

⁵⁰⁹ Hegel, WL, v.6, p. 252. „Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität *Einzelheit, absolutes Bestimmtsein*, welches sich Anderem gegenüberstellt und es ausschließt; *individuelle Persönlichkeit*.”

⁵¹⁰ Hibben, *Hegel’s Logic: An Essay in Interpretation*, p. 207. “The notion he calls, therefore, the Ego, – that is, the underlying power beneath, and in all things is also a personality. It is essentially self-conscious. It is not merely an intelligent force, but it is an intelligent force working both consciously and purposefully.”

Hegel pontua que

[...] este seu *ser-posto* é seu *ser-em-si-para-si* ou sua *objetividade*. Esta objetividade [Objektivität] tem o objeto [Gegenstand] desse modo no *conceito*, e esse é a *unidade da consciência de si*, da qual fora recolhido, sua objetividade ou o conceito é por isto ele mesmo e nenhum outro enquanto natureza da consciência de si, não tendo outros momentos ou determinações que o eu ele-mesmo⁵¹¹.

É na *personalidade* que o conceito demonstra-se capaz de enquanto unidade da universalidade estabelecer de modo centrado a relação do pensamento à realidade ou em outras palavras, da subjetividade à objetividade, constituindo e ressignificando desde a subjetividade o mundo enquanto objetividade. Richard Kroner ao explicitar em sua monumental obra *de Kant a Hegel* a dinâmica do *conceito* como subjetividade que cinde-se enquanto unidade em *eu* e *personalidade*, o faz retomando a dinâmica das macroestruturas da *Ciência da Lógica*, associando no movimento de divisão do conceito a re-tematização global dos temas e determinações do *ser* e da *essência*. Na dicção do próprio Kroner

Ele compreende-se como isto, o que se nega, e na sua negação obtém, isto que através da síntese de seu si-mesmo e de seu oposto (do Ser e da Essência), o que em si e para si é, não o simples vir-a-ser, mas um *vir-a-ser-para-si*. Como o conceito tornou-se para si a pura autoconsciência, a lógica como gênese do conceito é por isto, igualmente a *gênese da pura autoconsciência*.⁵¹²

Findley designa este movimento do si-mesmo do conceito enquanto *eu* que é reciprocamente *personalidade* do *universal em ação*.⁵¹³ O conceito enquanto explicita-se em *eu* e *personalidade* une ainda ao estágio subjetivo e imediato das puras determinações de pensamento as condições de efetivação do *eu teórico* (*eu*) e do *eu prático* (*personalidade*), daquilo que comumente se designou pelo *sujeito* e pela *objetividade*.

Esta nova concepção de subjetividade não se confunde com uma consciência psicológica, cindida entre seu si e suas representações, ou com o *eu transcendental*, porque não deriva o conhecimento de sua relação com o mundo, nem se limita em estabelecer e averiguar as condições de possibilidade do conhecimento válido e das sínteses que lhe ordenam. Nesta seção da lógica não há resíduo de um mundo exterior.

⁵¹¹WL, v.6, p. 254. No original : "[...] dies sein *Gesetzsein* aber ist sein *Anundfürsichsein* oder seine *Objektivität*. Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im *Begriffe*, und dieser ist die *Einheit des Selbstbewußtseins*, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst".

⁵¹²Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*, v.2., p.448. "Er begreift sich als das, was sich negiert, um in der Negation sich zu erhalten, als das, was durch die Synthesis seiner selbst und seines Gegensatzes (des Seins und des Wesens) selber wird und für sich selber, das kein blosses Werden, sondern ein Für-sich-Werden ist. Als das für sich Gewordene ist der Begriff reines Selbstbewusstsein; die Logik als Genesis des begriffs ist daher zugleich *Genesis des reinen Selbstbewusstseins*".

⁵¹³ Findley, 1976, p. 224. No original: "The self in short is the Universal in Action, and an object comprehended by the self is simply an object brought under the universals wich make up its Essence".

O conceito “É a verdade da relação de substancialidade, na qual o Ser e a Essência conquistam e alcançam um através do outro sua autonomia e determinação”.⁵¹⁴ Esta verdade se expressa pela apreensão unitária de toda a progressão do Ser e da Essência. O conceito enquanto subjetividade que se põe como existência se faz distinto de outras existências. Um *eu* que institui-se pela intrínseca determinação de ir além do ser-em-si existente em direção de seu si mesmo como o si-mesmo do nós no qual ele se realiza, como *ser-em-si existente-para-si*.

Esta distinção do conceito é a manifestação do subjetivo e do objetivo como instâncias co-instituidores ainda imediatas e não suficientemente explicitadas do conceito e de seu si-mesmo. Hegel declara que “A figura do conceito *imediato* constitui o ponto de vista pelo qual o conceito é um pensamento subjetivo e é uma reflexão exterior à *Coisa*”.⁵¹⁵ Esta diferenciação determina aquela distinção que Hegel designou como *conceito imediato*, subjetivo, em face do *conceito mediato*, objetivo, que consumados manifestam o *conceito adequado*. O desenvolvimento imediato do conceito é a apreensão da cisão como autonomizada num modo *apenas interior* que se coloca como algo em face de um outro *apenas exterior*. A apreensão no conceito da alteridade se transmuta numa forma mais alta, na própria relação subjetiva.

A constituição desta nova lógica a partir da *subjetividade* institui um discurso proto-intersubjetivo, pois no conceito a unidade é sempre unidade na pluralidade, o *eu* está sempre perpassado *pelo eu universal*. Hibben interpreta de modo bastante elucidativo este momento afirmando:

Mas quando alcançamos a categoria do conceito, há um efetivo desenvolvimento do que é dado em seu outro, de tal modo que a unidade dos dois é completamente preservada, e o primeiro encontra em seu outro somente o que é parte complementar de si mesmo.⁵¹⁶

O conceito que supressumiu a relação de substancialidade manifesta-se primeiro como apreendendo os pólos da relação de modo exterior, isolando-os como qualitativos referidos exteriormente ao outro⁵¹⁷. Biard acentua que a perspectiva do conceito subjetivo remete

⁵¹⁴ WL, v.6, p. 268. No original: “Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durcheinander erreichen”.

⁵¹⁵ WL, v.6, p. 269-270. No original: Die Gestalt des *unmittelbaren* Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein subjektives Denken, eine der *Sache* äußerliche Reflexion ist.

⁵¹⁶ Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, p. 210. “But when we come to the category of the notion, there is an actual development from that which is given into its other in such a manner that the unity of the two is completely preserved, and the former finds in its other only that which is the complementary part of itself”.

⁵¹⁷ É importante acentuar novamente a distinção entre *Verhältnis* e a *Beziehung*, que denominamos de *relação* e a *referência*. Este momento que aparentemente implica uma perda de relação [*Verhältnis*] pela apreensão mediata de modo fixo, segundo a já supressumida lógica do entendimento, Hegel a designa como referência,

àquela da *filosofia transcendental kantiana*, mas a ela não se limita, afirmando que “O conceito subjetivo é bem, de um certo modo, a ‘esfera do entendimento’, a fixidez, de fato a rigidez das suas determinações parece portanto chamar a minúcia classificatória das tabelas wolffianas e kantiana”.⁵¹⁸

Enquanto determina-se como a atividade do *eu puro* que é também *personalidade*, o conceito coloca-se a si mesmo como questão a ser problematizada a seguinte proposição: como a referência ao outro enquanto signo que cinde a subjetividade à sua exterioridade serão estes momentos do conceito suprassumidos rumo à manifestação do conceito como o livre que é *essente em-si e para-si*?

Este movimento de autoproblematização conduz o conceito à necessária determinação progressiva do livre em direção ao exteriorizar sua interioridade, ou em outras palavras de constituir o mundo exterior à sua imagem e semelhança. É no conceito que o movimento do pensar ao se constituir como *subjetividade* atingirá seu clímax e reconfigurará as esferas de realização de seu si mesmo, logo da subjetividade.

Se o *conceito* restituiu no *conceito subjetivo* a imediatidade a partir da suprassunção da rede de mediações que é a *lógica da essência*, esta imediatidade reconstrói o mundo das mediações a partir de si mesmo. De modo que subjetividade e a objetividade não mais se oponham como um *pressuposto* e um *ser posto*, mas se autodesenvolvam uma co-implicando a outra de modo recíproco. A perspectiva alcançada pelo conceito não mais cinde as determinações de pensamento, seja na perspectiva da transitividade, seja na da referência, mas as assume na integralidade de seus modos. Tal assunção é o novo, a marca dos *novos tempos*, a subjetividade.

No conceito, o sujeito não é uma subjetividade isolada ou solipsista, mas a subjetividade neutral que anima a objetividade, constituindo-a e se fazendo constituir. Richard Kroner em sentido convergente com o aqui se expõe afirma que “O conceito é, portanto ser, o seu si-mesmo enquanto consciente de sua sapiência, ele é por isto a consciência (a reflexão) tornada ele mesmo ou o eu para-si nele mesmo tornado ser”.⁵¹⁹

Beziehung. Veja-se na passagem original: “Die Äußerlichkeit desselben erscheint in dem *festen Sein* seiner *Bestimmungen*, wodurch jede für sich als ein Isolirtes, Qualitatives auftritt, das nur **in äußerer Beziehung** auf sein Anderes ist.”[grifos nossos]. in WL, v.6, p. 269-270.

⁵¹⁸ Biard *et alli*, 1985, p. 14. " Le concept subjectif est bien, d'une certaine manière, <la sphère du simple entendement> ; la fixité, voire la rigidité de ses déterminations semble donc appeler la minutie classificatoire des tableaux wolffiens ou kantians".

⁵¹⁹ Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*, v.2., p.449. "Der Begriff ist daher das Sein, das sich seiner Selbst als des sich wissend bewusst wird, er ist das durch die Bewusstseins (die Reflexion) zum selbst werdende oder das für sich selbst zum Selbst werdende Sein."

4.2. O conceito e a reestruturação *semântico-pragmática* dos *metaníveis da subjetividade*

A presente seção buscará explicitar como o *conceito* e sua proposta de ser a subjetividade enquanto unidade do *eu* e da *personalidade* ao se desenvolver na *Ciência da Lógica* estabelece uma nova rede conceitual habilitada a demonstrar como se desenrolam e exprimem as relações subjetivas desde a pressuposição de um implícito que poderíamos designar com o recurso a representação pelo *nós, comunidade* ou como Hegel o designa, pela ideia.

Tal base implícita que o conceito desenvolve a partir de si mesmo reconciliando-se é a ideia. Sua originalidade consiste que através da auto-explicação pragmático-semântica do conceito em suas três esferas ou metaníveis, a subjetividade se recompõe no seio mesmo das relações de alteridade, sendo por tal motivo a desnecessidade de Hegel tematizar explicitamente a intersubjetividade. Hegel, consoante se demonstrará, prescindiu da intersubjetividade exatamente porque a relação interna entre o conceito *subjetivo* e *objetivo* ao se desdobrar internamente como o *universal, particular* e *singular* estabelece as condições e os contextos dos nexos subjetivos em sua atividade face ao outro. O conceito não se divide em três ou possui três modos de seu vir-a-ser. A atividade do conceito de se distinguir internamente em *universal, particular* e *singular* enquanto *ser-posto* do conceito é *igualmente todo o conceito*.⁵²⁰

A presente seção apresentará o desenvolvimento da subjetividade a partir de sua semântica descritivo-pragmática, ou seja, uma estrutura que enuncia o sentido ou os sentidos da subjetividade, mas que não se limita a uma perspectiva teórico-descritiva, pois assume que a subjetividade do conceito é a totalidade, logo, no conceito também está à *subjetividade* dirigida a contextos concretos onde os usos dos conceitos implicam uma ação (*pragma*) em contextos práticos.

A perspectiva pragmático-semântica aqui ressaltada não se confundem com os intentos das tradicionais escolas denominadas de *pragmáticas* e ou *semânticas*, apenas repousa sua distinção no fato de que a *unidade* de sentido (semântica) que é própria ao conceito em seu processo de autodesenvolvimento implica que o uso de uma *noção* (v.g. *universalidade*) na atividade de se autodeterminar (*pragma*) movimentará toda a estrutura conceitual anterior da *Ciência da Lógica*. Há no *conceito* uma espécie de holismo semântico-conceitual.

⁵²⁰ WL, v.6, p. 272. “Da dieses in dem Begriffe identisch mit dem Anundfürsichsein ist, so ist jedes jener Momente sosehr **ganzer Begriff** als *bestimmter Begriff* und als *eine Bestimmung* des Begriffs” (grifos nossos).

É deste sentido bem específico de que o uso das noções desenvolvidas a partir do conceito de subjetividade se coloca numa dúplici função, explicitadora e dirigida à ação, que se utiliza nesta seção o termo pragmático, do grego *pragma*, ação. Muito mais do que nas seções anteriores, na *subjetividade*, a qual a *Doutrina do Conceito* desenvolve na economia da *lógica hegeliana*, o pensamento e a ação são indivisíveis. Ação dirigida a contextos práticos e não apenas estritamente teóricos. A atividade e a explicitação conceitual das relações subjetivas são expressões de um mesmo desenvolvimento.

Esta atividade de se delimitar do conceito é seu desenvolvimento imanente e progressivo de modo que em cada determinação não ocorre propriamente uma *cisão*, mas apenas uma acentuação de perspectiva. No conceito, sua determinação é a distinção a partir de um de seus momentos. Esta dinâmica é descrita por Hegel de modo que “Esse conceito universal, que agora é considerado aqui, contém os três momentos: *universalidade, particularidade e singularidade*”⁵²¹. Deve-se atentar para não apreender o conceito como uma simples forma do pensar, excludente.

No conceito, cada unidade no qual ele é apreendido (universal, particular, singular) implica a totalidade subjetiva do conceito. Hibben ilustra esta nota da *subjetividade do conceito* afirmando que

Deve-se notar que Hegel não divide o conceito em três tipos, o universal, o particular e o singular, mas ele considera o único e o mesmo conceito como abrangendo numa unidade estes três aspectos coordenados.⁵²²

A apreensão do conceito como exterior ao próprio conceito é um dos riscos que se corre, apreendendo o conceito não como subjetividade lógica, mas como uma subjetividade empírica, representacional. Hibben, bem nos adverte sobre este ponto, pois

“O conceito, além disso, não deve ser concebido como uma simples forma do entendimento, posicionada tal como uma noção lógica como a ideia de uma classe universal ou grupo de objetos como o homem, cão, cavalo e outros”⁵²³.

Richard Kroner ao explicitar esta dinâmica em seu *Von Kant bis Hegel*, recoloca os termos deste microdesenvolvimento nos termos da processualidade que perpassa o jogo das macroestruturas do *Ser-Essência-Conceito*. Para tanto, Kroner retoma o movimento da primeira tríade da *Ciência da Lógica* e o afirma como o modelo paradigmático do qual se

⁵²¹ WL, v.6, p. 272. “Dieser allgemeine Begriff, der nun hier zu betrachten ist, enthält die drei Momente: *Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit* ».

⁵²² Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, p. 216. “It should be noticed that Hegel does not divide notions into three kinds, the universal, the particular, and the individual, but he regards the one and the same notion as embracing in a unity these three coordinated aspects”.

⁵²³ Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, p. 206. “The notion, moreover, is not to be conceived as merely a form of the understanding, ranking as a logical concept such as our idea of a universal class or group of objects, as of man, dog, horse, and the like”.

nutre todos os posteriores movimentos da lógica, desde o *passar* ao *aparecer* e sua manifestação como *desenvolver-se* a si mesmo, afirmando que “As três partes da lógica se implicam uma para a outra como os três momentos da primeira tríade: Ser, Nada e Vir-a-ser. Cada um destes momentos é igualmente o outro e cada um é o todo dos três momentos”.⁵²⁴

E, é no espírito desta mútua implicação que a subjetividade se delimita em três momentos semanticamente distintos, ativamente diversos, mas conceitualmente perpassados pelo mesmo fundamento, o qual é autofundante e por isto *subjetividade*. O próprio Hegel textualmente afirma que *conceito constitui a si mesmo como seu fundamento*.

Se agora provavelmente o conceito não é para ser visto como apenas uma pressuposição subjetiva, mas como o *fundamento absoluto*, então ele ainda não pode ser, na medida em que ele se fizer a si mesmo como fundamento.⁵²⁵

Para a correta compreensão desta nova concepção de subjetividade se faz necessário retomar as esferas nas quais a subjetividade se desenvolve após sua elevação a partir da *relação absoluta*. Petra Braitling acentua como as esferas implicam a assunção da integralidade do conceito após a suprassunção das relações reflexivas da lógica da essência, afirmando que:

Todos os três momentos constituem em sua integralidade a natureza estrutural do conceito – o qual fez a observação da transição da essência – na nítida lógica do conceito – caracterizada através da relacionalidade.⁵²⁶

4.2.1. Primeira esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o universal*

Hegel apresenta o primeiro círculo da subjetividade nos seguintes termos:

O conceito é então, primeiro, a *identidade absoluta consigo* que ele é somente enquanto negação da negação ou enquanto a unidade infinita da negatividade consigo mesma. Esta *referência pura* do conceito a si [*auf sich*], que é por isto esta referência como pondo-se através da negatividade, é a *universalidade* do conceito.⁵²⁷

A subjetividade hegeliana enquanto mediação absoluta que suprassumiu toda a oposição fixa ou reflexiva se delimita em sua primeira esfera como: *não-finita, sem-*

⁵²⁴ Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*, v.2., p.449. “Die drei Teile der Logik verhalten sich zueinander wie die drei Momente der ersten Triade: Sein, Nichts und Werden. Jedes dieser Momente ist zugleich jedes andere und jedes ist das Ganze aller drei momente”.

⁵²⁵ WL, v.6, p. 244. “Ob nun wohl der Begriff nicht nur als eine subjektive Voraussetzung, sondern als *absolute Grundlage* anzusehen ist, so kann er dies doch nicht sein, als insofern er sich zur Grundlage *gemacht* hat”.

⁵²⁶ Petra Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, p.161. “Alle drei Momente in ihrer Gesamtheit konstituieren die strukturelle Beschaffenheit des *Begriffs*, die sich – das machte die Betrachtung des Übergangs von der Wesens – in die Begriffslogik deutlich – durch Relationalität auszeichnet.”

⁵²⁷ WL, v.6, p. 273-274. “Der Begriff ist daher zuerst so die *absolute Identität mit sich*, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese *reine Beziehung* des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die *Allgemeinheit* des Begriffs”.

pressuposto e portadora do estado de ser *livre*. A subjetividade nesta esfera é a atividade de se relacionar consigo, ou como posto por Hegel, *referência puramente idêntica sobre si mesmo*.⁵²⁸ A subjetividade enquanto centrada na universalidade⁵²⁹ situa-se como subjetividade da forma ou formal e prefigura a estrutura matriz daquela relação entre as subjetividades que supera e eleva-se em face da mera *referência idêntica a si mesmo*. Para alguns exegetas da obra hegeliana, o *conceito universal* retoma e eleva ao estágio do conceito toda a doutrina do ser⁵³⁰.

Hegel era muito cômico de que a subjetividade só seria capaz de autonomia e autodeterminação em tensão com a pluralidade das subjetividades. Daí que o conceito não é uma categoria⁵³¹, pois não estabelece uma relação externa de determinação contra o pensamento, mas é uma totalidade de determinações que se relaciona com o outro como uma outra totalidade de determinações.

Ao tematizar a subjetividade, Hegel assume que esta unidade está já implicitamente inserida numa pluralidade das subjetividades, logo, ao falar *da subjetividade*, admite Hegel a totalidade das subjetividades, pois todas perpassadas pela não-finitude, pela não-condicionalidade e pela autodeterminação. Dentro desta afirmação da subjetividade como *conceito* que se refere à todas as relações entre as subjetividades, porque também sujeito idêntico enquanto signo ao referente que designa, é que Hegel afirmara que “O conceito puro ou universal é, porém, também somente um conceito determinado ou particular, que se coloca ao lado e junto dos outros”.⁵³²

Esta nota do conceito universal de ser o meio pelo qual Hegel re-estrutura a subjetividade como perpassada de modo imediato pela comunidade e talvez, porque não já assumindo a perspectiva de uma suprasubjetividade, deriva do próprio uso da palavra universal. Em alemão *universal* é *allgemein*, a unidade entre *all* – todos – e *gemein* comum,

⁵²⁸WL, v.6, p. 272. “Weil der Begriff die Totalität ist, also in seiner Allgemeinheit oder rein identischen Beziehung auf sich selbst wesentlich das Bestimmen und Unterscheiden ist [...]”

⁵²⁹Petra Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, p.164. Diz-nos que “A universalidade apresenta a autorreferência pura”. No original: “Die Allgemeinheit stellt den reinen Selbstbezug dar”.

⁵³⁰ Sobre esta perspectiva, deve-se consultar Theunissen, 1994, p. 405 e Christian Iber in *Hegels Konzeption des Begriffs*, p.190, onde textualmente se afirma que “O conceito em sua universalidade é a verdade do puro ser [...]”. No original: “Der Begriff in seiner Allgemeinheit ist die Wahrheit des reinen Seins [...]”.

⁵³¹Hegel, *Logik für die Mittelklasse* 1808/1809, v.4, § [5/37], p. 86 [Trad.br, 109]. De modo muito intuitivo determinou que o âmbito próprio da realização categorial é aquele no qual o sujeito apreende o objeto como um predicado que lhe é exterior, afirmando que “O entendimento em sentido estrito é o pensar que se atém à determinação estabelecida, à categoria”. No original: “Der Verstand im engeren Sinne ist das Denken, welches an der festgesetzten Bestimmung, der Kategorie, hält”. E no conceito toda a exterioridade é produto do *eu*, por isto não categorial.

⁵³² WL, v.6, p. 272. “Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein *bestimmter* oder *besonderer* Begriff, der sich auf die Seite neben die anderen stellt”.

do qual deriva a palavra comunidade *gemein(d)e*.⁵³³ Tal raiz etimológica reforça e acentua esta inscrição da subjetividade como reciprocamente marcada pela unidade, mas também pela comunidade, do *eu* que se coloca implicitamente no seio do *nós*.

A subjetividade enquanto conceito universal é a unidade simples que se coloca imediatamente com os outros,⁵³⁴ os quais, estes outros, toma-os como o não-ser, enquanto esses expressam aqueles universais que negam sua universalidade. Hegel designa o *universal* como a potência livre e compara-o ao amor e a beatitude ilimitada.⁵³⁵ O conceito enquanto subjetividade inaugura na história da filosofia um novo marco na compreensão do *sujeito* porque Hegel o compreende como o que é por-si exatamente *porque o é nos outros*.

A universalidade se estrutura como a nota indistinta do conceito enquanto subjetividade pura. O *ser universal* do conceito é tanto o que é comum a todos, como o que é por si. Nesta *tensão* inerente ao universal *de ser forma*, o comum a todos, e *conteúdo*, a capacidade de ser em ato, permite a Hegel unir o imobilismo do *universal puro* ao irrequieto contragolpe [*Gegenstoss*] da oposição do *eu*.

Neste jogo agônico, põe-se a subjetividade como sua própria base e meio estável no seio mesmo daquilo que se determinará não como referência a si, mas como relação a si como a um outro. Por isto, Hegel pode afirmar que a subjetividade enquanto conceito universal através do distinto retorna a si mesmo.⁵³⁶ A subjetividade enquanto conceito universal exprime na identidade do que é comum a todos, uma semelhança com o processo do vivo, qual seja: ser a base autônoma e autodeterminante de seu si mesmo e nota fundamental do sujeito ainda sem determinações, mas que já se refere a si porque posto de modo intrassubjetivo.

Hegel assim coloca o *Das Allgemeine* do conceito enquanto universal

O Universal é com isso a totalidade do conceito, é o concreto, não é um vazio, mas tem pelo contrário através de seu conceito, *conteúdo* – um conteúdo, no qual não apenas se mantém, mas que lhe é próprio e imanente.⁵³⁷

A subjetividade como conceito universal é a totalidade das determinações posta em sua imediatidade, a plenitude em sua forma mais primária, o que é comum a subjetividade enquanto gênero e meio possível de seu realizar-se efetivo.

⁵³³Para a compreensão da totalidade do uso etimológico do *allgemein* é assaz importante a consulta ao verbete **Universal, particular, individual** in *Dicionário Hegel*, do Prof. Michael Inwood, p. 313 e segs, Ed. J. Zahar, 1995.

⁵³⁴WL, v.6, p. 274. “[...] was es ist; es ist daher unmittelbar eins mit seinem Anderen, dem *Nichtsein*”.

⁵³⁵WL, v.6, p. 276.

⁵³⁶WL, v.6, p. 276. “[...]denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt”.

⁵³⁷WL, v.6, p. 276. “Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffes, es ist Konkretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff *Inhalt* - einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist”.

4.2.2. Segunda esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o particular*

O conceito enquanto universal por possuir aquilo que é comum a todos, apresenta a dupla nota de, enquanto totalidade, estar relacionando-se com o exterior e referindo-se interiormente. Um universal que é negativo por si mesmo e deste modo se dá a conhecer em si e num outro. É o *eu* enquanto atividade autorreferida e a personalidade, pois identidade que se relaciona *contra um outro*.

Logo, o conceito universal ou a subjetividade em seu estágio de absoluta mediação imediata, possui a determinidade que perpassa a todos e aquela determinação que o caracteriza; nele o gênero contém a espécie. Interioridade e exterioridade, gênero e espécie, mas não como opostos que se excluem mutuamente, contudo como momentos co-participantes do movimento mesmo de autodeterminação do *sujeito*.

O movimento de engendramento do conceito particular desde o conceito universal é descrito por Hegel através da determinação especial no seio mesmo do gênero enquanto determinação *per si*, como “Aquela aparência exterior faz uma diferença contra o outro; a universalidade tem, portanto uma particularidade que tem sua solução num universal mais elevado”.⁵³⁸

Tal universal mais elevado decorre ante o fato de que a particularização do conceito universal é o processo mesmo de especialização da subjetividade sem a introdução de um princípio que lhe seja exterior. E, é no seio mesmo do conceito universal, da subjetividade, que a particularidade se engendra porque já contida. Hegel enuncia o desenvolvimento da particularidade nos seguintes termos

O verdadeiro, universal infinito, que é imediatamente tanto particular como singularidade em si mesmo, é agora inicialmente contemplado mais precisamente como *particularidade*. Ele se *determina* livremente [...].⁵³⁹

O conceito particular é a retomada da apreensão do finito no infinito ou em termos menos técnicos do homem enquanto *este homem* no seio do homem enquanto humanidade, e é a passagem do conceito universal enquanto forma pura da subjetividade à forma enquanto diferença, particularidade que se afirma na negação do universal, num negar que não implica exclusão, mas que afirma e conserva em sua plenitude o universal naquilo que foi negado.

⁵³⁸WL, v.6, p. 277. “Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen *Anderes*; das Allgemeine hat hiernach eine *Besonderheit*, welche ihre Auflösung in einem höheren Allgemeinen hat”.

⁵³⁹WL, v.6, p. 278. “Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensowohl Besonderheit als Einzelheit in sich ist, ist nun zunächst näher als *Besonderheit* zu betrachten. Es *bestimmt* sich frei”.

Acerca desta passagem do *conceito universal* ao *conceito particular*⁵⁴⁰, Hegel a define como o momento de “criar do conceito”,⁵⁴¹ num movimento de auto-engendramento da espécie desde o gênero, do homem concreto que se põe a partir de sua humanidade enquanto subjetividade comum a todos. E este movimento está descrito na abertura da seção B, *O conceito particular* [*Der besondere Begriff*], nos seguintes termos:

A *determinidade* enquanto tal pertence ao Ser e ao qualitativo, como determinidade do conceito ela é a *particularidade*. Ela não é um confim, como se relacionasse com um *outro* como com um *para além*, ao contrário, neste momento como se designa, ela é o momento próprio e imanente do universal, este está por conseguinte na particularidade e não junto a um outro, mas simplesmente junto de si mesmo⁵⁴².

A particularidade é a especialização no universal de um dos seus aspectos. É a apreensão da subjetividade na univocidade da determinação e não como no conceito universal na plurivocidade de suas potencialidades.

O conceito particular retoma problemas da metafísica tradicional como a da relação entre a substância e o acidente, mas coloca a resposta em outra perspectiva. Se a substância se relaciona com o acidente tomando este como uma determinação sua não necessária, não exprimindo sua essência, mas apenas uma possibilidade. O conceito particular, ao contrário, por ser todo o conceito ou a apreensão da totalidade do conceito na perspectiva da sua apreensão desde uma determinação isolada exprime o *particular* não como um acidente, no sentido do possível, mas como um *acidente essencial* através do qual se exprime a essência mesma da subjetividade.

O conceito particular é o início da concretude da subjetividade, logo sua particularidade não é uma mera possibilidade em sentido lógico, mas já a efetividade da essência se realizando enquanto sujeito que se determina. Inverte Hegel, como já o fez na relação absoluta, a compreensão tradicional da relação *substância*→*acidente*. A particularidade no âmbito do *conceito particular* não é um acidente no sentido de algo fortuito ou atributivo, que poderia não ser para a subjetividade. A particularidade é a expressão

⁵⁴⁰ Petra Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, p.164. A transição da universalidade à particularidade é indicada pela autora como o desenvolvimento da expressividade. “Diese wiederum ist durch das Moment der Besonderheit gegeben, das den reinen Selbstbezug zum Ausdruck bringt”. Trad. “Esta por outro lado é dada através do momento da particularidade, no qual a autoreferência passa a expressão”

⁵⁴¹WL, v.6, p. 278. “Hierin besteht das *Schaffen* des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben selbst zu begreifen ist”.

⁵⁴²WL, v.6, p. 279. “Die *Bestimmtheit* als solche gehört dem Sein und dem Qualitativen an; als Bestimmtheit des Begriffs ist sie *Besonderheit*. Sie ist keine Grenze, so daß sie sich zu einem *Anderen* als einem *Jenseits* ihrer verhielte, vielmehr, wie sich soeben zeigte, das eigene immanente Moment des Allgemeinen; dieses ist daher in der *Besonderheit* nicht bei einem *Anderen*, sondern schlechthin bei sich selbst”.

mesma do sujeito enquanto *este* sujeito, do universal que ao se particularizar confere a si concretude e inscreve-se em relações, as quais, sempre se referem a conteúdos determinados.

Por isto, Hegel apresenta a particularidade como o *momento próprio e imanente do universal*. O conceito particular é o conceito universal apreendido em sua especificidade. O homem determinado face à humanidade. Na dicção da subjetividade que se autodetermina não há uma oposição entre o particular e o universal, pois o gênero está contido na espécie, assim como a subjetividade está contida nos sujeitos que se relacionam.

Em verdade, a relação subjetiva apenas é possível pelo movimento das subjetividades, e este movimento é impulsionado pela particularidade. Hegel é bastante claro acerca deste ponto, tendo inclusive sido explícito ao afirmar que “O particular *contém*, portanto, não apenas o universal, mas também expõe o mesmo *por meio de sua determinidade*; esse constitui, pois uma *esfera* que o particular tem de esgotar [...]”⁵⁴³.

No conceito particular, a subjetividade ao determinar-se naquilo que o universal tem de comum em todas as subjetividades, o *ser universal* do conceito, coloca-se enquanto totalidade em face de outra subjetividade e esta aparente oposição exterior revela que o outro não é mais o seu limite como na *lógica da transitividade*, nem a condição de seu *si-mesmo* tal qual na *alteridade relacional* da *Doutrina da Essência*, mas o elemento de ligação intrínseco e ainda não manifesto nos citados momentos anteriores: *a subjetividade* enquanto existente em face de outros sujeitos *existentes*.

Há aqui que se colocar uma observação concernente a apreensão da subjetividade enquanto conceito e a apreensão das relações ao nível da *alteridade relacional* oriunda da *Lógica da Essência*, para que não se acuse Hegel de uma reprodução de determinações já desenroladas. A Doutrina da Essência estabelece um marco de relações ao outro, alteridade, onde o idêntico expressa o universal, a diferença o particular e a oposição entre identidade e diferença que retorna ao seu fundamento a singularidade. Contudo, na *Doutrina da Essência* a alteridade da reflexão se constitui por uma tipologia de tipo mediato-externo, não reconhecendo que o fundamento não é um ponto da reflexão ou uma determinação externa que a reflexão faz sua, mas a base mesma e a própria reflexão compreendida e apreendida em sua totalidade.

O conceito suprassume o trânsito imediato ante o outro e a relação mediada face ao outro e os eleva ao relacionar-se consigo como o elemento e prolegômeno ao estabelecimento

⁵⁴³WL, v.6, p. 279. “Das Besondere *enthält* also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch *durch seine Bestimmtheit* dar; dieses macht insofern eine *Sphäre* aus, welche das Besondere erschöpfen muß”.

de relações com as outras subjetividades. Para Hegel, a elevação do Ser à Essência e desta ao conceito implica assumir a subjetividade como conceito e este

O conceito é o concreto e o *mais rico*, porque ele é o fundamento e a *totalidade* das determinações anteriores, das categorias do ser e das determinações da reflexão; as mesmas provêm também certamente dele⁵⁴⁴.

4.2.3. Terceira esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o singular*

A subjetividade apresentou-se como o que é *o comum* e como o que é. Este movimento do universal ao particular expressiu o existir e o relacionar-se como expressão do comum enquanto determinidade que os delimita, ou determina-os. A subjetividade é e existe num movimento de referência a si e mediação absoluta de si com as outras subjetividades. Contudo, este movimento da subjetividade encontrou seu ápice na dialética entre a razão e o retorno aparente do entendimento, ou entre a subjetividade enquanto conceito universal e a subjetividade enquanto conceito particular, e suprassumir esta tensão elevando a subjetividade a um estágio maior, supremo, é a tarefa a que o conceito se confia.

Quase sob forma de oráculo, Hegel anuncia a necessidade desta elevação ao afirmar que “O maior estágio e amadurecimento que algo pode alcançar é aquele em que se declínio se inicia”.⁵⁴⁵ A singularidade irá preservar a subjetividade enquanto dotada deste elemento universal que permite o referir-se a si e o relacionar-se aos outros, e no seio mesmo da relação ao outro, conservará cada determinidade [ou subjetividade], para num retorno sobre si mesmo se determinar como *subjetividade singular*.

Por isto, esta faculdade de se autodelimitar e autoconstituir é o que Hegel designa o *conceito* de absoluto, sem pressupostos. De modo que, neste jogo, “[...] a determinidade que se refere consigo mesma é a singularidade”.⁵⁴⁶ Hegel elenca a *singularidade* como tendo duas notas específicas: a de ser a *universalidade determinada* e a de ser *o determinado determinado*. Mas em que consistem estas determinações, aparentemente sinônimas?

O singular é a reflexão do conceito – da subjetividade – sobre sua particularidade. Seu retorno a si mesmo, porque seu outro – a particularidade em face da universalidade – se fez novamente outro, uma segunda *subjetividade que se coloca frente a outra subjetividade*. O conceito particular de subjetividade se consuma quando faz a experiência que a determinação

⁵⁴⁴WL, v.6, p. 294. “Der Begriff ist das *Konkrete* und *Reichste*, weil er der Grund und die *Totalität* der früheren Bestimmungen, der Kategorien des Seins und der Reflexionsbestimmungen ist; dieselben kommen daher wohl auch an ihm hervor”.

⁵⁴⁵WL, v.6, p. 286. “Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt”.

⁵⁴⁶WL, v.6, p. 286. “Die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit aber ist die *Einzelheit*”.

que o particulariza não lhe é inerente, mas é subsumível a todos os demais conceitos universais.

Este retorno do *conceito particular* não é mais a negação simples que o determinou do universal ao particular, mas a dupla negação que lhe põe como *indivíduo* (semanticamente *Einzelne*, o qual tem um elemento no número cardinal *um*), a determinação *determinada*. Hegel descreve o desenvolvimento da singularidade do seguinte modo

A singularidade é como já se mostrou, posta através da particularidade, esta é a *universalidade determinada*, portanto a determinidade que se refere consigo, o *determinado determinado*.⁵⁴⁷

Logo, pela própria apresentação hegeliana, o singular é a unidade que realiza a distinção entre o conceito universal como forma e o conceito particular como a determinação da forma, ou seu conteúdo, e eleva-os a uma unidade mais alta onde a própria determinação do conceito particular é autorreferente e singulariza-se, suprassumindo a distinção entre o universal e o particular através deste particular-universal que é *universal-determinado determinando-se*, o singular, *sujeito concreto*.⁵⁴⁸

A subjetividade hegeliana já nesta primeira esfera de estrutura da terceira figura lógica do reconhecimento antecipa com bastante clareza as tematizações contemporâneas daquilo que rotineiramente se afirma como *intersubjetividade*. Dita estrutura se põe de forma clara na própria explicitação da dinâmica da *singularização da subjetividade*, tal como apresentada na *Ciência da Lógica*, onde a *subjetividade singular*

“[...] é primeiramente sua repulsão de *si-mesmo*, por meio do que os muitos *outros* uns são pressupostos; em *segundo lugar* ele é a referência negativa contra esses outros pressupostos [...].⁵⁴⁹

A subjetividade vista desde a perspectiva do conceito singular expõe a reflexão da diferença através das diversas *subjetividades* que desenvolverão sua *autonomia* pela atividade do singular de se determinar ou *pôr-se a si mesmo*, todavia enquanto reflexão da diferença, este pôr a si mesmo é o *aparecer* da subjetividade *em um outro*, uma outra subjetividade. Neste jogo dialético, a singularidade restitui as condições de efetivação da subjetividade restaurando o princípio da universalidade do conceito, elevando a suposição de que o *sujeito* e a lógica que o animam exigem pensar o outro como condição do pensar de si-mesmo. Este

⁵⁴⁷ WL, v.6, p. 295. “Die *Einzelheit* ist, wie sich ergeben, schon durch die Besonderheit gesetzt; diese ist die *bestimmte Allgemeinheit*, also die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, das *bestimmte Bestimmte*”.

⁵⁴⁸ Aqui não se trata especificamente de um sujeito empírico, mas da atividade lógica no processo mesmo de sua autodeterminação.

⁵⁴⁹ WL, v.6, p. 299. “[...] ist es erstlich Repulsion seiner von *sich selbst*, wodurch die vielen *anderen* Eins vorausgesetzt werden; *zweitens* ist es nun gegen diese vorausgesetzten *Anderen* negative Beziehung [...].”

movimento é expresso por Rainer Schäfer como uma *intensificação da autorrelação da subjetividade*.⁵⁵⁰

O conceito enquanto subjetividade torna explícito como o *sujeito lógico* desenvolve a partir de si mesmo as três expressões de seu próprio desenvolvimento: o *universal*, o *particular* e o *singular*. Dentro desta mesma perspectiva, Findley afirma que

O conceito é essencialmente algo universal cuja natureza é especificar-se a si mesmo em diversos modos definidos e ser expresso numa multidão de indivíduos mutuamente excludentes.⁵⁵¹

O conceito singular especifica a *subjetividade* e constitui a esfera mais completa das relações de autodesenvolvimento semântico-pragmático da subjetividade ao estágio conceitual, pois se desenvolve enquanto *eu*, *personalidade* e pré-conforma as relações entre sujeitos, além de restituir a universalidade no seio da singularidade fazendo reencontrar-se o gênero na espécie, ou o que é o mesmo, revelar a singularidade como universalidade manifesta. Em sentido concorde, Rainer Schäfer assim compreende este momento

Para o Hegel maduro da *Ciência da Lógica* é a singularidade a unidade dos opostos. Enquanto uma unidade qualquer é ao mesmo tempo aquela, que é obtida junto da oposição e lhe é substancial. Portanto, a singularidade contém dentro de si a maioria das determinações, e é universalidade. Com isso é a universalidade do início restituída.⁵⁵²

Após todo o percurso de autodesenvolvimento conceitual dos três metaníveis através dos quais a subjetividade imediatamente se explicita ao estágio da *Lógica subjetiva* da *Ciência da Lógica* hegeliana, apresentou-se de modo suficiente o quanto a estruturação lógica do conceito como *eu* e *personalidade* através das dimensões semântico-pragmáticas da subjetividade precisa desenvolver-se para além de seus próprios limites referenciais, colocando-se na perspectiva da exterioridade subjetiva.

Tal movimento de fazer explícito o caráter subjetivo do conceito, pode ser dito de outro modo pela afirmação de que a *subjetividade precisa se exteriorizar para efetivamente poder desenvolver-se como relação da subjetividade*.

⁵⁵⁰Schäfer, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p.285. No original: “Die Aufhebung zu einer zweiten Unmittelbarkeit bedeutet eine Intensivierung des Selbstverhältnisses der Subjektivität”.

⁵⁵¹Findley, *Hegel re-examination*, 1976, pp. 226-227. “[...] the notion is essentially something Universal whose nature it is to specify itself in various definitivity ways, and be expressed in a multitude of mutually exclusive individuals”.

⁵⁵²Schäfer, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p.285. “Nach Hegel reifer Lehre in der *Wissenschaft der Logik* ist die Einzelheit Einheit der Entgegengesetzten. Als eine solche Einheit ist sie zugleich dasjenige, was den Entgegengesetzten gemeinsam ist und ihnen substantiell zukommt. Daher ist die Einzelheit Allgemeinheit, denn sie enthält in sich eine Mehrheit von Bestimmungen. Somit ist die Allgemeinheit des Anfangs restituiert”.

4.3. A subjetividade enquanto *conceito adequado*: a estrutura implícita do nós

Após delimitarmos a partir da lógica hegeliana uma nova compreensão da subjetividade compreendida nos limites de uma autorreferência do sujeito que se apreende em sua unidade. Colocar-se-á agora a perspectiva de explicitar o desenvolvimento da subjetividade desde uma autocompreensão relacional, e para tanto se valerá a presente argumentação do modo como Hegel utiliza o termo *ideia* para expressar esta nova configuração da subjetividade. Neste contexto de recolocação do problema da efetivação da subjetividade para além da esfera propriamente subjetiva,⁵⁵³ o próprio Hegel expõe que

A ideia é o conceito adequado, a *verdade* objetiva ou a *verdade enquanto tal*. [...] algo tem somente verdade na medida em que é ideia. Neste sentido a ideia é o racional⁵⁵⁴.

Esta sequidão e imediatidade na afirmação e exposição do conteúdo da ideia têm por mérito a exigência hegeliana de que a movimentação do interlocutor se opere no espaço estritamente lógico das razões, não lhe permitindo ir à representação ou imaginação para a compreensão do conjunto de significações do termo *ideia* que se coloca como desafiador. Hegel apresenta a ideia como o incondicionado, o verdadeiro e o racional. Uma subjetividade enquanto ideia é na compreensão hegeliana ao mesmo tempo *subjetiva*, *objetiva* e até porque não em razão desta razão subjetivo-objetiva, *absoluta*, ou, em termos contemporâneos, *intersubjetiva*.

É a apreensão do pensamento enquanto subjetividade que remete para além da tradicional apreensão da subjetividade como algo solitário que coloca o hegelianismo certamente como o sistema filosófico que primeiramente apreendeu a dimensão comunitária e suprassubjetiva do pensamento. A compreensão para Hegel do caráter incondicionado, verdadeiro e racional da subjetividade como *ideia* é condição para a compreensão desta natureza subjetivo-conceitual do pensamento.

A subjetividade hegeliana é incondicionada porque se relaciona com uma objetividade que não lhe é estranha ou exterior, mas que é o produto mesmo de suas relações. A objetividade com a qual a subjetividade, por estar inserida, se relaciona possui os mesmos padrões de estruturação de uma subjetividade. Por isto, a subjetividade ao se relacionar com esta objetividade, a medida que se constitui neste relacionar, ao mesmo tempo recompõe os

⁵⁵³ Subjetivo aqui está sendo usado no sentido restrito de uma autorreferência interna à própria subjetividade.

⁵⁵⁴ Hegel, WL, v.6, p. 461. “Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*. [...] *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*”. Hegel, WL, v.6, p. 461-462. “In diesem Sinne ist die Idee das *Vernünftige*”.

padrões da própria objetividade. O campo conceitual das relações institui a comunidade como meio originante das relações da subjetividade.

Na ideia, este campo de relações é apreendido desde a unidade da subjetividade e por isto, é esta quem é o objeto-sujeito da reflexão hegeliana. A prioridade é do sujeito exatamente porque a objetividade é sua realidade e meio de efetivação. Todavia, o sujeito e ou a subjetividade não podem mais serem apreendidos como uma unidade solipsista. Os contextos de efetivação da subjetividade são os campos objetivos de estruturação lógica, os quais se notabilizam como uma objetividade determinada pela subjetividade e por uma subjetividade que se autodetermina objetivamente. Neste sentido, não há uma diferença específica, tal como uma reposição da relação reflexiva e própria da lógica da essência entre interior e exterior no sentido de excludente, entre a objetividade e a subjetividade.

Deste esgotamento do sentido de uma subjetividade incondicionada é colocada por Hegel a perspectiva de que na ideia a subjetividade se faz manifestação da verdade, afirmando que “Mas, quando o resultado se revelou, de que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, é o verdadeiro [...]”.⁵⁵⁵ A verdade na perspectiva hegeliana não se coloca no contexto de uma *adequatio rei intellectus*, primeiro porque tal adequação já foi supressa, tendo em vista que toda a atividade subjetiva na perspectiva da lógica do conceito é uma espécie de *ser-no-conceito*.⁵⁵⁶ Segundo, porque na perspectiva hegeliana é a realidade que se constitui como idealidade conceitual, ou, dito em outros termos, na ideia é a objetividade que se fará objetividade-subjetiva. Dentro deste contexto, soa simples a compreensão hegeliana de que “[...] tudo o que é efetivo somente o é na medida em que tem a ideia em si e a expressa”.⁵⁵⁷

Para a compreensão desta expressão conceitual da subjetividade que se coloca na perspectiva de perquirir seu modo de relacionar-se com a objetividade como um dado que não lhe é externo nem indiferente, Hegel estabelece várias comparações. Os vários paralelos estabelecidos por Hegel entre a subjetividade enquanto conceito subjetivo e a ideia enquanto conceito adequado⁵⁵⁸ objetivam no seio mesmo das comparações oportunizadas no conjunto do início da terceira seção da Lógica Subjetiva, intitulada *A ideia*, apresentar como a *subjetividade* apenas pode desenvolver-se no contexto da objetividade. Ou dito em outros

⁵⁵⁵ Hegel, WL, v.6, p. 463. “Indem sich aber das Resultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre ist [...]”.

⁵⁵⁶ Cf. Michael Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, 1975, pp 164 e segs.

⁵⁵⁷ Hegel, WL, v.6, p. 463. “[...] sondern daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt”.

⁵⁵⁸ Os paralelos foram: a indissolubilidade entre o corpo e a alma, o estado e a igreja, o orgânico e o inorgânico.

termos, a afirmação do *conceito* como *eu e personalidade* assume como implícito o papel desempenhado pelo nós da comunidade ou objetividade como seu meio relacional originante.

A subjetividade na concepção lógica hegeliana apresenta, como se mencionou, os momentos do ser, da verdade, do incondicionado etc., mas seu coroamento é sua compreensão como *ideia*. Esta ampliação da subjetividade, analisada desde a perspectiva do conceito, se coloca para Hegel no mesmo contexto da necessária dilatação da apreensão da subjetividade para além dos limites de uma *filosofia da consciência, filosofia do sujeito* e mesmo de uma epistemologia do mental como na perspectiva cartesiana.

“É por esse juízo que a ideia é, *antes de tudo*, somente o uno, a *substância* universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e então como o espírito.”⁵⁵⁹ Para Hegel, é a ideia que coloca as condições mesmas a si de seu desenvolver-se, e por isto sendo a ideia a elevação da subjetividade ao estágio de ser *subjetividade enquanto conceito*, ela coloca a natureza conceitual (subjetiva) no horizonte de sua apreensão objetiva (suprassubjetiva ou intersubjetiva).

Na ideia o conteúdo ideal da subjetividade [*ideeller Inhalt*] e o conteúdo real da subjetividade [*reeller Inhalt*] são efetivos na medida mesma em que a própria subjetividade assume cada momento de seu devir como uma totalidade autônoma. A subjetividade assume como momento autônomo do seu devir a própria intersubjetividade, na linguagem hegeliana expressa pela objetividade. A compreensão da relação entre o suprassubjetivo ou intersubjetivo e a *subjetividade* na perspectiva da Lógica do Conceito pode se deprender, de entre outras, da seguinte passagem,

A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito que ele se dá na forma de um ser-aí exterior [...]⁵⁶⁰

A *subjetividade* tal qual se desenvolverá na *ideia* é a tensão não opositiva entre o eu e o nós, ou o sujeito e a objetividade. Nesta relação a verdade se revelará como a mútua autoconstituição de uma pela outra. E como esta mesma objetividade na qual a subjetividade se desenvolve não lhe pode ser estranha sendo, pois o fruto permanente da atividade subjetiva do próprio conceito, este reconhecimento entre a subjetividade e a objetividade, ou entre o *eu* e o *nós* é o que o desenvolvimento desta seção desenvolverá desde o referencial hegeliano. A

⁵⁵⁹ Hegel, Enz, § 213Anm, p.367 [trad. br. p.349]. “Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist”.

⁵⁶⁰ Hegel, Enz, § 213, p.366 [trad. br. p.348] “Die Idee ist das *Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] [...]”.

implicação do conceito subjetivo e a idéia enquanto relação unitária no conceito da subjetividade e da objetividade deve ser demonstrada sob o preçõ de no fracasso de tal dedução, o sujeito se relacionar com uma realidade que nada mais é do que abstrações subjetivas.

A importância da demonstração do autodesenvolvimento da ideia repousa ainda num outro motivo que consiste na necessidade da autonomia da subjetividade. Tal atividade autônoma do sujeito será ferida de morte e perda no curso de seu desenrolar-se conceitual se o sujeito ativo não for capaz de apreender que a objetividade apenas tem realidade porque *é o próprio e no próprio* sujeito que a objetividade existe e se desenvolve.

Este desenvolver-se em si da objetividade na subjetividade é a afirmação da atividade subjetiva como incondicionada, pois toda a objetividade retira sua realidade da subjetividade, logo a unidade da subjetividade e da objetividade é subjetiva. Neste estágio o fim exterior e o fim interno se manifestam como se revelando de modo recíproco.

Essa identidade é por isto com direito determinada como *sujeito-objeto*, que ela é do *mesmo modo* o conceito formal ou subjetivo, como o objeto enquanto tal⁵⁶¹.

A concepção hegeliana da subjetividade se propõe a revelar como o conceito enquanto sujeito se *distingue da objetividade*⁵⁶², sendo, porém a própria atividade constitutiva da objetividade, para desta aparente oposição se relacionar com ela como consigo mesmo. O conceito enquanto *subjetividade* é o retorno negativo de si a si mesmo [die *negative Rückkehr seiner in sich*] e, por isto, é subjetividade. Deste modo, Hegel compreende que a atividade do conceito é subjetividade porque a objetividade exprime a realidade que se afirmará verdadeira quando o *dever-ser* do conceito explicitar aquilo que ele é.

Deverá se demonstrar no curso de todo o capítulo que de agora em diante se desenvolve acerca da ideia que a subjetividade é a *intuição eterna dela mesma no outro*⁵⁶³. Um intuir que não é a mera antecipação do movimento que desenvolve a *subjetividade*, mas a reconciliação do *ser da subjetividade*, sua substância, com o seu dever-ser e a realidade mediante a qual ela se desenvolve, *sua verdade* de ser a substância-sujeito.

⁵⁶¹ Hegel, WL, v.6, p. 465. “Diese Identität ist daher mit Recht als das *Subjekt-Objekt* bestimmt worden, daß sie *ebensowohl* der formelle oder subjektive Begriff, *als* sie das Objekt als solches ist”.

⁵⁶² Aqui a objetividade não se coloca como o objeto [*Objekt*] ou a objetualidade, mas como a unidade das subjetividades que sendo diversas, não opostas, reciprocamente se limitam. Findley, p.244. “Objectivity, in the sense Hegel now proposes to give it, is not what is *opposed* to Subjectivity: it is not to be equated with the resistance put up by the phenomenal order to the caprices and preferences of the subject”.

⁵⁶³ Hegel, Enz, § 214Anm, p.370 [trad. br. p.352]. “[...]ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen[...]”

Este percurso de ser *fim de si* porque se constitui como o *fim dos outros* é a subjetividade enquanto unidade negativa, pois nega ao efetivar a objetividade e neste seu negar re-atualiza-se subjetivamente exatamente porque reconstitui a objetividade. Pode-se seguramente através da proposta da *Ciência da Lógica* de Hegel declarar que os níveis da compreensão da subjetividade nesta ampla compreensão que sua apreensão como ideia faculta se faz recolocar em três níveis, re-problematizando os 03 metaníveis anteriores.

A distinção é que nesta reproposição do problema da relação que a subjetividade efetiva, os três metaníveis anteriores são elevados ao estágio de níveis da relação subjetiva em sentido próprio de modo que nos metaníveis o processo de desenvolvimento era autorreferente e agora nos níveis se fará de modo *auto* e *heterorreferente*, por isto efetivamente relacional. Esta reproposição dos modos de relacionar-se da subjetividade se estruturará primeiro como *vida*, subjetividade como identidade ainda simples do sujeito e da objetividade. Na vida, a subjetividade encontra a objetividade como seu meio e a põe enquanto tal. A vida é o universal.

Em seu segundo momento, a subjetividade se efetiva como ideia do verdadeiro e do bem, como *conhecimento*, ou o impulso de suprassunção da distinção entre a subjetividade e a objetividade. Neste estágio, o impulso e a violência do sujeito lhe colocam face à mais dura oposição que é a de compreende-se como uno com seu processo de constituição. Neste momento, o segundo estágio, a subjetividade enquanto ideia eleva-se do *conhecer ao querer* e a subjetividade se realiza desde a objetividade e este, o mundo objetivo, é o âmbito ideal no qual aquela se reconhece porque conhece a si mesma no seu outro. Por fim, o terceiro momento da subjetividade é aquele do *saber absoluto de si mesma*.

O contexto por Hegel desenhado de efetivação da *subjetividade* pelo próprio percurso delimitado já nos apresenta esta natureza intersubjetiva do pensar, pois o *sujeito* primeiro coloca-se como universal imediato, o *vivo*, e a realidade do vivo é o mundo das determinações de pensamento da objetividade. Esta passagem da *vida* para a objetividade é a expressão na linguagem hegeliana da constatação de que o *sujeito* apenas se determina enquanto tal em contextos suprassubjetivos, por isso objetivo, ou utilizando uma linguagem mais em voga hodiernamente, contextos intersubjetivos.

Esta mediação da objetividade como modo de elevação da subjetividade ao seu em-si para-si é o primado da subjetividade conceitual sobre o meramente subjetivo, o qual se suprassume pela *subjetividade em sentido propriamente hegeliano*, terceiro momento da unidade do conceito enquanto subjetividade. Desenvolver-se-ão os três níveis de autoexplicitação da idéia, de modo a se apresentar os meios através dos quais a subjetividade

encontra, não apenas a semântica-pragmática de sua efetivação, mas as próprias condições expressivas de seu desenvolvimento intersubjetivo.

4.3.1. A condição imediata da intersubjetividade na subjetividade: *a vida como gênero*

Hegel inicia o movimento do primeiro nível de desenvolvimento e modo de relacionar da subjetividade conceitual na esfera da ideia com a noção de *vida* e afirma que a vida se desdobra em seu desenvolvimento nos momentos da *vida* como *indivíduo vivo*, do *processo da vida* e da *vida como processo do gênero*.

A vida a que Hegel remete à subjetividade conceitual não é a vida natural enquanto imediatidade orgânica composta de matéria e possuidora de um estado dinâmico ou estático auto-organizado que se alimenta da exterioridade, se reproduzindo, evoluindo e fenecendo. Tal especulação não caberia dentro da *Ciência da lógica* por ser objeto próprio da filosofia da natureza. Agemir Bavaresco nos afirma acerca da *vida lógica* que

O percurso da ideia é, em primeiro lugar, o desenvolvimento de sua imediatidade na vida como relação do vivente a si mesmo pela mediação de seu meio ou do processo vital.⁵⁶⁴

Não obstante a diversidade entre a vida e a *vida natural*, se alterarmos na noção de *vida natural* a determinação de ser possuidora da unidade *orgânica composta de matéria* por uma *unidade orgânica composta por determinações de pensamento*, estaremos muito próximos da *vida lógica* tal como por Hegel tematizada. A vida lógica é esta unidade orgânica e dinâmica das determinações que enquanto estrutura auto-organizada se desenvolve para si mesma, se constituindo mediante uma objetividade que lhe é idêntica,⁵⁶⁵ pois tem sempre a si mesmo como objeto. A vida repropõe de modo imediato a citada prioridade do *nós* (*gênero/Gattung*) *sobre o eu* (*espécie/Art*) na auto-apreensão da subjetividade conceitual.

A vida lógica é o início da descoberta da *subjetividade* de que sua verdade ancora na partilha das relações suprassubjetivas, por isto, esta identidade entre *vida* e a objetividade. Hegel afirma na *Ciência da Lógica* que “Na lógica, [a vida] é o ser-em-si simples, que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que na verdade lhe corresponde [...]”⁵⁶⁶. A vida lógica é o conhecimento concreto que a subjetividade tem de si mesmo, por isto a afirmação de que seu primeiro estágio é o *indivíduo vivo*.

⁵⁶⁴ Agemir Bavaresco. *O movimento lógico da opinião pública – a teoria hegeliana*, p.163.

⁵⁶⁵ Cf. Hegel, *WL*, v.6, p. 468-469.

⁵⁶⁶ Hegel, *WL*, v.6, p.470. “In der Logik ist es das einfache In-sich-sein, welches in der Idee des Lebens seine ihm wahrhaft entsprechende Äußerlichkeit erreicht hat [...]”.

O conhecimento concreto a que a vida corresponde enquanto unidade de todas as determinações anteriores dinamicamente autocentradas e autorreferentes é o saber de si do conceito que se efetiva como sujeito, como indivíduo no qual a ideia é em si e para *universalidade absoluta*. Esta nota da absoluta universalidade da vida implica a autoexplicitação no indivíduo de suas determinações, o que lhe coloca no estágio lógico do viver e não mais no vivo meramente reativo ou perceptivo da *vida natural*.

A vida lógica ou a *subjetividade autocentrada* possui em si mesma a potência de sua autodeterminação, seu movimento de constituir-se é descrito por Hegel como “o impulso que assimila sua realidade para si por meio da objetividade”.⁵⁶⁷ Este impulso⁵⁶⁸ [*Trieb*] é o conceito complexo com o qual Hegel descreve o movimento incondicionado da vida e de seu lançar em direção de si, do seu autoconstituir-se. A vida por ser este impulso de internalização da exterioridade é o motor de si mesma e a instância incondicionada do atuar do sujeito que ao conhecer seus limites, a exterioridade, torna-se capaz de dar-se a si seus próprios fins.

O conceito de vida ou vida universal é a ideia imediata, o conceito em sua objetividade adequada, porém esta lhe é adequada apenas quando é a unidade negativa desta exterioridade, isto é, enquanto ela põe-se como adequada. A referência infinita do conceito a si mesmo é enquanto negatividade o autodeterminar, sua dirempção em si *como singularidade e em si como universalidade indiferente*.⁵⁶⁹

O ser indivíduo vivente da *vida* enquanto primeiro momento deste complexo da subjetividade-conceitual rumo ao seu desenvolvimento até o gênero, notabiliza-se pela atividade negativa da totalidade do conceito que como num impulso, movimento inato, se põe e se determina como indivíduo.

E aqui é interessante assinalar que Hegel utiliza a expressão latina *individuum* e não seus semelhantes germânicos. Tal uso deve-se exatamente para demarcar que não se trata somente de uma determinação abstrata, mas *a vida é viva*, e o princípio do movimento da autodeterminação subjetiva é inerente ao próprio sujeito enquanto *vida*, como indivíduo vivente que contém em si o impulso até seu si mesmo.

⁵⁶⁷Hegel, *WL*, v.6, p.470. “[...]er ist der Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt”.

⁵⁶⁸ Para a compreensão dos modos de internalização e externalização da natureza pelo pensamento e deste pela natureza é fundamental a exegese da obra de Kunio Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick die Entwicklung des Begriffskomplexes „Bedürfnis“, „Trieb“, „Streben“ und „Begierde“ bei Hegel*.

⁵⁶⁹ Hegel, *WL*, v.6, p. 473. [trad. 483-484]. “Der Begriff des Lebens oder das allgemeine Leben ist die unmittelbare Idee, der Begriff, dem seine Objektivität angemessen ist; aber sie ist ihm nur angemessen, insofern er die negative Einheit dieser Äußerlichkeit ist, d. h. sie sich angemessen *setzt*. Die unendliche Beziehung des Begriffes auf sich selbst ist als die Negativität das Selbstbestimmen, die Diremption seiner in sich *als subjektive Einzelheit und in sich als gleichgültige Allgemeinheit*.”

O impulso [*Trieb*] da subjetividade é a finalidade interna do sujeito que como uma alma universal lhe orienta à realização de seus fins, ser subjetividade conceitual. Hegel declara que “Este *sujeito* é a ideia na forma da *individualidade*, como identidade simples, porém negativa consigo, isto é, *indivíduo vivente*”.⁵⁷⁰ Este ser *individualidade vivente* da vida é a subjetividade isolada, por isto individualidade. O sujeito ao apreender-se como *indivíduo* concebe a objetividade como diversa de si, enquanto um predicado seu e não como o elemento que lhe medeia consigo mesmo. A unilateralização neste momento pode conduzir ao solipsismo da subjetividade, pois esta apreende a objetividade tão somente como meio ou instrumento.

O vivente assimila em si a inquietude e a irritabilidade do mundo exterior como assimila sua própria inquietude vivida no *impulso* e é este limite no qual se lhe põe o seu si-mesmo e o mundo que lhe aparece diverso que é a chave do processo de autoconstituição do vivente. Na *Ciência da Lógica* Hegel declara que “A ideia [...] é o *conceito de sujeito vivente* e seu *processo*; as determinações que estão em relação entre eles, são a *unidade negativa* do conceito autoreferente e a *objetividade* que é seu meio [...]”⁵⁷¹.

Este meio que a *vida* desenvolve enquanto impulso da totalidade do conceito subjetivo retoma os níveis semânticos de constituição da subjetividade ainda apenas no nível da autorreferência do sujeito como *universalidade, particularidade e singularidade* e os restitui ao nível do *vivo* como a *sensibilidade, irritabilidade* e como *singular*.⁵⁷²

Ocorre que para que todos os momentos possam ser assumidos em sua unidade, porém compreendendo a totalidade dos demais é preciso que a negatividade do impulso que anima a sensibilidade e a irritabilidade permita a reprodução da vida no choque mesmo da unidade interna em face de seu limite externo, a objetividade. A reprodução da vida é a força vital que repõe o indivíduo face ao contexto suprassubjetivo ou intersubjetivo imediato com o qual ele reage.

Disto segue a função fundamental da irritabilidade e do impulso na constituição da subjetividade e da compreensão do contexto intersubjetivo imediato que se confirmará no

⁵⁷⁰ Hegel, WL, v.6, p. 474. [trad. 485]. “Dieses *Subjekt* ist die Idee in der Form der *Einzelheit* als einfache, aber negative Identität mit sich, das *lebendige Individuum*”.

⁵⁷¹ Hegel, WL, v.6, p. 476. [trad. 487]. “Die soeben betrachtete Idee ist nun der *Begriff* des *lebendigen Subjekts* und *seines Prozesses*; die Bestimmungen, die im Verhältnisse zueinander sind, sind die sich auf sich beziehende *negative Einheit* des Begriffs und die *Objektivität*, welche sein *Mittel*, in welcher er aber in sich selbst *zurückgekehrt* ist.”

⁵⁷² Hegel, WL, v.6, p. 477-478. “Sie ist hiermit *erstlich Allgemeinheit*, das rein nur in sich selbst Erzittern der Lebendigkeit, die *Sensibilität*.”, e em seguida: “Die zweite Bestimmung des Begriffs ist die *Besonderheit*, das Moment des *gesetzten Unterschiedes* [...]die *Irritabilität*.” E por fim “Nach dieser *dritten* Bestimmung ist das Lebendige *als Einzelnes*.”

gênero como culminância da *vida* e que já se apresenta neste momento de transição da *vida* como *indivíduo* à vida como *processo vivente*. Este transição é descrita na *Ciência da Lógica* por Hegel nos seguintes termos

Com a reprodução, como momento da individualidade, o vivente se põe como individualidade real, como um ser-para-si que se refere a si mesmo e que por isto é ao mesmo tempo *referência até o exterior*, é a reflexão da *particularidade* ou irritabilidade *frente ao outro*, isto é, face ao mundo *objetivo*.⁵⁷³

O processo vital é o desenvolvimento do *sujeito* como indivíduo e a vivência da objetividade do mundo como experiência de seu distanciamento. Deste modo, a subjetividade enquanto vida tem no sentimento de si a certeza da nulidade do outro, e, é este movimento inicialmente a atividade negativa *no sujeito*, para em seguida tornar-se a atividade negativa *do sujeito*. Este movimento se realiza primeiro na própria subjetividade e em seguida no mundo no qual se efetiva a subjetividade. E a vida em direção ao processo do vivo é “Seu impulso [como a atividade] é a necessidade de suprassumir este ser-outro e de dar-se a verdade daquela certeza”.⁵⁷⁴

Se na vida há uma atividade do sujeito como unidade imediata da *subjetividade* e da *objetividade*, no processo do vivo a identidade imediata do sujeito se coloca em sua totalidade em relação com a totalidade do seu ser-outro, a objetividade. No curso deste desenvolvimento, a vida como vivência se faz capaz de superar a indiferença do *sujeito* frente à objetividade enquanto nota marcante da vida lógica, assumindo o vivo o caráter de ser *subjetividade* que afirma a unidade negativa do negativo.

No processo da vida as relações suprassubjetivas não se colocam como um indiferente face ao qual a *subjetividade* deve as expelir no seu processo de autorreferência, porém permitem à *subjetividade* elevar-se à universalidade que negando a particularidade da vida e afirmando a objetividade e o processo do vivo como meio sustentador e originante do próprio processo subjetivo se estruturam como meio mesmo de relacionar-se como conhecer e querer em face da própria vida apreendida como uma processualidade ativa.

A descrição do processo de constituição da metaestrutura da intersubjetividade que se apresentará no *gênero* (*Gattung*), e que percorre a *subjetividade* da vida ao processo do vivo,

⁵⁷³Hegel, WL, v.6, p. 479 [trad. p.489]. “Mit der Reproduktion, als dem Momente der Einzelheit, setzt sich das Lebendige als *wirkliche* Individualität, ein sich auf sich beziehendes Fürsichsein, ist aber zugleich reelle *Beziehung nach außen*, - die Reflexion der *Besonderheit* oder Irritabilität *gegen ein Anderes*, gegen die *objektive Welt*”.

⁵⁷⁴Hegel, WL, v.6, p. 479 [trad. p.490]. “Sein Trieb ist das Bedürfnis, dies Anderssein aufzuheben und sich die Wahrheit jener Gewißheit zu geben”.

para em seguida retornar do processo à unidade imediata da vida, ao universal concreto, é dita na lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* nos seguintes termos

Enquanto o indivíduo vivo, que em seu primeiro processo se comporta em si mesmo como sujeito e conceito, pelo seu segundo processo assimila a si sua objetividade exterior, assim *põe em si mesmo* a determinidade real; e então é, *em si, gênero*, universalidade substancial⁵⁷⁵.

Tal perspectiva da *Enz* ratifica aquela da *Ciência da Lógica*, não deixando margens de dúvida para que a subjetividade enquanto *vida* se faça compreender como sendo reciprocamente *conceito* e *sujeito*, mas também como *universal concreto*, gênero.

O gênero no processo da vida é a afirmação das configurações universais como elementos por essência de delimitação na particularidade do universal concreto. No gênero se afirma não a prioridade do todo sobre as partes, no sentido de que o *universal* se coloca como a verdade do *singular*, porque aniquila o particular. Pelo contrário, no *gênero* se coloca o problema nos exatos termos de que o *singular* só o é, porque, a afirmação do *sujeito* implica a afirmação ou movimentação de toda a comunidade, tal como na linguagem, onde para movimentar algumas noções se precisa movimentar toda a língua mesmo que não se saiba deste esforço.

Só há o universal abstrato porque este co-participa pelo singular nas relações intersubjetivas. O sujeito e a objetividade se demonstram no gênero como co-implicados. O gênero é este anúncio de uma verdade implícita, a de que o *nós* antecede logicamente o *eu*, mesmo que na ordem cronológica a vida anteceda o *gênero* e o *eu* ao *nós*. Este processo lógico-metafísico é bastante claro na pequena lógica onde consta que “O processo do *gênero* conduz ao *ser-para-si*”⁵⁷⁶ e neste o *um*, enquanto sujeito, se mediatiza e engendra os muitos, não como outros dispersos, mas como muitos dos uns. No gênero, a subjetividade é vista pela lógica do traspasseamento de sua unidade na particularidade de cada vivo, por isto defende-se que a *intersubjetividade* no vivo tem como condição o conceito de *gênero* (*Gattung*).

No gênero ocorre a reconciliação da objetividade enquanto atividade da subjetividade e da negação que exclui a dispersão das diversas subjetividades em muitos particulares, de modo que a subjetividade se produz da objetividade e retira da realidade desta a sua efetividade. O sujeito vivencia que a individualidade não nega a objetividade, nem esta o exclui, mas que é na objetividade que o sujeito é efetivamente subjetivo, porque se determina

⁵⁷⁵Hegel, *Enz*, v.8, §220, p. 375 [trad. p.356]. “Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Prozeß sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimiliert und so die reelle Bestimmtheit *in sich setzt*, so ist es nun *an sich Gattung*, substantielle Allgemeinheit.”

⁵⁷⁶Hegel, *Enz*, v.8, §221, p. 375 [trad. p.356].

a si e no outro. No gênero “O indivíduo é assim a realidade da ideia de maneira tal, que agora ele se produz a partir da realidade, como antes se produzia apenas pelo *conceito*”.⁵⁷⁷

O conceito de subjetividade atinge mediante o vir-a-ser do *gênero* aquela capacidade de duplicação do universal abstrato que incorporando a particularidade e afirmando-a apenas como momento de sua singularidade não se relaciona com uma objetividade indiferente, mas pressupõe a objetividade como momento de sua efetivação e torna-se referência a si como referência a todos os demais viventes. E a afirmação da primeira esfera da estrutura intersubjetiva do pensamento mediante o *gênero* se confirma na perspectiva hegeliana pela declaração constante na *Ciência da Lógica* de que

Este universal é o terceiro nível da verdade da vida, quando ainda fechada no interior de sua esfera. Este nível é o processo do referir-se a si do indivíduo, no qual a exterioridade é seu momento imanente; em segundo, esta exterioridade é ela mesma como a totalidade vivente, uma objetividade, que para o indivíduo é ele mesmo e na qual ele tem a certeza de si mesmo não como negado, mas como subsistente.⁵⁷⁸

4.3.2. O impulso de efetivação da *subjetividade na objetividade: o conhecer e o querer*

A subjetividade adquire no *gênero* aquela superação da universalidade abstrata e afirma-se como a universalidade que se relaciona consigo-mesma como um universal não-abstrato, mas como *um vivo* face a outro *vivo*. E, é através do *gênero* que a subjetividade enquanto unidade autocentrada e autorreferente assume no contexto da objetividade a capacidade e a faculdade de apresentar na *unidade* do vivo a afirmação da totalidade da objetividade como sujeito que existe universalmente.

Hegel declara que a *ideia* é uma relação de autodesenvolvimento do *vivente* que após o processo do gênero o cindir em dois, imprime tal cisão uma alteração na subjetividade que passa a (i) constituir seu mundo pela limitação que se lhe coloca a objetividade e (ii) ser a afirmação de seu si como a própria potência que se efetiva. Em sua ânsia de se desenvolver, a ideia enquanto impulso vive a contrariedade de apenas se relacionar pelo *gênero* com o outro através da universalidade de suas determinações. Sua relação com o outro na objetividade é

⁵⁷⁷Hegel, WL, v.6, p. 483 [trad. p.493]. “[...]es ist so die Wirklichkeit der Idee, so daß das Individuum nun aus der *Wirklichkeit* sich hervorbringt, wie es vorher nur aus dem *Begriffe* hervorging [...]”.

⁵⁷⁸Hegel, WL, v.6, p. 483-484. [trad. p. 493]. “Dies Allgemeine ist die dritte Stufe, die Wahrheit des Lebens, insofern es noch innerhalb seiner Sphäre eingeschlossen ist. Diese Stufe ist der sich auf sich beziehende Prozeß des Individuums, wo die Äußerlichkeit sein immanentes Moment ist; *zweitens*, diese Äußerlichkeit ist selbst als lebendige Totalität eine Objektivität, die für das Individuum es selbst ist, in der es nicht als *aufgehobener*, sondern als *bestehender* die Gewißheit seiner selbst hat.”

ainda em última instância uma relação consigo, pois é o *gênero* que lhe permite relacionar-se, e não o seu próprio si-mesmo.

O impulso é esta força ativa que interioriza toda a relação da subjetividade que se limita com o mundo objetivo e que se constitui desta autolimitação. Para a subjetividade, este mundo suprassubjetivo é afirmação do universal na diversidade e a própria dispersão do *gênero*. Neste contexto a subjetividade é *neutral* exatamente porque é a pura forma de todos os sujeitos.

No conhecer a subjetividade da ideia se expressa como a objetividade que se interiorizou pelo impulso que é inerente e próprio à natureza supra-individual da atividade lógica do pensamento, a *natureza conceitual do pensamento*. Este movimento do *gênero* à sua singularização, enquanto ideia que se dá um fim através da assimilação da objetividade como momento por excelência do *pôr-se* do sujeito na natureza suprassubjetiva do pensamento, é também o movimento de expansão subjetiva na objetividade.

A ideia livre *para si* mesma, enquanto tem a universalidade por elemento de sua existência, ou [seja, enquanto] objetividade mesma é como o conceito que para si a ideia tem por objeto⁵⁷⁹.

Enquanto ideia do conhecer, a subjetividade se relaciona com seu si mesmo como se fosse um outro de si. É a limitação da subjetividade pela objetividade, ou do *eu* pelo *nós* do mundo que permite à subjetividade na sua cisão restituir a estrutura objetiva do pensamento como um puro diferenciar *interno* à própria subjetividade.

A subjetividade que conhece é o diferenciar imanente para si e para o outro-de-si, ou como Hegel gosta de afirmar “é a *certeza* da identidade, *em si* essente, desse mundo objetivo com ele”.⁵⁸⁰No conhecer da subjetividade, ou, no *eu que conhece*, o sujeito se repõe na unilateralidade do *eu* e na unilateralidade do *mundo*. O sentido desta oposição é que agora o *sujeito* faz em si e na objetividade o movimento de afirmação e desenvolvimento da *subjetividade* que ele apenas fazia em si mesmo.

No *gênero* a subjetividade expressava sua natureza suprassubjetividade, porém apenas ao nível da unidade da forma da subjetividade. No conhecer o *impulso* de autodesenvolvimento da ideia suprassume o *aspecto subjetivista* da subjetividade pela aceitação do mundo essente e da verdade que a objetividade lhe coloca, a verdade de uma *subjetividade neutral e objetiva* que na natureza suprassubjetiva da objetividade se repõe

⁵⁷⁹ Hegel, Enz, v.8, §223, p. 376 [trad. p.357]. “Die Idee existiert frei *für sich*, insofern sie die Allgemeinheit zum Elemente *ihrer Existenz* hat oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat.”

⁵⁸⁰ Hegel, Enz, v.8, §224, p. 377 [trad. p.357].

internamente como *conhecimento enquanto tal e atividade prática* ou impulso à verdade e à sua realização.

No conhecimento, a subjetividade se autoconstitui e se autodetermina, intenciona e se faz propósito, se relaciona internamente e se relaciona consigo mesmo como com o outro que é a objetividade. Sendo a objetividade a unidade neutral das determinações universais privadas da particularidade e elevadas ao singular do *gênero*, é na subjetividade *do conhecer* que se dá efetividade aos três momentos da semântica da subjetividade conceitual (universal, particular e singular) numa unidade que faz em si a tríade do movimento semântico porque a própria objetividade faz em si mesmo este movimento idêntico.

Seu saber e seu agir acerca deste saber se constituem e o constitui como o sujeito que pensa e quer, no qual a volição e reflexão expressam o mesmo em registros distintos. Esta mesmidade que a subjetividade do conhecer expressa é a natureza relacional do desenvolvimento da subjetividade a partir do estofo de uma objetividade comunitária.

No conhecimento, a subjetividade que se põe no solo das instâncias suprassubjetivas toma o mundo como ele é, e a subjetividade enquanto querer assume-o como ele deve ser. A subjetividade que se descobriu perpassada pela suprassubjetividade das determinações objetivas, agora experimenta sua divisão num *eu teórico* e num *eu prático*. Tal divisão recoloca o problema do sujeito e da constituição suprassubjetiva da subjetividade nos termos de uma oposição do *eu teórico* e do *eu prático*, ou da inteligência e da vontade.

A subjetividade conceitual é de tipo neutral e, enquanto *querer* é a cisão no *sujeito* da unidade do verdadeiro, e enquanto *conhecer*, da unidade do *bem*. Entretanto, se o sujeito se duplica em *conhecer* e *querer* a objetividade também se duplica em inteligência e vontade e em *subjetividades que se relacionam com subjetividades*. A objetividade se lhe apresenta em toda a sua magnitude como *comunidade do nós subjacente as determinações do pensar*.

Uma tal oposição é a reintrodução na subjetividade do *eu* enquanto dimensão subjetivista da subjetividade e do *nós* como dimensão supraindividual e suprassubjetiva da comunidade, ou em termos da metafísica tradicional do *ser* e do *dever-ser*, da necessidade e da possibilidade, do *eu* e do *outro* que o nós assumiu em face do *eu*.

A subjetividade no âmbito da ideia do conhecer se coloca como sujeito que se desenvolve no núcleo mesmo da objetividade. Este núcleo se destaca por ser a unidade das outras subjetividades que se opõe a um sujeito, e é desta relação entre subjetividades que se relacionam não como individualidades simples, mas como *sujeitos* que são ora, o um da unidade, *um sujeito*, em face de uma unidade plural, e ora, *os muitos sujeitos*, os quais vistos como uma unidade adquirem a perspectiva objetiva.

Na ideia teórica o sujeito constrói em si seu objeto, as demais subjetividades, mas não limita-se a esta atividade exterior, pois este *fazer* em si enquanto ato inteligível e inteligente é o próprio *atuar* do objeto em si mesmo, de modo que na ideia teórica o objeto existe como livre e, por isto, também é sujeito. Na ideia teórica a *subjetividade* se relaciona com as demais subjetividades como *um objeto*.

Enquanto na *ideia do querer* as subjetividades se relacionam como subjetividades, por isso que do conhecer mediante a mediação do *querer* se torna possível passar ao reconhecer, pois enquanto inteligência que conhece o que quer, é a subjetividade dada à possibilidade de se reconhecer em seu querer. O próprio verbo alemão também expressa essa passagem do *kennen* ao *erkennen*, para enfim se chegar ao *anerkennen*.

Aquela tendência da subjetividade de querer se determinar na objetividade como uma potência infinita que objetiva se efetivar no seio mesmo da comunidade como o querer inteligível é um dos modos de se estruturar a dinâmica subjacente do reconhecer nos contextos práticos.

4.3.3. A subjetividade especulativa: o sujeito que é um nós.

Hegel estabelece na *Ciência da Lógica* a dinâmica subjacente a toda a relação entre as subjetividades como um relação em que a *subjetividade* se apresenta reciprocamente como autonomizada, impenetrável, e como subjetividade que se realiza na medida em que realiza sua objetividade em seu outro. Hegel dispõe deste movimento lógico nos seguintes termos

O conceito, [...] a personalidade, o conceito objetivo prático, em si e para si determinado, que como pessoa é subjetividade atomizada, impenetrável, mas que igualmente não é singularidade excludente, e sim é para si *universalidade* e *conhecer* e possui como objeto *sua própria* objetividade em seu outro.⁵⁸¹

Dito em termos sintéticos, Hegel antecipa em seus traços gerais toda a dinâmica a ser desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* quando lá se expressa o modo de relacionar das autoconsciências. A força conceitual presente é tão rica que precisaremos rememorar brevemente o percurso da subjetividade ao nível do conceito para a correta compreensão da figura lógica que Hegel terminara de delimitar.

A subjetividade enquanto *querer* expressa o movimento da subjetividade atuando tanto de modo monológico como de modo suprassubjetivo, tanto como *subjetividade atomizada* como *universalidade* que adquire sua *objetividade em seu outro*. O mundo objetivo que a

⁵⁸¹ Hegel, *WL*, v.6., p. 548. “Der Begriff ist nicht nur *Seele*, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, - der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich *Allgemeinheit* und *Erkennen* ist und in seinem Anderen *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat”.

subjetividade suprassume sua natureza monológica é a natureza próxima da subjetividade e o jogo recíproco do *relacionar* → *por* → *pressupor* → *manifestar*. Neste movimento, *conhecer e querer* em sua atividade de manifestação do subjetivo no objetivo se faz capaz de proporcionar a transição do conhecer ao reconhecer. Dita transição se efetiva enquanto o conhecimento mediado pelo querer manifesta a subjetividade em face da objetividade que lhe é co-originária.

A subjetividade lógica é a elevação dos momentos da transitividade, enquanto lógica da dependência ao outro, e da alteridade, enquanto lógica da relação ao outro enquanto outro, à natureza conceitual (suprassubjetiva) do pensamento que sendo fundamento de si mesmo encontra na objetividade sua própria manifestação e condição de efetivação, pois assume a objetividade como a comunidade das subjetividades.

Hegel afirma que a *subjetividade universal*-imediata tem o sentido do *ser*, uma relação abstrata de constituição do si pelo outro na abstração de um discurso privado de relação. E que a relação entre as subjetividades, instaurando o *reino da mediação*, é o espaço da essência e sua referência ao outro, *alteridade*, relacional.⁵⁸²

Hegel apresenta em seus traços fundamentais a própria estrutura da relação do reconhecimento no capítulo da ideia absoluta ao afirmar que o *conceito* é subjetividade livre e enquanto pessoa é impenetrável, unidade autosubsistente, e que reciprocamente possui sua *objetividade em seu outro*.⁵⁸³ O sujeito a que se dirige esta relação e aquele que dela advém estão na privilegiada posição de *ser simples e universal* enquanto concreto. Este movimento do *ser à essência*, das macroestruturas às microestruturas *v.g.* é o movimento do ser privado de toda determinação, mas que vale como a *totalidade concreta em si*. O *universal* não é algo abstrato, ao nível da ideia absoluta, mas é o universal objetivo, no qual a própria totalidade do pensar se determina subjetivamente.

A subjetividade lógica é enquanto *vivo* a personalidade; é enquanto o movimento do gênero no processo do conhecimento o *átomo*, impenetrável; e faz-se como mediação do conhecer do sujeito com a vida do conhecer objetivo, *reconhecimento*. Conhecer, valorar e reconhecer que a *personalidade não é átomo excludente*, singularidade solipsista e isolada, mas *sujeito* que sendo universal, eleva-se acima do particular e afirma-se como o *singular efetivo* porque totalmente em mediação com a objetividade, *reconhecendo que possui como*

⁵⁸² Cf., Hegel, *WL*, v.6, p. 552.

⁵⁸³ Cf., Hegel, *WL*, v.6, p. 548. “**Der Begriff** ist nicht nur *Seele*, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, - der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, **sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist und in seinem Anderen seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat.** (grifos nossos)”

*objeto sua própria objetividade em seu outro ([...] und Erkennen ist und in seinem Anderen seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat.)*⁵⁸⁴.

Esta subjetividade lógica é a afirmação do si mesmo como o estar consigo relacionando-se com os outros enquanto objetividade do outro. Interessante assinalar que Hegel declara que *o lógico* [*das Logische*] é um modo da subjetividade. Este ser um modo, significa que *o lógico* é uma determinidade da subjetividade e enquanto atividade universal de autodesenvolvimento e relacionamento, *o lógico* é o impulso que direciona a subjetividade sempre a si mesmo mediante a mediação do outro.

Este movimento de estrutura intersubjetiva do processo de fazer-se reconhecer é o movimento de manifestar a constituição do sujeito inicialmente ainda indeterminado em face de um outro indiferente, tal qual posto pela lógica do *ser*, um *outro* diferente da lógica da essência para mediante um movimento recíproco de elevação e superação, oportunizar as subjetividades tomadas no processo do gênero se fazerem reconduzir à relação entre a subjetividade e a objetividade na relação do conhecer e do querer rumo ao verdadeiro que é a própria subjetividade, o movimento do *reconhecer*.

Hegel afirma por diversas vezes que *a ideia é*.⁵⁸⁵ Esta expressão aparentemente simples guarda em si o conteúdo especulativo da filosofia em geral e da filosofia hegeliana em particular, pois *o uso da palavra em sua função absoluta*, o verbo que não necessita de complemento, *é*, exprime a não pressuposição pela subjetividade de mais nenhuma determinação.

O sujeito é absoluto, e por isso *é*, isto é, sem pressuposto. Se no primeiro momento Hegel objetiva deduzir as categorias não-reflexivas do Ser, objetivamente está em jogo esta primeira demonstração que o sujeito não pressupõe, ele apenas supõe e este seu supor será elevado à certeza de seu saber.

Se num segundo momento ele pressupõe que as determinações reflexivas colocam-no frente a um outro, este jogo de relações manifesta a pertença originária do outro como seu si mesmo, *o eu é o nós*, como momento da objetividade (unidade ainda não coordenada do *subjetividade absoluta*).

E a subjetividade é manifestação cabal desta natureza intersubjetiva na exata medida na qual *o eu é*. Este uso absoluto do verbo, prescindindo de qualquer complemento envia o discurso filosófico do sujeito ao núcleo mesmo da própria rede conceitual e sua partilha suprassubjetiva, intersubjetiva ou mesmo comunitária, termos que aqui se equivalem.

⁵⁸⁴ Hegel, *WL*, v.6.p, 548.

⁵⁸⁵ Hegel, *WL*, v.6.p, 548-549.

Toda a *Ciência da Lógica* é a demonstração cabal de que o *eu* só o *é* na medida em que ele articula toda a sua dinâmica lógica por *um nós*, posto que a natureza do sujeito é a sua intersubjetividade originadora e o pensamento sendo o que lhe dignifica é também o meio que lhe demonstra.

A subjetividade é após o processo de dissolução da metafísica tradicional⁵⁸⁶ e de reposição da filosofia transcendental a afirmação, demonstração e prova da natureza intersubjetiva da *subjetividade*.

⁵⁸⁶ Presente especialmente no livro do Ser, mas também na Essência.

5. A LÓGICA SUBJECENTE AO RECONHECIMENTO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

O presente capítulo tem por objeto do estudo explicitar o movimento *do reconhecimento* tal como desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*. Dito percurso, será aqui abordado de modo a revelar a estrutura lógica que lhe é implícita e que se fez explicitada no curso desta tese mediante o recurso a *Ciência da Lógica* nos capítulos antecedentes.

O objetivo geral deste capítulo é demonstrar como uma perspectiva nova da teoria do reconhecimento se demonstra pela elaboração de uma específica estrutura lógica que lhe é subjacente, conectando *lógica* e *filosofia real*, para tanto, e de modo a atingir tal desiderato, apresentaremos brevemente (i) a consciência de si, (ii) o conceito puro do reconhecimento e a relação entre a *Lógica* e a *Fenomenologia*.

Espera-se ao termo do capítulo demonstrar como uma estrutura lógica do *reconhecimento* não implica uma sobredeterminação do real, mas sim sua articulação racional. Tal articulação, também espera poder equilibrar a relação entre o *espírito* e a *letra*, ou seja, desenvolver uma análise do fenômeno *reconhecimento* sem os unilateralismos correntes sejam os de subordinar o conceito à história, seja o inverso de hipostasiar o real *a priori*.

5.1. A lógica imanente à consciência de si

O capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* é o momento da obra que contém a Consciência de Si e, ao mesmo tempo, é a transição entre duas figuras da subjetividade, uma centrada na consciência e esta nova que se afigura pela denominação de *consciência de Si*, centrada na prioridade do *nós*, que será o nosso objeto de análise no presente capítulo.

Hegel inicia a seção *Consciência-de-si* pela constatação de que o *sujeito* possuidor da certeza acerca do objeto a têm como uma verdade que lhe é estranha, uma certeza da qual ele não a possui como algo que lhe é interno, mas como uma exterioridade alheia, *uma coisa*, ou uma *força*, por exemplo.

A consciência no seu processo de se referir as coisas identifica no mundo objetos com os quais se relaciona, v.g., propriedades nos objetos; cindindo-se entre um *ativo* que refere-se ao mundo, e um *passivo* que é o mundo enquanto objeto a ser referido, não percebendo a

função que a própria consciência desempenha enquanto constituição de sentido e significado dos objetos que constituem o mundo.

Contudo, o movimento epistemológico de estruturação da relação entre o *sujeito* possuidor da certeza acerca do objeto e a emergência a partir do objeto de distintas *verdades* acerca dos diversos modos de relação entre estes, agora sofre uma mudança não mais de perspectiva, porém de ordem qualitativa.

A transição entre a consciência e a consciência de Si exprime uma ruptura de Hegel com a tradição e um verdadeiro destacamento interno a *FE*. Se nas passagens anteriores a *verdade* emergia como uma *força* para o entendimento, ou as *propriedades da coisa* para a percepção; o *verdadeiro* que é próprio da *consciência-de-si* aparecerá não mais como um outro *mas* como o *outro*.

Hegel anuncia esta mudança nos seguintes termos

Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo para tal que ela é ao mesmo tempo um não-diferente⁵⁸⁷.

Epistemologicamente esta mudança que Hegel anuncia é a passagem de uma perspectiva centrada na oposição entre um sujeito em face de um objeto, numa verdadeira elevação de perspectiva, superando tanto a admissão empirista da verdade do conhecimento como adstrita ao *dado*, como a assunção crítica de que o *sujeito* é quem determina as condições de possibilidade do conhecimento do *dado*, para apresentar uma perspectiva na qual se integram o *sujeito* enquanto agente e a *subjetividade* enquanto mundo, totalidade do que é, com a qual os sujeitos se relacionam.

Hegel preconiza que o *conceito é o movimento do saber*⁵⁸⁸ e que o saber é o eu enquanto unidade tranqüila. Agudizando o projeto crítico, Hegel assume o próprio *eu* como objeto, duplicando-o, pois agora é o *eu* sujeito e objeto. Neste simples movimento, a objetualidade enquanto espaço lógico de efetivação das determinações categoriais do homem face ao mundo, re-insere o *sujeito* numa perspectiva pós-solipsista.

Se em Kant e mesmo em Descartes o *eu* que pensa ou que é sede da apercepção transcendental é visado desde a perspectiva isolada, *neutral*, bem mais própria de uma teoria do conhecimento, o *eu* com que Hegel inicia o capítulo *Consciência-de-si* assume de partida sua inserção num modo interacional no qual o sujeito apenas se diz no seio do mundo,

⁵⁸⁷ Hegel, PhG, v.3, p. 136 (Trad. br. p.119)

⁵⁸⁸ Hegel, PhG, v.3, p. 136 (Trad. br. p.119). No original „Nennen wir *Begriff* die Bewegung des Wissens [...]"

enquanto totalidade de tudo o que é, logo, de sujeitos, *do eu e do outro*. A brevidade das linhas através das quais Hegel desenvolve tal ponto de força é de um laconismo gritante e talvez tenha sido o grande entrave para a sua escorreita compreensão, pois afirma

O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este outro, para ele, é apenas ele próprio.⁵⁸⁹

A consciência de si não é a simples re-proposição da subjetividade moderna, já percebe-se que ocorre uma mudança de sinal consistente na afirmação da *subjetividade* inserida num mundo de relações. Não à toa, Hegel afirma que na *consciência de si* se entra na pátria da *verdade*, pois enquanto *conceito*, a verdade apenas se atinge num universo discursivo, pós-solipsista. A consciência de si, afirma-nos Hegel, possui dois objetos, *o dado* e a *própria consciência de si*.

Tal duplicação da objetualidade a que se relaciona a consciência de si é a afirmação desta não repetição da *vazia* tautologia do *eu = eu*, pois tanto a empiria (o dado) como as demais subjetividades lhe são objetos. A consciência de si, assim, relaciona-se reciprocamente com o *dado*, como seu objeto imediato, quanto com as demais subjetividades através de infinitas mediações.

Este novo, que é a consciência de si, é à saída da perspectiva hegeliana de uma filosofia centrada na consciência, enquanto filosofia do sujeito epistemicamente considerado como centro, para um discurso filosófico orientado para estruturas suprassubjetivas⁵⁹⁰ que irradiam as condições de possibilidade do sujeito. O outro se revela como anterior ao *eu* solipsista e é a prefiguração daquele momento posterior que se afirmará como o *nós*⁵⁹¹ comunitário. Sujeito e comunidade como co-originários.

Expresso em linguagem atual, o mundo como acessado pelos sentidos e o mundo como produzido pelas relações interacionais são os objetos da consciência de si. Na dicção de Hegel, pode-se dizer que o mundo da certeza sensível até o entendimento é o mundo ainda objetual do Si da consciência, *estes* são os objetos da consciência de si. Esta duplicação dos objetos da consciência de si equilibra a relação no Si da consciência entre a natureza e a cultura. Na consciência de si não ocorre um fechamento idealístico⁵⁹² do projeto hegeliano através da mera superação da natureza via uma hipervalorização da cultura. O Si da

⁵⁸⁹ Hegel, PhG, v.3, p. 136-137 (Trad. br. p.119-120). No original „[...] Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist. ”

⁵⁹⁰ Em linguagem contemporânea, dir-se-ia *intersubjetiva*.

⁵⁹¹ Guido Sedonne, *Stufen des Wir*, p. 81. „Dennoch bleibt Hegel für unser Thema zentral, da sein spekulativer Ansatz zum Verhältnis zwischen Ich und *Wir* bzw. Individuum und Gemeinschaft vieles über die Logik der Gruppen erklärt und weil er als Erster dem allgemeinen Willen eine kohärente und selbständige Identität gibt.”

⁵⁹² Pensa-se aqui nas críticas de Habermas, Honneth, Wildt entre outros.

consciência é o ponto de conexão entre a natureza e o mundo da cultura no ato mesmo de sua articulação interna.

Hegel ratificando esta ampliação proposta afirma que “*A consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças [...]*”,⁵⁹³ preconizando que ao se pensar a consciência de si deve-se fazê-lo sempre assumindo sua inserção numa multiplicidade de outras relações em face de outras consciências de si. Tal nota do *si* da consciência, em alemão seu *Selbst*, não deve ser apreendido como um simples *autos*, mas uma autonomia que apenas é exatamente porque inscrita numa rede de outras consciências de si.

Esta subjetividade que a *Fenomenologia* desenvolve em seu capítulo IV é de natureza absoluta, porque o *ab soluto*, enquanto não-determinação se suporta a si mesmo, sendo reciprocamente individual e supra-individual. Individual por que toda a *Fenomenologia do Espírito* se constitui da *certeza sensível* até a seção *força e entendimento* como a afirmação do primado epistemológico da consciência e do *eu*, porém com o capítulo IV, o *eu* passa-se a compreender-se apenas pela medição do mundo, do *nós*.

Dúvidas não restam que Hegel determina o Si da consciência como um espaço lógico absoluto ou de modo ousado, intersubjetivo, ao afirmar que

É uma *consciência de si para uma consciência de si*. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem a ser para ela a unidade de si mesma em seu ser outro. O *Eu*, que é objeto de seu conceito, não é de fato *objeto*. Porém o objeto do desejo é só *independente* por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual a si mesma. Quando a consciência de si é objeto, é tanto *Eu* quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito de Espírito.⁵⁹⁴

Segue-se do supramencionado que a consciência de si apenas é diante e no contexto das outras consciências de si. Hegel afirma inclusive que apenas quando há as consciências de si é que a *consciência de si é de fato!* A condição lógica do Si da consciência é a natureza comunitária ou espiritual de tipo supra-individual. Este Si é a afirmação do *Espírito* sobre a *Consciência*, ou a inscrição da consciência no espírito. Ocorre uma auto-implicação do Espírito na consciência e desta naquele, ou ainda, nas palavras de Hegel do *nós* que é porque é um *eu* e do *eu* que apenas é porque é um *nós*.⁵⁹⁵ É importante assinalar que a compreensão

⁵⁹³ Hegel, PhG, v.3, p. 138 (Trad. br. p.121).

⁵⁹⁴ Hegel, PhG, v.3, p. 143-144 (Trad. br. p.125). „Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbständig*, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein *Selbstbewußtsein* der Gegenstand ist, ist er ebensowohl *Ich* wie *Gegenstand*. - Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden”.

⁵⁹⁵ Hegel, PhG, v.3, p. 144 (Trad. br. p.125). „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist”.

hegeliana da primalidade do *nós* já está presente textualmente desde a seção *A verdade da certeza de si mesmo*, primeiro momento da consciência de si.

O Si da consciência é relacional e não apenas referencial. Seu caráter relacional depreende-se de que sua unidade autoconsciente implica que haja uma rede de consciências de si como condição de cada consciência de si seja isoladamente considerada. Em sentido contrário, o contexto referencial imediato da consciência é pautado numa abstração retroativa do Si da consciência, o qual somente é capaz de descrever o movimento do sujeito ao mundo em termos de estrita conexão adscritiva, onde o objeto é sempre exterior ao sujeito, por isso, referencial.

Hegel não duvidava desta necessidade genética de que o *Nós* é a condição da afirmação e estruturação do *Eu*, ou, da auto-implicação do individual no comunitário, do *Eu* no *Nós*. Deste modo, Hegel designa esta prioridade do *Nós* como meio vivificador da consciência de si, e é no seio desta primalidade do *nós* que o *reconhecimento* desempenha papel central e para compreendê-lo é necessário desenvolver o *framework* do Si da consciência como prolegômeno à própria estrutura lógica do reconhecimento fenomenológico.

Hegel apresenta a consciência de si nos seguintes termos

Nesses três momentos se completa o conceito de consciência de si: a) o puro Eu indiferenciado é o seu primeiro objeto imediato. B) mas esse imediatez mesma é a absoluta mediação: é somente como o suprasumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade. C) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência de si. A consciência de si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de nada, e nisso é independente.⁵⁹⁶

Esquemáticamente podemos apresentar os três níveis comunicantes que estruturam o Si da consciência, e assim, a própria verdade da consciência, nos seguintes termos:

- (i) O Eu indiferenciado;
- (ii) A absoluta mediação
 - a. O impulso por superar a negatividade enquanto reflexão sobre si;
 - b. A negação da negação como afirmação da *absolutidade* da reflexão;

⁵⁹⁶Hegel, PhG, v.3, p. 143 (Trad. br. p.125). In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewußtseins vollendet: a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, welcher an sich selbst sein Andersein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt und darin selbständig ist.

- (iii) A duplicação do Si enquanto totalidade unitária de tudo o que é.
 - a. A subjetividade que contém em si o outro;
 - b. O outro como superado no Si da consciência;
 - c. A afirmação do Si pela recíproca afirmação-negação do outro.

A estruturação da consciência de si coloca, em termos gerais, o mesmo desenvolvimento posto pelos capítulos precedentes da teoria lógica do reconhecimento que se desenvolveram segundo três níveis ou esferas lógicas do reconhecimento, e para ilustrar esta conexão desenvolveremos explicitando o papel dos níveis da consciência de si, os quais, podem ser resumidos em traços largos em:

(i) uma *primeira esfera pré-reflexiva* que ocupa na sua indiferenciação todo o espaço lógico e padece do mal da circularidade⁵⁹⁷. Tal circularidade constata-se pelo dado simples que não se pode partir por um *algo* anterior ao *eu indiferenciado*. O eu enquanto carente de toda determinação, indiferenciado, que tem de ser assumido e não deduzido do processo de sua enunciação;

(ii) *uma segunda esfera* que se divide num nível;

(a) reflexivo imediato; uma estrutura lógica da autorreferência em geral que corresponde ao primeiro retorno do *eu indiferenciado* às determinações objetuais que ele encontra e que imediatamente o determinam, e num nível;

(b) *reflexivo duplicado*, momento no qual a autorreferência vem acompanhada de alguma ciência de si, estágio em que a atividade reflexiva não se limita a determinar os objetos, mas tem de responder porque ao determinar os objetos o *eu* também se determina, e porque o impulso de determinação percorre da exterioridade do mundo à interioridade do eu. Neste momento se põe as condições para que o *eu* se duplique e se afirme como *gênero* e dirija seu impulso à vida e *ao vivente*. É desta segunda atividade reflexiva do *eu* que decorre a instanciação da atividade do *eu* que se relaciona com outros *eu* e de não mais ser mais apenas uma atividade *referida, mas relacionada*;

(iii) uma *terceira esfera*, que elevando e conservando as duas primeiras se efetiva como unidade que sendo a totalidade do espaço lógico das razões tem por natureza a primalidade do *nós*. Esta prioridade do *nós* é que permite a consciência de si ser livre de toda a oposição, pois já enunciada no seio da oposição mesma, e de ser dotada de liberdade

⁵⁹⁷ O Ser da *Lógica* e o Eu indiferenciado da *Fenomenologia* exigem que se admita sua natureza pré-reflexiva como condição de qualquer discurso possível linguisticamente estruturado sob pena de se cair numa *reductio ad infinitum*.

enquanto capacidade de determinação, de autodeterminação (centralidade recognoscitiva) no seio mesmo da heterodeterminação (*Nós*).

O Espírito, ou o nós, é o meio no qual toda a atividade do *sujeito* é uma determinação sua compartilhada com a experiência histórica da humanidade, por isto, livre. A verdade da consciência de si é o reconhecimento, dito em palavras hegelianas é com o reconhecimento que a consciência de si entra no dia espiritual da presença e abandona a aparência colorida do alguém sensível ou mesmo a noite vazia do além suprassensível.

5.2. O reconhecimento

O termo *reconhecimento* é um conceito central na filosofia hegeliana⁵⁹⁸ exatamente por indicar o modo especificamente humano de suprassunção da natureza no espírito de tal maneira que a própria natureza se refunda como existir e o mundo natural se re-proponha como mundo da cultura.

Uma teoria do reconhecimento tal como exposta no presente trabalho se propôs a estruturar-se de modo a viabilizar a conexão entre os aspectos teóricos e práticos do existir, seja considerando todos como pessoas, ou mesmo, como estabelecendo os vários níveis do vir-a-ser do conceito de reconhecimento no mundo enquanto condição para a assunção do outro como parte do Si-mesmo.

A compreensão do reconhecimento como acima acentuado exige a apreensão da explicitação da natureza no espírito, da prioridade do nós sobre o eu e da irreducibilidade do agir a fatos ou processos naturalisticamente descritíveis, porém e também em alguma medida exige uma delimitação semântica do vocábulo *Anerkennen*.

Inicialmente cabe afirmar que *Anerkennen* forma-se de três núcleos de força:

- (i) *Kennen*;
- (ii) *Erkennen* e por fim;
- (iii) *An + (Er) + Kennen*.

Tal polissemia do termo é certamente utilizada por Hegel de modo proposital, pois ela guarda em seu núcleo o sentido primeiro de *conhecer* enquanto *identificar algo* em gênero, número e grau. Este primeiro uso designa uma operação cognitiva de identificar algo ou alguém. Conhecer enquanto primeiro sentido do verbo *Kennen* é o sentido imediato do *Anerkennen*.

⁵⁹⁸ Acerca deste ponto deve-se confrontar Siep, Rosenfield, Honneth, Habermas, Wildt entre outros.

O reconhecimento se nutre em seu primeiro conjunto semântico da perspectiva gnoseológica do conhecer. A atividade que se estruturará em toda a sua potência implica sempre um conhecer.

O segundo sentido ou núcleo de força que se extrai do verbo *anerkennen* consiste no verbo *Erkennen*, o qual, também pode ser traduzido por reconhecer, mas que consiste num tipo de admissão do conhecimento de algo não mais como *um identificar*, mas como a atribuição de um valor normativo àquilo que se identifica.

É o primeiro nível próprio do reconhecer já previsto no verbo *erkennen* e que se incorpora no *Anerkennen*. Reconhecer neste segundo sentido é conhecer algo atribuindo ao que se conhece um valor, dotando-lhe de normatividade.

Um terceiro sentido é aquele próprio do reconhecimento tal qual Hegel utiliza o verbo *Anerkennen*,⁵⁹⁹ no qual os dois primeiros níveis; o cognitivo e o normativo se fundem e tornam capaz a dicção de relações reciprocamente cognitivo-normativas de índole horizontais e verticais, ou dito em outros termos, *simétricas ou assimétricas*.

No seu sentido próprio o reconhecimento é conhecimento, é normatividade, mas não se reduz a nenhum destes momentos singularmente considerados. Neste nível, o reconhecer é absoluto porque não se reduz ao âmbito teórico nem ao nível prático, coordena-se no exato agonismo dos dois.

Tal multiplicidade semântica contida no verbo *anerkennen* de contemplar dois níveis do reconhecer antecidos por uma rodada prévia propriamente cognitiva são amplamente desenvolvidos por Hegel,⁶⁰⁰ especialmente quando na *FE* se consigna dois níveis do reconhecimento: um primeiro nível consistente na relação entre o *eu* e o *outro eu*, e o segundo nível estruturado na assunção de que o movimento negativo de que o *fazer com o outro é já e sempre um fazer em si*.

No contexto da *FE* estes dois níveis são antecidos por toda uma epistemologia das condições de possibilidade do conhecer, consistente nas seções *certeza sensível, percepção e força e entendimento*. E por fim, o reconhecimento em sentido próprio onde uma consciência conhece, valora e reconhece apenas quando o faz em si o que faz na outra consciência de si. O desenvolvimento destes níveis do reconhecer e se fazer reconhecido é de fundamental importância, pois é neles que se conectará a estrutura lógica desenvolvida nos capítulos anteriores à sua explicitação fenomenológica.

⁵⁹⁹ Ítalo Testa, *La natura del riconoscimento*, p. 89, afirma que Goethe em *Prometheus* de 1773 foi quem pela primeira vez utilizou o verbo *anerkennen* no sentido específico que Hegel também o usa, ao utilizar na sua peça supracitada a seguinte passagem: “Merkur: Das Schicksal! Prometheus: Anerkennst du seine Macht? Ich auch”.

⁶⁰⁰ Hegel, PhG, v.3, p. 143-144 (Trad. br. p.125).

5.3. Os níveis do reconhecimento

5.3.1. O primeiro nível: o reconhecimento naturalizado

Após ser analisado como a consciência constitui seu Si, elevando-se para um nível superior no progresso da experiência da consciência encontrando o verdadeiro não mais como um *algo outro* que ela mesma, mas como um *outro dela mesma*. Verificar-se-á nesta seção como esta verdade que emergiu na interioridade da consciência, seu Si, é a primeira figuração do movimento do *reconhecer*. Para tanto é preciso rememorar que o *reconhecimento* é o desenvolvimento da própria estrutura do Si da consciência e que o verbo *anerkennen* como antes assinalado possui *em si*, na sua raiz e na sua carga semântica o sentido de outro verbo, o *erkennen*. Tal perspectiva inicia seu desenvolvimento na *FE* quando é afirmado que na consciência de si

Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um outro (o em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-outro são o mesmo. O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.⁶⁰¹

O primeiro nível da relação de reconhecimento é a elevação [*Erhebung*] no processo de ascensão filosófica da consciência consistente na passagem da perspectiva da relação cognitiva do sujeito-objeto para a explicitação cognitivo-normativa desta mesma relação. Contudo, uma apreensão normativa do movimento de cognição implica assumir o movimento não mais entre um *sujeito* que se refere a *algo como objeto*, mas numa *relação* entre *dois sujeitos*, entre o *eu* e o *outro*. Dois sujeitos que se conhecem por conhecer a si e conhecer o outro, elevando o conhecimento à uma dimensão mais profunda, a da normatividade cognitiva.

O objeto que era o referente imediato da consciência, a exemplo dos momentos da certeza sensível e da percepção, se manifesta no primeiro nível do reconhecimento como o *negativo enquanto vivente*, o outro. O primeiro estágio do reconhecer é um fazer-se conhecer, valorar-se, *erkennen*. O primeiro nível do reconhecimento preconiza que o *saber de si mesmo* é o *saber de um outro* e não como outrora na perspectiva cognitivista que prioriza o *saber de um outro*, de um objeto.

Tal primeira dicção do reconhecimento consistente numa elevação da cognição à normatividade se faz por independência da experiência da consciência. Disto deriva a importância de uma estrutura lógica do reconhecimento. Tal independência implica uma perspectiva filosófica da *teoria do reconhecimento* desde seu ponto de partida, não se fazendo

⁶⁰¹ Hegel, *PhG*, v.3, p. 136-137 (Trad. br. p.119-120).

redutível a processos históricos ou políticos reais. Uma perspectiva filosófica não pode ser limitar a descrever conceitualmente o fato, mas a explicitá-los conceitualmente. Ludwig Siep assim se coloca sobre o tema

Hegel igualmente assinala que a conquista do *conceito* de reconhecimento é continuamente independente da história da experiência, que o movimento do reconhecimento não começa com a independência e sua afirmação contra o outro, mas com uma perda de si, uma unidade privada de distância.⁶⁰²

O movimento do reconhecimento de primeiro nível possui os seguintes momentos: (i) retorno a partir do ser-Outro, (ii) unidade de si mesma com essa diferença (iii) suprassunção imediata do próprio movimento, o *ser desejo*. Se a elevação do conhecer ao *reconhecer* exigiu assumir *o eu* e o *seu-outro* como dois sujeitos, tal perspectiva também implica que o outro, enquanto negação do meu si ponha as condições para minha auto-apreensão. Este movimento assim se estrutura: tal negação que sofre o Si concedendo ao Outro as condições do seu Si-mesmo, submete-se ao Outro enquanto retorno deste para reconstituir a unidade do Si a partir desta diferença. Todavia, este retorno não se faz senão à custa da tentativa de negar esta negação que o outro impõe ao Si.

E o *Begierde*, desejo ou apetite, é o nível mais imediato no sensível desta natureza recognoscitiva do homem de se constituir como negação da negação, a negação ainda ao nível natural da intrínseca necessidade do Si-mesmo de seu Outro. Hegel ao mesmo tempo em que eleva o reconhecimento ao estágio filosófico, no mesmo passo, *naturaliza-o*. O desejo é a naturalização do reconhecimento. É a inscrição na natureza daquela adscrição típica dos processos cognitivos. E a reciprocidade entre o lógico e a metafísica se coloca novamente na ordem do conceito.

5.3.2. O segundo nível do reconhecimento: o puro reconhecer

Hegel na *Fenomenologia* assim descreve o conceito puro de reconhecimento

A consciência de si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, da infinitude que se realiza na consciência de si é um entrelaçamento multilateral e polissêmico.⁶⁰³

Antes de adentrarmos no *reconhecimento* em sentido estrito é preciso explicar que o estatuto de *puro* aqui designa o conceito independente de sua manifestação para a

⁶⁰²Ludwig Siep. *Anerkennung als Prinzip*. p.69. „Gleichwohl zeigt Hegels Erörterung des *Begriffs* der Anerkennung, die weitgehend von der Erfahrungsgeschichte unabhängig ist, dass die Bewegung der Anerkennung nicht mit der Selbständigkeit und deren Behauptung gegen den Anderen beginnt, sondern mit einer selbstverlorenen, distanzlosen Einheit“.

⁶⁰³ Hegel, PhG, v.3, p. 144 (Trad. br. p.126).

consciência, ou seja, trata-se das determinações de pensamento que compõe o conceito independente de sua realização em contextos práticos e, ao mesmo tempo, refere-se a determinações de pensamento independente de intuições e representações.

Esta colocação por Hegel de um *conceito puro de reconhecimento* antecipando a manifestação dos modos através dos quais o reconhecimento se revela para a consciência é a afirmação de que a oposição da consciência não pode ser a origem lógica do processo que se manifesta na história. Tal tomada de posição por Hegel implica em não subordinar os conceitos aos fatos, ou dito em termos kantianos o *eu teórico* ao *eu prático*. A perspectiva hegeliana é de uma co-originariedade⁶⁰⁴ do prático no teórico e inversamente da lógica na experiência.

Por isto, Hegel afirma na *Ciência da Lógica* que *a ciência pura pressupõe com isso a liberação da oposição da consciência*,⁶⁰⁵ o que não significa assumir que o lógico determina o real. É preciso compreender o sentido da co-originariedade do lógico no real e deste no lógico. Mais uma vez, o presente trabalho segue as precisas indicações de Denis Rosenfield, o qual aduz que

O lógico exige de novo a sua mediação como *natureza* e como *espírito*, devendo necessariamente remeter-se ao processo que lhe deu origem – o qual está doravante contido nesta nova presença de si. Isto significa que a *natureza* e o *espírito* são *manifestações* do lógico.⁶⁰⁶

Tal perspectiva implica que do ponto de vista *gnosiológico* a *Lógica* pressupõe a *Fenomenologia*, ou seja, os contextos práticos de realização têm o papel de explicitar o progresso do desenvolvimento dos conceitos e com estes a necessidade de supressão da oposição e da finitude da consciência.

Contudo, do ponto de vista *metafísico* ou *ontológico* a *Fenomenologia* exige a operação de estruturas lógicas contidas na *Ciência da Lógica*, sob pena da consciência de si desenvolver-se sem autocompreensão e logo, sem liberdade. Daí Hegel afirmar o modo no qual a experiência explicita este conceito puro e não o inverso, deduzir o conceito da história.

Neste sentido, a relação de dominação e servidão ou a conhecida *dialética do senhor e do escravo* é um modo de explicitação do *conceito puro de reconhecimento* e não sua estrutura histórica através da qual o conceito vem a ser. Filosofia em Hegel não é *adequatio rei intellectu*, mas *explicitatio rei intellectu*. Dentro deste contexto, o movimento do

⁶⁰⁴ Esta perspectiva é defendida por muitos autores, no entanto pela clareza da exposição é assaz importante acerca desta tese, consultar a obra *Política e Liberdade em Hegel* de Denis Rosenfield e *Dopo Il sapere assoluto*, de Lucio Cortella.

⁶⁰⁵ Hegel, WL, v.5, p. 42. „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus“.

⁶⁰⁶ Denis Rosenfield. *Política e liberdade em Hegel*, p.33.

reconhecimento que é esboçado como ápice da consciência de si é descrito como um percurso entre consciências de si, e para Hegel não há a possibilidade do movimento do *reconhecer* se efetivar na perspectiva de um sujeito epistêmico, isolado ou solipsista, exatamente porque reconhecer é conhecer, valorar e atribuir a algo a alguém à luz dos olhos dos outros, numa linguagem metafórica.

Hegel mesmo afirma que “O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.”⁶⁰⁷ Assim, o movimento que conduz ao reconhecimento é, enquanto atividade, a tensão entre consciências de si, espirituais, onde cada Si da consciência encontra sua *essência* no Si da outra, numa absoluta dependência posta pela prioridade do *nós*.

Tal prevalência do nós sobre o eu na teoria do reconhecimento hegeliana assenta na premissa de que enquanto Si da consciência, o *eu* e a sua enunciação apenas é possível na pressuposição de todo o processo que o constitui no ato mesmo de sua enunciação. Em Hegel “[...] *é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento*”⁶⁰⁸.

Aqui cabe advertir que Hegel exige e antepõe o conceito puro de reconhecimento antes de sua manifestação à consciência que o experimenta para assinalar que o movimento do reconhecimento não se dá por uma simples justaposição de sujeitos individuais historicamente situados, pois o movimento do reconhecimento implica assumir o outro como *subjetividade* não como simples *sujeito*. Uma tal mudança de sinal significa que, numa relação, o Outro deve ser assumido como um não-objeto, pois o Outro é de natureza *subjetiva*.

Neste movimento o Outro se ressignifica, pois exprime o Si-mesmo daquele a quem se lhe opõe enquanto Outro. Tal relação entre as consciências de si exprime que o outro condiciona o Si não como algo que lhe é externo, mas na sua própria interioridade e assim erige-se como uma não-condição. Tal *status* dúplice se constitui pela simples situação de que, enquanto *condição do si*, na verdade o outro é parte do próprio Si, logo enquanto limite que se põe e impõe ao Si à se fazer superar. Em verdade, esta superação é sempre superação do Si e nunca superação ou eliminação do outro.

Isto exprime que no movimento do reconhecimento o agir de um exprime o duplo modo de ser tanto o seu agir como o do outro, e reciprocamente o agir do outro é também um

⁶⁰⁷ Hegel, PhG, v.3, p. 144-145 (Trad. br. p.126) „Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar”.

⁶⁰⁸ Hegel, PhG, v.3, p. 141 (Trad. br. p.123)

duplo agir. Suprassumir o outro no movimento do reconhecimento não é anulá-lo, mas afirmá-lo na negação dupla do Si.

Daí Hegel aduzir que “Por conseguinte, o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer *contra si mesmo*, quer *contra o outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir tanto de um quanto de Outro*”.⁶⁰⁹ O movimento do reconhecimento exige que “A” faça em si e no outro “b” o que o outro “b” faz nele e em “A” e, nesta reciprocidade é que ambos são meio termos que se decompõem em extremos e cada extremo “A” e “b” é para seu outro o meio termo.

Em síntese, o movimento do reconhecimento exige que para “A” ser reconhecido ele deve negar a essência livre de b e se afirmar por meio desta mesma essência livre e reciprocamente “b” se fazer reconhecido, ou seja, negar “A” enquanto livre afirmando-se mediante sua liberdade.

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído, cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.⁶¹⁰

A estrutura do reconhecimento exposta acima reforça a tese da originariedade do *nós* sobre o *eu* ao nível da consciência de si e de uma lógica do reconhecimento por relativizar o papel *supostamente* originário do *eu* monológico e afirmar o *eu como sempre posto num movimento de constituição entre subjetividades*.

O segundo nível do reconhecimento identifica-se com seu momento puro e evidencia-se pela afirmação do sujeito exatamente quando este se perde no outro e reciprocamente quando o outro se afirma perdendo-se no primeiro. Tal exigência do conceito puro assume que cada subjetividade fará a si o movimento que dirige ao outro, ou seja, negando a si mesmo na negação do outro.

Este movimento puro do reconhecimento significa que A negando o outro como a si mesmo e B negando a si mesmo como ao outro, hiperduplicará o movimento do reconhecimento, não se fazendo apenas *reconhecer* [*erkennen*], mas promovendo o movimento do reconhecimento [*Anerkennung*].

⁶⁰⁹ Hegel, PhG, v.3, p. 146 (Trad. br. p.127) „Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen* als *des Anderen* ist.”

⁶¹⁰ Hegel, PhG, v.3, p. 146 (Trad. br. p.127)

5.3.3. O metanível lógico do reconhecimento: a prioridade do nós

Inicialmente deve-se justificar o porquê do *metanível* aqui. O termo metanível é aqui utilizado especificamente com o propósito de assinalar que o *nós* (i) é condição ainda não deduzida nos momentos anteriores da *FE*, mas assumida implicitamente enquanto a *FE* se desenvolve discursivamente, (ii) que o *nós* vem a ser na seção *Consciência de Si* a não-condição, pois ao contrário de uma limitação, momento interno próprio à qualquer condição, o *nós* é meio e modo de explicitação e desenvolvimento do percurso que vai do *conhecer ao (re)conhecer*.

Deste modo, o *nós* coloca-se como instância primeiro pré-reflexiva e em seguida reflexiva, isentando-se do círculo vicioso no primeiro nível, pois operante, mas não pressuposto. No primeiro nível o *nós* se põe pelo *eu indiferenciado*. E no segundo nível enquanto resultado do desenvolvimento do *Si* da consciência, desenvolve-se e demonstra que sua função pressuposta é em verdade uma *posição* originária do *eu*, sem a qual implode-se qualquer possibilidade do discurso filosófico.

O *nós* na perspectiva fenomenológica equivale ao *conceito* e a *subjetividade* ao momento lógico da *WL*. Um tal ponto de partida implica assumir que o *nós* é a atividade da unidade intencional do sujeito no seio mesmo dos seus contextos de efetivação e em tensão com: tradição, formas de vida e a práxis. Todavia, o *nós* não se reduz à mera perspectiva de descrição dos níveis interacionais.

Guido Seddone afirma que a socialidade do *nós*⁶¹¹ se confirma pela tese da proposição especulativa de Hegel e interpreta dita proposição como uma retomada e desenvolvimento do juízo reflexivo kantiano. A primalidade do *nós* como condição e meio de desenvolvimento do *reconhecimento* não é um tema alheio a filosofia de Hegel como demonstrado, pois o próprio afirma após descrever os dois níveis do reconhecimento e os momentos da consciência de si que o *eu é um nós e o nós é um eu*.

Tal proposição na *Fenomenologia* é precedida de outra frase fundamental, que aduz “*Para nós, portanto, já está presente o conceito de Espírito*”.⁶¹² E a presença do Espírito só se faz manifestar quando o *eu se compreende como um nós* e reciprocamente o *nós se compreende como um eu*.

⁶¹¹ Cf., Guido Seddone, *Stufen des Wir*, p. 45.

⁶¹² Hegel, *PhG*, v.3, p. 144 (Trad. br. p.125) „Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden”.

A defesa da primalidade do *nós* ou do *eu que é a efetivação do nós*⁶¹³ como condição lógica de estruturação do reconhecimento afirma a necessidade de apreensão da constituição do *nós* como movimento intrínseco de estruturação dos níveis do *Selbst*, o qual dá-se na irredutibilidade do movimento histórico e da relação entre pluralidade e unidade, tomando como consequência que sem a experiência da pluralidade o eu não pode se constituir.

O projeto da *Fenomenologia do Espírito* de assumir a totalidade das configurações históricas como *médium* capaz de explicitação do *eu* sempre em contextos práticos de interação suprassubjetivos permite deduzir-se que o *eu apenas pode se reconhecer enquanto tal como parte do todo*. De modo que Hegel afirma a irredutibilidade do *eu* a processos monológicos de constituição.⁶¹⁴

Daí se infere que a ideia de que o *eu que é um nós e do nós que é um eu* na perspectiva da teoria do reconhecimento tal como desenvolvida por Hegel implica que *o eu apenas pode reconhecer-se como parte do Todo*, dito em outros termos, a prioridade lógica do *nós* sobre o *eu* e daí a necessidade da explicitação da lógica do reconhecimento.

Neste contexto de interpretação, a filosofia hegeliana desenvolve a exposição do desenvolvimento da subjetividade no seio mesmo da pergunta pelo *Nós*, colocando assim as condições reais de tematização da intersubjetividade⁶¹⁵ como pré-condição da subjetividade, da anterioridade do *Nós* sobre o *Eu*, justificando assim a necessidade da estrutura lógica do reconhecimento como elemento máximo de sua explicitação e compreensão.

⁶¹³Guido Sedonne, *Stufen des Wir*, p. 46. No original „Er beschreibt daher die Auseinandersetzung unter Subjekten, deren Verhältnisse eine Wir-Struktur der Erfahrung und des Handelns darstellen.”

⁶¹⁴Guido Sedonne, *Stufen des Wir*, p. 46, defende esta tese através de todo o subcapítulo ‘Fenomenologia do Espírito e a formação prática do Conceito através da interação’ [*Phänomenologie des Geistes und die praktische Bildung des Begriffs durch die Interaktion*].

⁶¹⁵Guido Sedonne, *Stufen des Wir*, p. 80. „Hegels Philosophie im Rahmen der Frage nach dem *Wir* stellt eine interessante Analyse der Entwicklung der Subjektivität in Richtung der Intersubjektivität durch den Erwerb sowohl der Sitten als auch der Pflichten dar.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Após a delimitação do estado da arte das pesquisas sobre o reconhecimento e da constatação da separação entre o *espírito e a letra* nas referidas pesquisas e a colocação metodológica dos *modos operandi* da reflexão hegeliana, a presente pesquisa constituiu no movimento mesmo de autoexplicitação conceitual da *WL* os níveis de estruturação da *lógica do reconhecimento*.

Dita explicitação dos níveis lógicos do reconhecimento seguindo a própria ordem do discurso da *Ciência da Lógica* delimitou seus estágios em: *lógica da transitividade*, da *alteridade relacional* e o *autodesenvolvimento do conceito e a natureza subjetiva do pensar*. Em ditos estágios, desenvolveu-se respectivamente: a lógica da transitividade como a lógica subjacente a referência ao outro enquanto o não-mediado e ainda não diferenciado e por isto imediatamente oposto; para num segundo momento, expor a lógica da essência e sua alteridade relacional enquanto expressando a atividade de constituição fenomenal do outro, segundo duas dinâmicas próprias.

A lógica da alteridade, segundo momento de expressão lógica do reconhecimento, se notabilizou por demonstrar a atividade lógica como um movimento ao outro, externo (referencial) e interno (relacional), no qual o *Outro* se revelou como a condição imanente da dicção lógica da relação de alteridade. Neste nível, a dimensão lógica manifestou o outro como um outro-de-si-mesmo, num movimento de alteridade reflexiva.

E, dentro desta perspectiva de referir-se ou relacionar-se ao outro, a passagem da Lógica Objetiva à sua sucedânea Subjetiva operou uma mudança radical, elevou-se o discurso hegeliano de uma perspectiva lógica que labora na oposição da possibilidade à necessidade para a assunção da liberdade como a possibilidade pressuposta e a necessidade como o pôr-se da liberdade.

A subjetividade conceitual, enquanto estágio lógico que emergiu do autodesenvolvimento do conceito na *Lógica subjetiva*, operou uma verdadeira suprassução dos momentos do trânsito imediato ante o outro (lógica da transitividade) e da relação mediada face ao outro (lógica da alteridade), para elevando-os ao relacionar-se consigo como o elemento e prolegômeno ao estabelecimento de relações com as outras subjetividades, determinar a natureza suprassubjetiva, tanto do pensar como do próprio relacionar.

A subjetividade ao término deste processo de reconstrução lógica da matriz do reconhecimento manifestou-se logicamente como a elevação dos momentos da transitividade, enquanto lógica da dependência ao outro, e da alteridade, enquanto lógica da relação ao outro enquanto outro, à natureza conceitual (suprassubjetiva) do pensamento que sendo fundamento de si mesmo, encontrou na objetividade sua própria manifestação e condição de efetivação, pois a objetividade revelou-se como a comunidade das subjetividades e o reconhecimento como a estrutura lógica que permite sua compreensão, legibilidade e racionalidade de sua ação.

Após esta estruturação dos níveis necessários a explicitação do reconhecimento no espaço das razões, passou-se na presente pesquisa de uma perspectiva estritamente lógica para uma perspectiva fenomenológica, apresentando como a *teoria do reconhecimento fenomenológica* revela e se explicita pela estrutura lógica desenvolvida na presente pesquisa.

Postula-se, portanto, que a presente pesquisa atingiu seu objetivo estruturando logicamente os níveis necessários a uma compreensão do *reconhecimento* que não se limita à descrição dos fenômenos e destas descrições empíricas retrospectivamente proceder-se à generalização das notas que lhe constituem, nem tampouco, procedeu de modo inverso, unilateralizando a atividade lógica e meramente pressupondo *ab ovo* estruturas lógicas para em seguidas pô-las a prova, num proceder *adequatio rei intellectu*.

Tal perspectiva desenvolvida na presente pesquisa, explicitou no curso mesmo do desenvolvimento lógico da *Ciência da Lógica* hegeliana as dimensões de significado que exprimindo os vários níveis do conhecer, valorar e reconhecer instituem as condições de legibilidade do fenômeno *reconhecimento*, tal qual ele se faz manifestar na *Fenomenologia do Espírito*.

Ainda no contexto da presente pesquisa, acredita-se suficiente demonstrado como a própria estrutura do reconhecimento conduz a uma compreensão da *subjetividade lógica* de matriz hegeliana não limitada a uma compreensão *subjetivista, solipsista ou monológica*. Claramente se demonstrou que a perspectiva da *subjetividade hegeliana* apela para a prioridade do *nós* que se manifesta no *eu*, do subjetivo que nele se faz manifestar o intersubjetivo.

Ademais, restou ainda suficiente demonstrado como na economia da filosofia hegeliana a *Lógica e a Fenomenologia* são instâncias co-extensivas, tendo o reconhecimento desempenhado à função de se constituir na presente pesquisa como o ele de unidade da explicitação do *teórico no prático* e da automanifestação *prática do teórico*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Referências primárias

- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- *Die Wissenschaft der Logik*, Ed. Suhrkamp.
 - o *Die objektive Logik*. B. 5, 1969.
 - o *Zweites Buch. (Die Lehre vom Wesen bis Die subjektive Logik)* B.6
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse –*
 - o Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. B. 8, 1986.
 - o Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. B. 10
- _____. *Logikvorlesungen Von 1823*. Handschrift der Staatsbibliothek der Stiftung Preussischer Kulturbesitz. Vorlesungsnachschrift Von H. G. Hotho.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T I e III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ed. Solar S.A, 1968.
- _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed. Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses e outros. São Paulo: UNISINOS/ UNICAP/LOYOLA, 2010.
- _____. *Ciência da Lógica (Excertos)*. Trad. Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

Hegels Gesammelte Werke

- _____. *Jenaer Systementwürfe I*. Das System der spekulativen Philosophie. Klaus Düsing e H. Kimmerle (Gesammelte Werke), v 06. Hamburg: Felix Meiner, 1982.
- _____. *Filosofia dello spirito Jenense*. Trad. G. Cantillo. Roma: Laterza, 1983.
- _____. *Jenaer Systementwürfe II*. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. (Gesammelte Werke), v 07. Hamburg: Felix Meiner, 1982.
- _____. *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*. Trad. Denise Souche-Dagues. Paris: Gallimard, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Hegel's Werke*: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke ... [et al.]. *Vermischte Schriften* Bd 16. Verlag Duncker und Humblot, 1834.

- Referências secundárias

ALBIZU, E. *Comienzo como comienzo especulativo*. in *Escritos de Filosofia*. Buenos Aires, vol.25-26, 1994.

ARISTÓTELES. *Organon – Categorias e Da Interpretação*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARNDT, Andreas: *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg : Meiner, 1994 (Paradeigmata ; 15).

BAVARESCO, Agemir. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Filosofia, reconhecimento e direito*. Pelotas: Educat, 2006.

_____. *Estatuto Lógico da Alteridade Hegeliana*. In., Síntese (Belo Horizonte. 1974), v. 38, p. 27-53, 2011.

BEISER, Frederick. *Hegel*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

BELLAN, Alessandro. *La logica e il 'suo' altro*. Padova: Il poligrafo, 2002.

BERTO, Francesco. *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*. Padova: Il Poligrafo, 2005.

BETTINESCHI, Paolo. *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*. Milão: Vita e Pensiero, 2010.

BEYER, Raimund Wilhelm. *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung* (Nürnberger Hegel-Tage 1981). Hamburg: Meiner, 1982.

BIARD, Jöel. *Logique et théorie du signe au XIV siècle*. Paris : Vrin, 1989.

BIARD, J. et alli. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris : Ed. Aubier, 1985.

BRAITLING, Petra. *Hegels Subjektivitätsbegriff – Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

BRANDOM, Robert. *Esquisse d'un programme por une lecture critique de Hegel: comparer les concepts empiriques et les logiques*. In Revue Philosophie, n.99/2008, pp 63-95.

BRAUER, Oscar Daniel. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegel Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1982.

BÜBNER, Rudiger. *El trasfondo metafísico de la diferencia entre lo trascendental y lo speculativo*. Trad. Miguel Giusti. Lima: Ed. PUC-Perú, 1998, pp. 5-20.

CAILLÉ, Alain. *Quete de Reconnaissance – La Nouveau Phenomene Social Total*. Ed. La Decouverte/Bibliothèque du M.A.U.S.S, 2007.

CAILLÉ, Alain etc LAZZERI, Christian. *La Reconnaissance Aujourd'hui*. Paris: Editions CNRS, 2009.

CIRNE-LIMA, Carlos. *A Lógica do dever-ser*. In. Ética e Política. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: UFRGS/Inst. Goethe, 1993, pp. 107-122.

CORTELLA, Lucio. *L'etica della democrazia – Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*. Genova/Milão: Marietti, 2011.

_____. *Dopo il sapere assoluto – L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*. Milão: Guerini e Associati, 1995.

CRAMER, Konrad. *Kant oder Hegel – entwurf einer Alternative*. in *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* - Stuttgarter Hegel Kongreß 1981, hrgs von Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, pp.140-148.

CRÉAU, A. *Kommunikative Vernunft als "entmystifiziertes Schicksal". Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von J. Habermas*. Berlin: Beltz Athenäum, 1991.

CORETH, Emerich. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Wien: Verlag Herder, 1952.

DAVIDSON, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984.

DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris : Vrin, 1987.

DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in der Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien/Beiheft 15, Bonn, 1984.

_____. *Hegel e l'antichità classica*. Trad. Salvatore Giammusso. Napóles: La città del sole, 2001.

_____. *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*. Trad. Maximiliano Hernández Marcos. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca, 'Azafea – Revista de Filosofía', 2002, v.4, pp.97-121.

_____. *Fenomenologia y lógica especulativa. Indagaciones sobre el <saber absoluto> en la Fenomenologia de Hegel*. In *Hegel – La odisea del espíritu*, org. Félix Duque, 2010, pp. 293-311.

ENGE, Torsten Olaf. *Der Ort der Freiheit im Leibnischen System*. Königstein: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor usw., 1979.

EUCLIDES. *Elementos de Geometria* - (da versão latina de Frederico Commandino). São Paulo: Ed. Cultura, 1944.

FARIA, ERNESTO. *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3ª Edição, MEC/DEC, 1962.

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. *Finitud y Mediación – La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ed. Del Signo, 2003.

FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Ed. CFUL, 2006.

FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues. São Paulo: Editora Abril, 1983.

FINDLEY, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Oxford University Press, 1976.

FINK-EITEL, Hinrich. *Dialektik und Sozialethik –Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1978.

FLEISCHMANN, E.J., *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 18-1, 1964, pp. 3-29.

FRANCO, Reynner. *“Logica subjetiva y sistema de relaciones – posibilidad de la intersubjetividade a partir de la Ciencia de la Lógica de Hegel*. Frankfurt am Main/Berlin/Berna, 2007.

FULDA, Hans-Friedrich *et alli*. *Kritische Darstellung der Metaphysik – Eine Diskussion über Hegels Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Spekulative Logik als “die eigentliche Metaphysik”. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D.Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln, 1991, pp.9-28.

GERAETS, Theodore F. *La lógica de Hegel tra religione e storia*. Trad. Ricardo Pozzo. Milão: Guerini e asociati, 1996.

GÉRARD, Gilbert. *Critique et dialectique – L’itinéraire de Hegel à l’Iéna (1801-1805)*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982.

GIORGIO, Enrico. *Ontologia dialettica - Essere e nulla nella Logica di Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 2001.

GIOVAGNOLI, Raffaella; SEDONNE, Guido. *Autonomia ed intersoggettività*. Roma: Aracne, 2009.

GNIOSDORSCH, Iris. *Religion Deken. Eine Kritische Untersuchung der Hegelschen Logik im Hinblick auf ihre Verwendung in der Religionsphilosophie*. Würzburg : Verlag Königshausen & Neumann, 1994

GUÉGUEN Haud; MALOCHET, Guillaume. *Les théories de la reconnaissance*. Paris: La Découvert, 2012.

HABER, Stéphane. « *Hegel vu depuis la reconnaissance* » in, *Revue du MAUSS* 1/2004 (n° 23 - *De la reconnaissance - Don, identité et estime de soi*), p. 70-87.

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____, *Técnica e ciência como ‘Ideologia’*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2001.

HABERMAS, J./LUHMANN, N. *Theoria der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HACKENESCH, Christa. *Die Logik der Andersheit – Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.

HAGER, Achim. *Subjektivität und Sein – Das hegelschen System als ein geschichtliches Stadium der durchsicht auf Sein*. Freiburg/München: Alber Verlag, 1974.

HARTKOPF, Werner. *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1979.

HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

_____. Die Formationsbedingungen der Dialektik. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 139-140: 1982, pp. 139-162.

_____. *Bewusstes Leben – Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1999.

_____. *La prova ontologia dell'esistenza di dio*. Napóles: Prismi, 1987.

HERBART, J. F. *Hauptpunkte der Metaphysik*. Göttingen, 1806.

HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. New York: Ed. Charles Scribner's Sons, 1902.

HOGEMANN, Friedrich. *L'idée absolue dans la Science de la Logique de Hegel*. In Geraets, Théodore. *Hegel – L'Esprit absolu*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1984, pp. 109-126.

HONNETH, Axel. *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Luta por Reconhecimento – A Gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

HORSTMANN, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen – Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein: Athenäum Verlag, 1984

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel. O Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

IBER, Christian Iber. *Metaphysik absoluter Relationalität - Eine Studie zu den beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenlogik*. Berlin/New York: Walter Gryter, 1990

_____. Übergang zum Begriff – Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs, in KOCH, Anton Friedrich et alli. *Der Begriff als die Wahrheit – Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*. Paderborn: Ferdinand Schöning, 2003.

_____. Hegels Konzeption des Begriffs. In *G.W.F. Hegel – Wissenschaft der Logik – Klassiker Auslegen*. Hg. Anton Friedrich Koch e Friedricke Schick. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. São Paulo: Ed. J. Zahar, 1995.

ILCHMANN, Achim. *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*. In *HEGEL-STUDIEN (Bande 27)*. Bonn: Bouvier, 1992, pp. 11-26.

JAESCHKE, Walter. *Subjetividade e intersubjetividade na filosofia clássica alemã*. Trad. Márcia Gonçalves. In *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp 49-65.

JARCZYK, Gwendoline. *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*. Paris, Ed. Ellipses, 1999.

_____. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris : Aubier, 1980.

KIM, Joonsoo. *Der Begriff der Freiheit bei Hegel*. Frankfurt am Main/Bern/Berlin: Peter Lang, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOCH, Anton Friedrich *et alli*. *Der Begriff als die Wahrheit – Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de L'Esprit* professées de 1933 à 1939 à L'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Ed. Gallimard, 1994.

_____. *Introdução a Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/EDUERJ, 2002.

KOZU, Kunio. *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick die Entwicklung des Begriffscomplexes „Bedürfnis“, „Triebe“, „Streben“ und „Begierde“ bei Hegel* (Hegel-Studien: Beiheft; 30). Bonn: Bouvier, 1988

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961 [Zwei Bände in einem Band].

_____. *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.

LABARRIÈRE. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Albierr-Montaigne, 1979.

_____. *Hegel: y a-t-il une violence du concept? in Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n° 2, 1992, p. 159-171.

LAKEBRINK, Bernhard. *Die europäische Idee der Freiheit – Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden: E. J Brill, 1968.

LAZZERI, Christian, et alli. *Reconnaissance, identité et intégration sociale*. Ed. Université Paris 10, 2009.

LEONARD, André. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris/Louven: Vrin, 1974.

LIEBRUCKS, Bruno. *Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie vor der Sprache her Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971*. Haya: Martinus Nijhoff's/ Den Haag, 1972.

LINDORFER, Bettina *et alli*. *Hegel: Zur Sprache*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.

LITT, Theodor. *Hegel: essai d'un renouvellement critique*. Trad. Philippe Muller. Paris : Editions Denoël, 1973.

LIVET, Pierre. *Réflexivités et Extériorité dans la Logique de Hegel*. In Archives de Philosophie, n. 47, Paris:1984, pp.291-318.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris : Vrin, 1981.

MABILE. Bernard. *Hegel – L' épreuve de la contingence*. Paris : Aubier, 1999.

MARMASSE, Gilles. *Penser le réel: Hegel, la nature et l'esprit*. Paris: Editions Kimé, 2008.
 _____ . *Force et fragilité des normes – Principes de la philosophie du droit de Hegel*. Paris ; PUF/CNED, 2011.

MAURIZI, Marco. *La dialettica dell'altro. Cusano e Hegel a confronto*. In Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Anno XCVIII, Ed. Vita e Pensiero/Università Cattolica Sacro Cuore, 2006 (Gennaio-Marzo), pp 99-120.

MERCIER-JOSA, Solange. *La lutte pour la reconnaissance et la notion de peuple - Dans la Première Philosophie de l'Esprit de Hegel*. Editions Inclinaison, 2003.

MICHELINI, Francesca. *Sostanza e assoluta – La funzione di Spinoza nella <Scienza della logica> di Hegel*. Bolonha: EDB, 2004.

MILET, Jean. *Ontologie de la différence : une exploration du champ épistémologique*. Paris : Ed. Beauchesne, 2006.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MOOG, Willy. *Hegel und der Hegelsche Schule*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1930.

MOVIA, Giancarlo. *Essere, nula, divenire – sulle prime categorie della logica di Hegel*. In Rivista de Filosofia neo-scolastica. Milão: Ed. Vita e Pensiero, 1986, n. 4 (outubro-dezembro), pp.513-544.

MÜLLER, Marcos Lutz. *Liberdade e reconhecimento: a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade e a dialética da ação recíproca*. In. Ética e Política. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: UFRGS/Inst. Goethe, 1993, pp.140-169.

NEGT, Oskar. *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

NIEL, Henri. *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*. Nova Iorque: Garland Publishing, 1984.

OCKHAM, Guilherme. *Summa logicae*, pars I. Ed. Franciscan Institute Publications, New York, 1957.

OLIVA, Rossella Bonito. *Labirinti e costellazioni – un percorso ai margini di Hegel*. Milão: Mimesis, 2008.

PERINETTI, Dario; RICARD, Marie-Andrée. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*. Paris : PUF, 2009.

_____. *Inferencia y Racionalidad en Hegel*. in Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXV, n. 2, ano de 2009, pp.253-285.

PEPERZACK, Adriaan. *Selbsterkenntnis des Absoluten – Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987.

PERELDA, Francisco. *Hegel e Russel: logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*. Padova: Il Poligrafo, 2003.

PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade de Espírito e riqueza material: Face e verso do conceito 'Vermögen' na filosofia de Hegel*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGFil, 2005.

_____. *Dialética do reconhecimento: consciência e consciência de si*. In: Leonardo Francischelli; Nilson Miranda. (Org.). Cruzamentos: Cruzamentos: Porto Alegre: Criação Humana, 2000.

_____. *Une ambiguïté à propos de la famille: das Vermögen, richesse et faculté*. In: Jean-François Kervégan; Gilles Marmasse. (Org.). Hegel Penseur du Droit. Hegel Penseur du Droit. Paris: CNRS Editions, 2004, v., p. 179-191

_____. *Revisitando Hegel à luz de Hannah Arendt*. In: Danilo Vaz Curado de Menezes Costa; Paulo Albino Pimentel Jr.; Adriano Silveira Silva. (Org.). Dialética e Metafísica: o legado do Espírito. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

_____. *O Espírito Palíndromo da filosofia hegeliana*. In *I Encontro de Filosofia Hegeliana no RS*, Porto Alegre: UFRGS, 2009. (no prelo).

_____. *O Estado racional hegeliano*. In., Veritas (Porto Alegre), v. 56, p. 9-25, 2011.

_____. *A faculdade do pensar e as faculdades do espírito*, in Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, ano 7, nº 13, Dezembro/2010, p. 41-55.

_____. *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*”, in Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 8, nº15, Dezembro/2011, p.58-66.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Hegel: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert. *Hegel's idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

PÖGGELER, Otto. *Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum*. In Henrich, D. et Horstmann R-P. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart, 1982, p.17-37.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie GWF Hegels*. Bonn: Bouvier, 1973.

_____. *Was ist „Logisch“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“?* In. BEYER, Raimund Wilhelm. *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung (Nürnberger Hegel-Tage 1981)*. Hamburg: Meiner, 1982, pp.40-51.

QUANTE, Michael. *Die Wirklichkeit des Geistes – Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

REINHOLD, Karl Leonhard. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Iena: Mauke, 1791.

- RICOUER, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- RIEDEL, Manfred (Org.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Band. Freiburg: 1972(B.1), 1974 (B.2).
- RIPALDA, José Maria. *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel*. Madrid: UNED, 1993.
- RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik - Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- _____. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. org. Joachim Ritter/ Gründer, Karlfried, v. 1 A-C, e v.2 D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 .
- ROHS, Peter. *Form und Grund Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien – Beiheft 6). Bonn: H. Bouvier, 1969.
- ROSENFELD, Denis. *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la "Philosophie du droit" de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.
- _____. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *A democracia ameaçada: o MST, o teológico-político e a liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- _____. *Invertendo a inversão ou lendo Marx a partir de Hegel*. In: Revista Filosofia Política, São Paulo: L&PM, 1 (1984).
- _____. *Hegel e o direito natural moderno*. In. Agora Filosófica, ano 1, n. 01, jan-jun/2001, pp.09-26.
- _____. *Ética e metafísica (2ª parte)*. In. Analytica, v.2, n. 01, 1997, pp.89-122.
- SAINT GERMAIN, Charles-Eric de. *Raison et Système chez Hegel*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- SAMONÀ, Leonardo. *Dialettica e metafísica – prospettiva su Hegel e Aristoteles*. (Coleção Zum Grunde hai d' Archai). Palermo: L'Epos, 1988.
- SANS, Georg. *Die Realisierung des Begriffs – Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- _____. *Al crocevia della filosofia contemporanea*. Roma: Pontificia Univ. Gregoriana, 2010.
- SCARAVELLI, Luigi. *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*. Roma: Cadmo Editore, 1976.
- SCHÄFER, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hegel-Studien: Beiheft 45). Hamburg: Meiner, 2001.
- SCHICK, Friedrich; KOCH, Anton Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- SCHMIDT, Gerhart. *Hegel in Nürnberg – Untersuchungen zum problem der Philosophischen Propädeutik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1960.

SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. *Religiöse Hingabe oder Soziale Freiheit*. (Hegel-Studien: Beiheft 48). Hamburg: Meiner, 2007.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2011.

_____. *Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel*. In: Negt, O. *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

SEDONNE, Guido. *Stufens des Wir – Gemeinschaft als basis personalen Handelns*. Frankfurt am Main/Bern/Berlin: Peter Lang, 2011.

SHKLAR, Judith N. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Reihe praktische Philosophie, v. 11). Freiburg [Breisgau]/München: Alber, 1979.

_____. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/München: Alber, 1970.

SIMON, Josef. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1966.

_____. *Écriture sainte et philosophie critique*. Trad. Marc de Launay. Paris: Bayard, 2005.

_____. *In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel*. In: LINDORFER, Bettina; NAGUSCHEWSKI, Dirk; TRABANT, Jürgen. *Hegel: Zur Sprache*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002. pp.33-46.

STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: Puf, 1985.

_____. *Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel*. In: Olivier Tinland. *Lectures de Hegel*. Paris : Le livre de Poche, 2005, pp. 86-112.

STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. *Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

TESTA, Italo. *La natura del riconoscimento – Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*. Milão: Mimesis, 2010.

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

_____. *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des Metaphysischen Wahrheitsbegriff*. In: R.P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp.324-359.

_____. *The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right, in Hegel and legal theory*. London: Routledge, 1991.

TINLAND, Olivier. *Lectures de Hegel*. Paris : Le livre de Poche, 2005.

TUGENHADT, Ernst. *Das Sein und das Nichts*. In Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, pp. 132-161

UTZ, Konrad. *A subjetividade na Ciência da Lógica*. In Veritas, v. 55, n.3, Porto Alegre: Edipucrs, set/dez de 2010.

VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*. Tome II. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.

WILLIAMS, Robert R. *Hegel's ethics of recognition*. California: University of California Press, 1997.

WETZEL, Manfred. *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik*. Freiburg/Münche: Alber, 1986.

ZARKA, Yves-Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris: Beauchesne, 2000.

ZINGARI, Guido. *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*. Milão: Mursia, 1991.