

O TRABALHO AMARGO DO ESPÍRITO

Hegel e a dialética especulativa do conceito na metafísica pré-socrática



Igor Lago Caribé
Universidade de Brasília, 2014

[...]

“Existe uma só sabedoria: reconhecer a inteligência (gnomen) que governa todas as coisas através de todas as coisas.”

“Não entendem como, discordando, consigo concorda; reversa harmonia, como a do arco e da lira”.

“(É preciso também lembrar) aquele que esquece aonde o caminho leva.”

“Do logos, com o qual se encontram em tão estreita relação, discordam eles, e o que dia a dia se lhes depara, estranho lhes parece”.

“Os que vigiam têm um kósmos comum a todos, mas os que dormem voltam-se, cada um, para seu próprio.”

“Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo”

“Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm”.

[...]

Heráclito de Éfeso, o Skoteinós

“Da harmonia faz parte determinada oposição, seu oposto, como na harmonia das cores. A subjetividade é o outro da objetividade, não de um pedaço de papel – o absurdo disto logo se mostra -, deve ser seu outro, e nisto reside sua identidade; assim cada coisa é o outro do outro enquanto seu outro. Este é o grande princípio de Heráclito; pode parecer obscuro, mas é especulativo; e isto é, para o entendimento que segura para si o ser, o não-ser, o subjetivo e objetivo, o real e o ideal, sempre obscuro.” .

HEGEL

Sumário

1) Introdução.....	4
2) Desenvolvimento.....	8
2.1 – Dualismo às avessas.....	8
2.2 – Totalidade em devir.....	19
3) Conclusão.....	39
4) Bibliografia.....	43

1) Introdução

“A história da filosofia, segundo seu conteúdo essencial, não lida com o eterno e absolutamente presente; e em seu resultado não se deve comparar a uma galeria de erros do espírito humano, mas antes a um Panteão de figuras divinas. Ora, essas figuras divinas são os diversos graus da ideia, tais como surgem no desenvolvimento dialético, uns depois dos outros.”

HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) só teve dois projetos editoriais, sendo o primeiro a *Fenomenologia do Espírito* (1807), e o segundo, a *Ciência da Lógica* (1812-16). No primeiro, Hegel desenvolve a experiência da consciência em relação à objetividade, percurso cujo desfecho será o início da *Ciência da Lógica*. Desse modo, é a *Ciência da Lógica* a exposição do desenvolvimento do pensamento em suas formas puras, enquanto pensamento que tem a si mesmo por conteúdo. Esse patamar, o elemento do puro pensar, para que seja galgado, demanda portanto um processo de desgarrar de preconceitos prático-epistemológicos, e justamente por isso – e é essa uma das centrais teses da dialética-especulativa de Hegel – o que aí se explicita é o movimento objetivo do pensamento, ou seja, é universal. Independente do contexto reproduz o pensamento o movimento puro da lógica no processo de formação de seus conceitos na relação com a realidade. Assim sendo, o que Hegel pretende é *explicitar o modo, o processo da relação do pensamento com seus contextos de formação*. Em suma, temos aqui o desenvolvimento de uma teoria da formação de conceitos que ergue uma pretensão de universalidade *a priori*. Esse é o lado racionalista de Hegel. Esse movimento, todavia, somente vem-a-ser para nós quando da ocasião de circunstâncias históricas determinadas.

O que desenvolvemos aqui é a apresentação do caso grego, reconhecido paradigmaticamente como primeiro advento autoconsciente da razão no ocidente. Contudo se o fazemos é à luz da tradição posterior, especialmente pós Kant, mediando, assim, a razão grega pelo crivo epistemológico, da filosofia do sujeito. Mais que paralelos, que haja uma continuidade entre a racionalidade metafísica, como praticada pelos gregos, e a racionalidade moderna, isso é atestado por nossa fixação conceitual pela *identidade abstrata*. Elementos em comum do representacionalismo com a metafísica provocam uma cisão que deve se suspender.

Não se trata aqui de fazer, portanto, um estudo da filosofia pré-socrática em si e por si mesma, mas sim de familiarizarmo-nos com a apropriação hegeliana daquele período, essencialmente em sua estrutura sistemática e conceitual na medida em que concerne à *Lógica*. Nas *Preleções sobre a História da Filosofia*, obra que nos serve de guia pela antiguidade, Hegel é enfático quanto a proceder de maneira apropriativa, mas ao mesmo tempo, pretende demonstrar que está a expor formalmente a ordem de direito do conteúdo do pensamento refletido adentro de si. Assim, o que esboçamos reconstruir aqui é o percurso do pensamento no elemento da unidade imediata entre ser e pensar (concordância da causa e do pensamento), naquilo que se contrai em termos de momentos lógicos do desenvolvimento (*Entwicklung*) dialético do pensar conceitual. Em suma, trata-se de reconhecer, no recortado percurso pré-socrático que vai de Parmênides a Heráclito e a Anaxágoras, os *indícios de uma teoria da formação de conceitos*, tal como em tempos modernos Hegel a apresentaria, como dialética, na forma triádica da lógica. Experimentaremos, portanto, por assim dizer, as angústias do pensamento diante do conteúdo e da concretude da realidade, suas principais artimanhas formais na tentativa de inteligibilidade do caos como cosmos. Essa angústia – abdicar da vaidade da liberdade pela necessidade do conceito - é, concordamos com Hegel, universal.

A apresentação de nosso tema terá como dito, forma distinta da sistemática, seguindo a maneira ensaística, como quem tenta acompanhar pausas e sussurros. Rastreado as curvas de caminhos retos, buscamos a continuidade no descontínuo, ou melhor, no assim pretendo descontínuo pensamento “linha reta”, fechado em si, mostrar não ser raio caindo de céu azul. Simultaneamente, o conteúdo do tema demanda uma forma de exposição, com o que a necessidade do sistema se faz impor diante da livre pena do escritor. Essa sistemática, cuja necessidade o corpo da obra urge em seu andar justificar, é a que se segue: Parmênides e Eleatas em geral, como Zenão (o ser é, o não-ser não é: só o ser (o um ou o todo) é o verdadeiro) – primeiro negativo, **momento do entendimento abstrato** (HEGEL, 1978, p. 200); Heráclito (o verdadeiro é o devir: primeiro concreto, unidade dos absolutamente opostos ser e não-ser) – **momento dialético**, ou negativamente racional (HEGEL, 1978, p. 92); Anaxágoras (o existir é entendimento, faltava ao processo de Heráclito: *nous* como determinação independente e autônoma) – **momento especulativo**, positivamente racional (mas só a letra, sem espírito) (HEGEL, 1978, p. 277).

Para que nosso percurso fosse mais bem sucedido – apresentar a efetiva *introversão da metafísica em lógica* – teríamos ainda que considerar que: somente em Platão, e sua tese do realismo do conceito, ou do mundo das formas (*eidós*) como verdade dos fenômenos; e com a metafísica holístico-teleológica aristotélica, da *energéia* e da *dynamis* como passagem da *hylé* em *morphé*; é que suspenderíamos as aporias de nosso destino que, portanto aqui, mantém-se trágico.

Tendo tal horizonte em vista, cumpre dizer que a ideia geral que nos move a voltarmos às origens pré-socráticas do pensamento ocidental é expor que lá a *identidade abstrata* já é o *preconceito que impulsiona ao dualismo*, e enquanto tal, à atividade de autocrítica do pensamento quanto a isso, a especulação (i.e., expor . Desse modo, trata-se de apresentar que onde surge a ferida – ser – nasce também a cura – devir – a partir de um *topos* ou lugar conceitual, já que migramos de Eléia para Éfeso. Essa atividade é o que compreendemos, em termos hegelianos, por movimento do conceito no elemento do pensar (automovimento do conceito): exige-se do pensamento ir além de si mesmo, de seus limites tidos por derradeiros, e isso é uma necessidade do próprio conceito, do conteúdo enquanto vida, sujeito.

O desenvolvimento do conteúdo de um tema leva o pensamento adiante na tarefa de ir além das determinações rígidas de sua tendência mesma enquanto pensamento, tendência a qual chamaremos com Hegel de satisfazer-se no entender. O ato de entender é o ato de unir à consciência do sujeito uma representação sobre um objeto que lhe permita satisfazê-la frente ao desconhecimento da natureza deste. Ocorre que, no entanto, o pensamento satisfaz-se no entendimento justamente porque não entende nada mais do que aquilo que o próprio pensamento ali projetou i.e., não passa de narciso a olhar o espelho. Entender de maneira concreta, por contraposição, deverá ser não mais mero entender, pois que em uma representação não é possível cristalizar a demanda objetiva da Coisa (*Sache*), que é devir de si. Por isso, entender de maneira concreta será a razão, não mais simples entender. Somente a razão é capaz de apreender um objeto não em uma mera representação, mas em sua conceitualidade, ou seja, em sua natural cisão interior. Unir assim na ideia da Coisa sua existência imediata e sua essência, pensando-a portanto em termos de efetividade, que é quando a existência manifesta o conceito. Nesse sentido, aquela existência que em seu aparecer imediato era um fenômeno

independente deve ser agora pensada como determinada por algo outro de si, ou seja, como aparecimento de uma essência. Nesse patamar é que pensa a razão, no patamar do conceito.

Não se trata, para nós, de reconstruir (tampouco problematizar) o pensamento metafísico dos antigos, no que tange às suas reflexões quanto ao princípio (*arché*) das coisas, da natureza etc. – certamente pertinentes por um método exegético-comparativo, para fins de estudo da história da filosofia e do pensamento, mas que se situam, numa perspectiva propriamente filosófica, i.e., especulativa, num patamar já suspenso pelo processo histórico e conceitual de autocompreender-se do espírito. Afigura-se outro nosso interesse. Trata-se de mergulharmos no conteúdo lógico desta forma do pensamento, metafísica, com respeito à objetividade metafísica. Sim, pois a objetividade é metafísica, mas a estruturação metafísica possível é a lógica. Não se trata, mais uma vez, de confundir a metafísica com a teoria do conhecimento; antes, trata-se de reconhecer por detrás de uma abordagem metafísica da realidade, um conteúdo lógico cujo método de libertação de seu invólucro místico é pressupô-lo como essencial ou internamente racional, i.e., como determinações-de-pensamento. Em vista desta universalidade compartilhada, segundo a qual tanto lá quanto cá pensava o pensamento, é que podemos recolher de maneira crítica o procedimento do pensamento em seu elemento histórico-filosófico metafísico. Pressupõe-se em vista disso que o pensamento desenvolve-se à objetividade de maneira universal, permitindo-nos portanto experimentar seus impasses em relação a análogos obstáculos precedentes. A razão há de surgir onde o entendimento gera separações.

2) Desenvolvimento

2.1 – Dualismo às avessas

Para Hegel, seguindo os passos da crítica de seu contemporâneo Schelling dirigida especialmente a Kant, a epistemologia, naquilo que chamaremos de introversão da metafísica (processo de interiorização das categorias metafísicas em epistemológicas, enquanto determinações-de-pensamento, de-entendimento), logo de partida, já com Descartes, sufocou a infinitude, que, para ele(s), é o verdadeiro¹. Resultava deste sufocamento a polarização entre finito e infinito e consigo tantas outras cisões modernas, tais como universal/particular, sujeito/objeto ou ser/pensar. A filosofia pós-kantiana em geral assumiu como tarefa reatar o que o entendimento polarizara como opostos, buscando a partir de Fichte, tal unidade fundamental. Assim surge o que conhecemos por idealismo alemão, de modo que o pensamento é aqui compreendido enquanto momento subjetivo da natureza, sua consciência-de-si, mantendo, portanto, aquém das diferenças, uma identidade *prior*, na ordem lógica. Neste horizonte cresceram os projetos filosóficos dos amigos Schelling e Hegel: era preciso superar o perspectivismo resultante do inchaço do Eu pelo cartesianismo, redescobrir a subjetividade em termos mais abrangentes que os do solipsismo. Mas, se para Schelling, este Eu deveria, para sair da separação, intuir intelectualmente o infinito, i.e., o eterno ou Deus - o qual, representado como o absoluto, aparece como identidade abstrata ou universalidade indiferenciada -, para Hegel, tal tentativa, invés de suspender aquelas oposições, mantém-nas, ainda que a contragosto. Sim, pois, na medida em que se reduz o absoluto em Deus, torna-o unidade vazia, abstrata, de modo que este se mantém como um além-impensável (posto que ser apenas intuível é não ser acessível pela atividade teórica e reflexiva). Sem determinações possíveis, Deus aparece, portanto, como o incondicionado, enquanto que o Eu, finitude limitada a, como sua melhor chance, reduzir-se a nada.

Para Hegel, trata-se de apresentar, como linha mestra a guiar seu projeto filosófico, que a própria fixação moderna na finitude é somente um momento - que

¹ Cf. Hegel: “*Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suspenso [Aufgehobensein]; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. [...] aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior*” in. Ph.G., p. 129;

hipostasiara sua etapa como verdade - do processo mais amplo da razão histórica, de modo que para lhe fazer jus, era preciso não apenas negá-lo, mas incorporá-lo. Este momento, que se conhece por filosofia do sujeito, do entendimento ou da reflexão, não é pois último mas, tendo vindo a ser, é preciso tematizá-lo: eis a razão.

Ocorre que, a bem dizer, desde sua origem mais remota que a filosofia se envolve visceralmente com questões concernentes à relação do mundo finito - visível aos sentidos em sua vasta gama de manifestações, mundo de contínuo nascer e perecer de formas, que se extinguem ou reproduzem-se, proliferando ou desaparecendo -, e um mundo infinito, imperecível e incorruptível, i.e., eterno: mundo da mesma diversificada natureza orgânica bem como do pensamento. *Physis* (natureza) e *Logos* (para nós, ora razão, discurso, ora entendimento, intelecto; entre os gregos, ora *nous* – vide Anaxágoras - ou *Inteléquia* - Aristóteles), ambos, são expressões de uma natureza que teima em entregar os pontos, ou seja, de um mundo infinito dentro ou imanente ao aparecer finito do mundo, engendrando-o e transformando-o em expressões de si. A natureza, bem como o pensamento, onde quer que “aproximem-se”, impedem o paralisar do devir do ser. Logo se vê que, para os antigos - ainda que não possamos atribuir posturas iguais a todos – vale o senso comum do tempo para o qual a *physis* era semovente, determinada mas inestática. Daí que outro senso comum era de que o pensar não era outro que a *physis*, de modo que mantinham os gregos a unidade fundamental entre ser e pensar na própria unidade entre *physis* e *logos*: o movimento da *physis* era regido pelo *logos*. Por isso que entre os gregos suas distintas posturas tinham ao menos isso em comum: ao pensar a natureza, pensavam-na como natureza que pensa a si mesma, ou seja, não levando em consideração a diferença entre os reinos do ser e pensar, faziam metafísica, quer dizer:

“Essa ciência [a antiga metafísica] considerava as determinações-de-pensamento como as determinações-fundamentais das coisas. [...] pressupunha, em geral, que o conhecimento do absoluto se poderia obter desta maneira: por lhe serem atribuídos predicados; e não examinava nem as determinações-de-entendimento segundo seu conteúdo e valor próprios, nem tampouco essa forma, a de determinar o absoluto pela atribuição de predicados.”
(HEGEL, 1995, p. 90)

Ao falar em antiga metafísica, Hegel tem em vista não apenas a metafísica como praticada entre os gregos mas, em geral, toda teoria do conhecimento pré-kantiana (entre os modernos, especialmente Spinoza, Leibniz e Wolf), e até após. Sim, pois, se por um lado foi com Kant que, radicalizando o *Cogito*, tomado por identidade abstrata igual a si mesma, cindiu como supostamente irreconciliáveis ser e pensar; por outro, foi esse gesto que problematizou tal relação. Desse modo, a filosofia kantiana aparece para Hegel - bem como para todos os seus contemporâneos -, como um ponto de inflexão quanto ao problema da relação entre conceitos e realidade que, ao mesmo tempo em que causa espanto, por outro lado deve ser respondida; quer dizer, reavaliada em seus procedimentos e conquistas. Afinal, se ganha a modernidade a conquista do Eu, da subjetividade infinita para si, perde por outro lado o solo de sua possibilidade mesma de compreender o mundo, tido para ela como outro estranho, um além intransponível em sua concretude em si. O projeto crítico kantiano além a objetividade nos limites do sujeito formal, abstrato. Daí que o interesse hegeliano para com o projeto crítico de Kant faça alguns desvios por momentos decisivos da tradição filosófica, dentre os quais estarão muitos dentre os pensadores admitidos metafísicos, entre antigos e modernos. Arrolar tais autores em seus créditos propícios à tessitura dos pressupostos da filosofia de Hegel seria, para ser justo com o próprio Hegel, listar a história de quase toda a filosofia. Nós, entretanto, que aqui buscamos apresentar não a totalidade da filosofia hegeliana, mas aquilo que a mesma indica sobre si no que tange à sua finalidade precípua - ou seja, apresentar a infinitude como o verdadeiro, suspendendo assim as dicotomias produzidas no seio da modernidade pelo raciocínio do entendimento abstrato -, dedicaremos tratamento àqueles que encaminham o problema da dialética como compreendida por Hegel, i.e., enquanto movimento do conceito de uma realidade objetiva que é contraditória em si mesma. Mas para que tal tratamento seja possível, precisamos explicitar que partimos da forte tese hegeliana segundo a qual o *percurso da razão é um percurso histórico, que veio-a-ser, não um dado natural*².

² O termo entendimento é o correspondente português do alemão *Verstand*, que é a tradução do latim *Intellectus*. Para Hegel, e o idealismo alemão em geral, o entendimento é apenas um momento de uma faculdade superior que é a razão (*Vernunft*, do grego *nous*). Cf. Michel Inwood: "Goethe ajudou também a formar a distinção: *Verstand* soluciona problemas definidos, em pequena escala, ao passo que *Vernunft* examina e reconcilia opostos. Em contraste com os pensadores antigos e medievais, que usualmente associaram a faculdade superior (*Intellectus* etc.) ao ser ou ao que é, e a faculdade inferior (*ratio* etc.) ao devir, Goethe atribui *Vernunft* ao vir-a-ser (*das Werdende*) e *Verstand* ao que é (*das Gewordene*, "o que veio a ser"); a razão está interessada no desenvolvimento, o entendimento em manter as coisas tal como são para fins práticos.", in. Dicionário Hegel, p. 273.

Para Hegel, a razão (*Vernunft*) só surge, bem como só poderia ter surgido, em sua forma e conteúdo enfáticos, após o advento da modernidade, quando da cisão generalizada na vida, provocada pelo raciocínio do entendimento abstrato (que, por aplicar de fora, da parte do sujeito, um esquema conceitual que determina o objeto a fim de apreendê-lo em sua multiplicidade - oferecida pela intuição e pelos sentidos -, reduzindo a inteligibilidade do concreto às categorias abstratas de um sujeito transcendental, i.e., de um modelo pronto e igual para todos, resulta desse processo a fixação unilateral, dogmática, da verdade dos seres-aí – logo, a perda mesma dos seres-aí em sua concretude enquanto o vir-a-ser do conceito que são).

Assim sendo, a razão surge para reatar os pontos de uma trama que o entendimento insiste em destrinchar - a fim de esclarecer-se quanto à composição das partes isoladas, esquecendo pois a diferença qualitativa do todo em conjunto (que, enquanto organismo, é vivo, ou seja, contraditório em si, não só para nós). Para o ponto de vista holista, ou da totalidade, como propugnado por Hegel, trata-se, em larga medida, de apresentar que a parte, o limite, a determinação ou a finitude, são apenas momentos, e que por si se contradizem, i.e., devém o outro de si, o todo, que enquanto unidade essencial, é a solicitação de sua própria infinitude³ (repita-se, *por si se devém outro de si*, não por intermédio de um elemento externo, que constrangesse o finito a ponto de transfigurá-lo). Em função do caráter dialético do movimento, o mesmo vale para o caso inverso, pois em verdade não há começo na relação de solicitação de sua própria infinitude pela finitude portanto autoposta, ou melhor, toda figura individual, particularizada, i.e., todo ser abstratamente concebido como subsistente por si é, em verdade, ou seja, para nós ou em si, momento de um processo junto ao todo, duplo todo: de seu conceito e do absoluto. Assim temos que para Hegel somente a totalidade, a substância ou o absoluto, é o verdadeiro, mas não enquanto algo morto, estático, mas sendo autodiferenciar-se. Diferente do que pensava por exemplo Baruch de Spinoza, não é apenas em si, mas também para si: é igualmente sujeito de sua autodiferenciação, é movimento. Figura o particular como momento numa espiral, resultado que onde chega permanece em processo, fim que não cessa de ser novo começo. Dialética como alma do mundo diz portanto que o infinito (o lado subjetivo, o conceito em si) por si

³ Ibidem: “[...] o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suspende por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. [...] a vida como tal traz em si o gérmen da morte [...]” p. 163;

se finitiza (põe-se, objetiva-se, exterioriza-se, diferencia-se, faz-se outro de si, opera a passagem do incondicionado ao condicionado, do uno ao múltiplo, a seu ser enquanto *Dasein*, i.e., ser-determinado), e que o devir (*Werden*) entre ambos os momentos (finito e infinito) é sua verdade: o universal, a coisa junto a si em seu contrário, o uno, o concreto. A infinitude mais que parecer finita, reflexiona-se por si.

Ocorre que somente a razão pode orientar o pensamento de modo a abranger numa mesma unidade determinações contraditórias, pois para o entendimento tal proceder nada mais pode parecer que misticismo. A razão é o momento especulativo do pensamento, momento que têm em si a dialética do real para si. Momento unificador da dialética do real, a razão especulativa é a passagem da aparência de contradição para a contradição enquanto manifestação (da unidade essencial do conceito). Para elevar a realidade cindida, em seu aparecer para o entendimento, até o ponto de vista da razão, é imprescindível um segundo momento negativo, o dialético. Aquilo que o entendimento mantinha em oposição deve dissolver-se na Coisa, que se manifesta para a razão como contraditória em si mesma. A contradição é interior, o que desvanece a aparência de contradição exterior para o entendimento, que não consegue ver a identidade entre ser e não-ser, e oposições derivadas. Visualizamos assim um percurso triádico, do entendimento ao dialético e desse à razão especulativa, percurso de tripla negação, pois já o entendimento havia anteriormente negado, para vir-a-ser, a postura ou a pretensão de inteligibilidade mobilizada pela percepção, que presa aos sentidos não pensava o interior – para o entendimento, vazio, tido por força que se exterioriza. Não poderemos nos dedicar aqui à exposição em detalhes desse movimento da consciência, que vai da consciência imediata ao saber científico, de modo que nos ateremos à exposição do movimento puro do conceito. Esse puro movimento, conforme pretende apresentar e justificar Hegel com o desenvolvimento do sistema, é universal e independe de nossa consciência com relação à sua atividade *a priori*.

Mas se, como vínhamos ressaltando, a razão só surge na separação, justamente a fim de reunificar o que aparecia como opostos para o entendimento (sujeito e objeto, ser e pensar, etc.), fica então evidente que, para a consciência imersa na imediatez, a razão é um delírio. Mas quererá isso dizer que enquanto não for provocada a separação, e a razão não se tornar consciente de si, esta não seria,

inexistiria, estaria adormecida? Para Hegel, é e não é bem assim. A começar que a razão não pode ser algo meramente subjetivo, caso contrário, não haveria razão no mundo. Hegel considera a razão, em contrapartida, enquanto pensamento científico, o puro pensamento, a suspensão das oposições provocadas pelo entendimento, oposições que mantinha, portanto, em si mesmo (pensamento), em relação ao mundo objetivo, à realidade tida como exterior. A suspensão da oposição entre a consciência e a realidade faz-se mister a esse fim, de modo que o pensamento no elemento científico é o reino da verdade, ou seja, é em si e para si a ideia absoluta. Aquela oposição (ser e pensar), recambiada entre consciência e consciência-de-si, leva-nos, portanto, à “terra pátria da verdade” (HEGEL, 2002, p. 135), onde enfim se insinuará o espírito (*Geist*): “*Eu, que é Nós, Nós que é Eu*” (HEGEL, 2002, p. 142).

Podemos aqui fazer uma crucial distinção, que nos favorecerá a compreensão do que virá adiante (a saber, o encaminhamento sobre como a identidade abstrata da metafísica está também presente na modernidade, de modo que podemos reconhecer no pensamento antigo o advento da razão, mas somente em si). Enquanto que o entendimento é o espírito paralisado, ou como diz Hegel a bondade de Deus que deixa os singulares intuírem a si mesmos; e a dialética, a potência de Deus, ou o espírito subjetivo do absoluto; a razão, por sua vez, é o espírito objetivo de Deus, da totalidade ou do Absoluto, que atém reunidas as formas opostas do dialético na simplicidade do conteúdo de onde provém. A “identidade diferencia-se” significa que o conteúdo se transforma, fazendo o paralelo entre Hegel e Aristóteles. As formas deixam, portanto, de serem concebidas enquanto opostas umas às outras, e passam a serem diferenciações substanciais de um sujeito, que assim as põe. Este é o ponto de vista dialético-especulativo, ou simplesmente especulativo, que reconhecendo ser a realidade em si mesma contraditória, apercebe-se da unidade entre o pensar e o movimento concreto do real. Ai é o elemento da verdade.

Para a racionalidade metafísica, cartesiana ou empirista, que são para Hegel, tomadas isoladamente em suas premissas, todas dogmáticas⁴ - pois tratam o real como fosse algo pronto e acabado, que deve apenas ser recepcionado em suas

⁴ Cf. Michel Inwood: “Schelling, (como Hegel) viu o idealismo como envolvendo essencialmente o realismo: o mundo externo e o mundo do espírito são os dois lados da mesma moeda, manifestações complementares de um único e neutro absoluto. (Para Hegel, “dogmático” significa “unilateral”, de maneira que o idealismo, assim como o realismo, pode ser dogmático)”, in. Dicionário Hegel, p. 165

dimensões perfeitamente administráveis, seja pela via contemplativa direta (metafísica), pelos padrões de uma “razão” *a priori* dada (cartesianismo), ou ainda pela associação de impressões sensíveis por um entendimento antes disso vazio. Doutrinas da não liberdade - a metafísica por assumir um todo a despeito da finitude; cartesianismo por ater a unidade de ser e pensar na identidade imediata do Eu puro, e o empirismo por tomar os objetos da sensibilidade como imediatamente aparecem enquanto o verdadeiro e o absoluto -, em todos os casos o sujeito é reduzido a mero apêndice diante da necessidade fria de uma realidade que lhe é estranha, oposta. Sim, pois como diz Hegel, “*a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.*” (HEGEL, 1995, p. 106). O desenvolvimento desse conteúdo é a *Lógica*.

Assim, cartesianismo e empirismo, tradicionalmente concebidos como opostos, indiferenciam-se enquanto se confundem com a antiga metafísica, por não se darem conta da identidade entre ser e pensar na lógica. Afinal, o procedimento padrão do pensamento metafísico era justamente conceber o todo, o Absoluto, como existente em si e por si, portanto enquanto o incondicionado, o independente, de modo que ao pensamento só era facultado contemplar, observar passivamente. Ocorre que a contemplação assim concebida é apenas um refúgio ao pensamento, carecendo, portanto, daquela atividade mediativa que torna um objeto um objeto, quer dizer, que apropria-se reflexivamente da Coisa e que com isso a faz aparecer. Os objetos da metafísica eram dados imediatamente ao pensamento, sem que o pensamento apercebesse sua atividade sintética mediando, espelhando-os para si. Daí o grande mérito de Descartes⁵ - radicalizado por Kant, e que abre o terreno para o idealismo objetivo de Hegel -, pois Cartesius soube reconhecer a necessidade da consciência por detrás dos fenômenos, enquanto instância sintética, e não passiva. Sucumbindo aos limites do tempo, não pôde levar adiante tal intuição até o fim, cabendo a Kant tal tarefa. Mas, ao desenvolvê-la, Kant acabou hipertrofiando o eu, radicalizando o abismo que separava a consciência da realidade, ao invés de demonstrar a necessidade desta a partir do próprio conceito da consciência em si. Kant, assim, também limitou a experiência da consciência à subjetividade do eu.

⁵ Descartes concebeu a atividade do sujeito pensante como constitutiva da unidade da estrutura dos objetos (2ª meditação). Por isso, para nós, o idealismo surge aí, ainda que inconsciente de si. Todavia, somente Kant viria a assumir de forma enfática tal ponto de partida, bem como ponto de chegada; daí seu dualismo enfático. Não poderemos desenvolver aqui as contribuições de Descartes para o advento do idealismo alemão, restando-nos apenas fazer esta referência oblíqua.

Somente com Hegel veríamos a consciência desarvorar-se e descer à terra, sem confundir-se com essa mas, ao mesmo tempo, consciente de sua unidade fundante. Se, por um lado, a metafísica, mergulhada na unidade imediata entre ser e pensar, não distinguia sua participação na formação dos objetos enquanto conteúdos para si, tomava-os, por outro lado, como o vulgar cartesianismo e o empirismo ingênuo, como coisas (*ding*). Para este estado de consciência, qualquer diferença entre o concebido e a realidade é atribuída a um erro do pensar, de modo que não vêm à cabeça que a própria realidade tenha sua contradição interior. Escapa aqui o fato do real ser pensamento, quer dizer, não que seja pensante de modo consciente-de-si, mas que estruture-se em certa lógica comum à forma lógica do pensamento estruturar-se, a saber, a lógica dialética. Porque lógico o real é, portanto, universal concreto, mas somente ao pensamento que pensa a si mesmo assim manifesta-se.

Vemos então se repetir por vias distintas o mesmo equívoco: pressupõe-se uma unidade que deveria ser apresentada. Por um lado, a metafísica, em unidade imediata com o ser, não distinguindo o pensar; e por outro a epistemologia moderna, para cuja unidade imediata é o dito *Cogito, ergo sum* (penso, logo existo). Não é falso que ser e pensar sejam um, mas também é verdadeiro que sejam dois, de modo que peca cada doutrina à maneira de seu tempo, unilateralizando apenas uma das afirmativas anteriores, mantendo tudo ora no ser, ora no pensar. Ambos concebem a unidade, mas ou a hipostasiam, porque não a põem em dúvida, ou a minimizam, porque depois de dela duvidar não conseguem retornar na íntegra, atendo-se à unidade imediata entre ser e pensar para o pensamento que se pensa. Como resultado, perdem-na ambos, i.e., operam pra valer no elemento do dualismo – os primeiros sem saber, e os epistemólogos, com a certeza desse ser nosso limite. O dualismo da metafísica, note-se, não está em sua teoria para si, mas é uma consequência da natureza da mesma, quer dizer, por mais que o pensar metafísico não esteja ciente do que faz, sustenta em sua ficção imediatista, em sua pretensão de dispor em um sistema fechado de proposições a totalidade em si e por si do real, a dualidade estanque, não entre conceitos e realidade, como a epistemologia cartesiana (Kant) defenderá, mas entre a realidade e ela mesma. Não por acaso será em Platão que veremos o mundo duplicar-se de vez, e com tal movimento, a perda do mundo concreto enquanto mero simulacro (*phantasmai*), imagem (*eidolon*). É porque a metafísica, enquanto postura do pensar que pretende ir direto ao ser,

produz nisso o dualismo em seu seio – entre uma realidade essencial e única e este mundo múltiplo e ilusório -, é que o movimento universal do conceito conduz ali mesmo à necessidade da tematização dos preconceitos básicos daquele pensamento (cujo principal é o do princípio de identidade). É porque demasiado uniu ser e pensar - postura cujo emblema maior encontramos na filosofia de Parmênides (e da escola eleata em geral) -, que sustentam o dualismo ou a cisão em outros termos: uno e múltiplo, sensível e suprassensível, repouso e movimento, etc. Veremos assim que a cisão moderna será uma cisão na vida que apoia-se na remota cisão teórica de um raciocínio metafísico, imediatista, também em relação à vida – ou seja, a cisão moderna remonta à cisão provocada pelo pensar mergulhado no elemento da unidade imediata com o ser, entendimento abstrato da identidade. Por mais paradoxal que possa parecer num primeiro momento, no entanto por isso que é na crítica desse terreno que veremos surgir a especulação filosófica em seu sentido dialético, com Heráclito, e por isso que é igualmente aí que voltamos para apresentar que a dialética é o movimento racional do conceito em si e para si, que por si se desenvolve tão logo lhe seja confrontada a realidade como estranha a si. Para o pensamento não há algo outro em que não se possa reconhecer, ou seja, o pensamento é o universal, não só em si (como é a natureza orgânica por exemplo), mas também para si, quer dizer, o pensamento não apenas segue regras objetivas, tanto em suas atividades teóricas quanto práticas, mas além, sabe sua regra para si. Mais ainda, a consciência pensante é também capaz de compreender as regras que organizam, que estruturam, a realidade objetiva, i.e., o pensamento conhece o ser, e isso não por outro motivo senão que há razão na ordem do mundo, quer dizer, não se pode negar que a realidade objetiva tem sentido, oriente-se para finalidades. A compreensão destas finalidades inerentes às Coisas, i.e., saber que toda diferença posta é na verdade um momento de uma identidade prévia, permite-nos galgar o ponto de vista de um reino de fins, de um sistema teleológico da totalidade: Deus? Sem dúvida é uma forma de se expressar, desde que se conserve nessa ideia não a mera representação de um agente externo, mas a inteligibilidade racional do devir. Não é à toa que Deus é, para a tradição cristã, compreendido como *Logos*, que é a mesma força de movimento e coesão que Heráclito levantará contra Parmênides, como quem lhe dizia que seu *Logos*, ao invés de razão, não passava de entendimento.

A mesma crítica Hegel fará a Kant, pois se trata de um problema essencialmente centrado nas patologias provocadas pelo pensamento do entendimento abstrato: reside no poder de Deus ser pensado, daí que toda a criação seja *Logos* encarnado. Pretender compreender a realidade requer pois reconhecê-la como discurso possível de ser comunicado, discurso que busca expressar o devir do conceito das Coisas, dizendo o idêntico enquanto *nous*, inteligibilidade racional. Assim, trazendo à tona Anaxágoras, Hegel diz no prefácio da *Fenomenologia* que,

“[...] precisamente pelo motivo de ser determinado como espécie (*Art*), o ser-aí (*Dasein*) é pensamento simples: “*nous*”, a simplicidade, é a substância. [...] Mas o que está precisamente contido naquela simplicidade do pensar é que a determinidade tem em si mesma o seu ser-outro e que é automovimento; pois tal simplicidade é o pensamento que a si mesmo se move e se diferencia: é a própria interioridade, o puro conceito. Portanto, a inteligibilidade (*Verstandlichkeit*) é, desse modo, um vir-a-ser; e enquanto é esse vir-a-ser, é a racionalidade (*Vernünftigkeit*).” (HEGEL, 2002, p. 60)

Tal devir conceitual, “o verdadeiro”, enquanto desenvolvimento e retorno à simplicidade, para o linguajar hegeliano é negação determinada, de modo que sua expressão discursiva dá-se por sentença especulativa, aquela em que, tal qual se passava nos cultos ao deus Baco, ou Dioniso, “*todos os membros estão ébrios*” (HEGEL, 2002, p. 53) - no que são apresentados correlacionados em sistema. Conceito que se passa, produz-se na existência, como ideia refletida dentro de si - tradição herdada da teleologia do conceito como apresentada por Aristóteles, mas claro, mediada pela crítica do sujeito crítico, como despertada por Descartes, radicalizada por Kant, e que Hegel historicizou. Não vem ao caso aqui determo-nos no significado conceitual desta historicização (contida no conceito de espírito - *Geist*), mas apenas termos em mente que significará a radicalização da compreensão kantiana da dialética, como movimento da razão que não se atém às oposições. Diferem Hegel e Kant em que esse viu no referido movimento um perigo para o pensamento, enquanto que Hegel reconhece aí a natureza própria à atividade reflexiva do pensar, atividade cujo modelo kantiano proposto por sua terceira *Crítica*, a *Crítica do Juízo* (1790), fornece a saída: era preciso hipertrofiar o alcance do juízo reflexionante (que antecipava seus objetos como *Art*, i.e., racionais em si) que, restrito por Kant à apreciação estética e às formas da natureza orgânica, mantinha a cisão estanque entre sujeito e objeto, pois que só concebido como juízo subjetivo. Para Hegel, a reflexividade é uma característica do conceito, e, portanto, é objetiva.

Justificar tal tese, segundo a qual a realidade é conceitual, é pensamento, reflexividade adentro de si, produtora de suas próprias diferenças, deve parecer, para o pensamento no elemento moderno, um tanto chocante. Afinal, para o moderno o pensamento é uma coisa (*res*), e o mundo outra, a qual domina, de modo que para si é propriedade apenas sua o cogitar, o conceituar, sendo isso para ele o significado de seu ser sujeito. Mas vale lembrar que choque análogo sentiria um pensador ou mesmo um comum cidadão da antiguidade grega se lhe fosse apresentada uma perspectiva como a kantiana, de que não podemos pensar as coisas-em-si mesmas, com o que talvez dissessem para então calar-se de vez, voltando-se para a contemplação. De fato, Hegel nos conduz, especialmente em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), à experiência de reconhecer não só a substância, o Absoluto, como sujeito, mas também que as diferenças ou as partes dessa substância são também sujeito, quer dizer, não apenas como sendo o sujeito que o pensa, mera representação (*Vorstellung*) para nós, objeto que assume traços do sujeito, mas sujeito em si, produtor de suas diferenças. A diferença do sujeito que pensa para o objeto é que nós também somos para nós, enquanto que as coisas em geral são como que inconscientes de si mesmas enquanto atividade que se autoproduz. Ou seja, somos autônomos, e as coisas não. No entanto, tal atividade independente e autônoma, se não participasse das Coisas, torná-las-ia igualmente não vivas, i.e., incapazes de se autodiferenciar. A Coisa é um objeto de estudo, um tema, não uma coisa rígida, externa, jogada aí. Qualificam-se enquanto sujeito não na condição isolada de coisas em si e por si, mas enquanto coisas de uma mesma totalidade, essa sim, livre e independente. Bem verdade que segue a totalidade tendências, que nos apontam sua orientação no curso da história, mas nunca tais tendências esgotam suas possibilidades em si. Ou seja, o curso da totalidade é aberto, não previamente determinado, não mera sucessão de casos particulares de regras gerais que se repetem *ad infinitum*, mas sucessão de acontecimentos prenes de novos sentidos, de contradição latente, acontecimentos idiossincráticos, intensos em si: daí todos qualitativamente distintos. Mas isso não impede, pelo contrário, que possamos falar em épocas históricas, com o que pretendemos destacar justamente a especificidade de um tempo determinado. Essa é a liberdade da história, ser sempre singular ao mesmo tempo que universal. Na singularidade do pensamento grego encontramos a universalidade da Lógica, e com vistas de mostrá-la universalidade do pensar concreto, a ela retornaremos.

2.2- Totalidade em devir

“(…) *consonante dissonante, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas.*”

HERÁCLITO

A realidade é concreta, de modo que sua concretude é ser contraditória em si. Pensar esta ordem de coisas concretas - em si contraditórias - demanda um recolher teórico atento a esta peculiaridade negativa do real, seu momento dialético. Nesse sentido, é significativo que seja em Heráclito que Hegel reconheça o primeiro espírito suficientemente negativo a contemplar do ponto de vista do pensamento concreto. Em *Preleções sobre a História da Filosofia*, conjunto de textos não publicados em vida e que lhe servia para ministrar suas aulas, Hegel, logo no começo de suas considerações sobre a filosofia do *skoteinós* (o obscuro) de Éfeso deixa claro seu lugar de destaque na ordem de desenvolvimento do que entendemos por ideia filosófica:

“O ser é um, o primeiro; o segundo é o devir – até esta determinação avançou ele. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade dos opostos. Nele encontra-se, portanto, pela primeira vez, a ideia filosófica em sua forma especulativa; o raciocínio de Parmênides e Zenão é entendimento abstrato; por isso Heráclito foi tido como filósofo profundo e obscuro e como tal criticado. Aqui vemos terra; não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica.” (HEGEL, 1978, p. 92)

“Aqui **nós** vemos **terra** [Hier sehen wir Land]!” Gostaríamos de iniciar esse primeiro incursão na unidade fundamental entre a metafísica e a lógica comentando os dois elementos acima destacados. O primeiro deles, é o “nós” (*Wir*). Pode parecer arbitrário, mas Hegel lança mão de um recurso conquistado com sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito* (1807) que, justamente por ser o caminho que vai da consciência natural à científica, passa por um momento no qual não é mais o sujeito isolado quem está a ler, mas sim um sujeito que compartilha um mundo histórico, que fala uma língua, e que tem práticas pessoais mediadas por instituições, valores e costumes coletivos, e que é levado ao reconhecimento de sua co-pertença entre sujeitos. Sendo assim, esta já não é mais mera consciência, mas

consciência que galgou a consciência intersubjetivamente mediada de si - por uma série de etapas na qual experimentou sucessivamente o malogro de todas suas artimanhas formais na insistente pretensão de autossuficiência teórica no determinar da objetividade. Despojando-se mesmo do preconceito de sua ilusória independência prática, torna-se enfim de fato consciente-de-si somente quando refletida de volta a si mediada por outra consciência-de-si que lhe reconheça. Não mais representacionista, em termos teóricos, nem mais individualista, em termos práticos, tal como tende a ser quando começa o percurso de experiência de si mesma, agora a consciência estabelece com a realidade uma relação de segunda ordem, que é interna, espiritual. Por isso Hegel fala que “... **nós vemos terra**”, de modo que esse nós somos aqueles não só que percorreram a conquista da perda consciente do Eu isolado, mas além, aqueles que igualmente perfizeram o caminho lógico do pensamento em si mesmo. Quanto ao significado desse desenvolver do conteúdo do pensamento em si, que é o tema que mais propriamente nos interessa no corpo deste trabalho, é o que abordaremos mais detalhadamente de agora em diante, com o segundo elemento.

“*Aqui nós vemos terra*”. Ora, pode parecer à primeira vista curioso, para não dizer paradoxal, a ilustração sugerida por Hegel. Aliás, há, entre as considerações nietzschianas sobre Heráclito, uma precisa passagem em que seu comentário vai, aparentemente, em sentido exatamente inverso, ressaltando, em oposição ao marasmo da terra à vista (não a heraclitiana, claro, mas sim, para nós, a eleata, terra da identidade abstrata!), o que seria a aparência das coisas na perspectiva - conforme já se encontrava caricaturado como seu essencial na visão do *Teeteto* de Platão - mobilista de Heráclito; ou seja, como se o essencial fosse o mar de devir e perecer⁶. Apesar da aparência, a interpretação de Nietzsche não concorre com a de Hegel, senão que a corrobora (também Hegel reconhece em Heráclito o teórico da ilusão da fixação das curtas vistas do entendimento, obliterado de que a essência está no devir). Sem querer polemizar a interpretação nem de Platão nem de Nietzsche sobre Heráclito - certamente muito mais profundas do que podemos nos

⁶ Cf. Nietzsche: “No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino. <<Vejo o vir-a-ser>>, exclama [...] Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: <<Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez.” in. A Filosofia na época da Tragédia Gregos, par. 5, *Pré-socráticos*, Coleção “Os Pensadores”, p. 103.

dedicar a explorar aqui (nem um nem outro opunham ingenuamente mobilismo e imobilismo em Heráclito, cultivando em verdade, como Hegel, uma interpretação como teórico da identidade da unidade e da diferença, do uno que é múltiplo, interpretação que só é possível quando colhida no contexto intertextual do pensamento do efésio) -, gostaríamos apenas de beneficiarmo-nos do conteúdo pedagógico da imagem suscitada, a do mar contraposto à terra, encaminhando-nos assim à compreensão do motivo pelo qual para Hegel está em Heráclito o despontar histórico do pensamento em sua forma especulativa.

Quem diz “terra à vista”, ou como Hegel, “Aqui nós vemos terra”, há de estar no mar, e enquanto tal, em busca de onde ancorar após provável penoso navegar. Ou seja, Hegel parece nos querer dizer que o pensamento metafísico pré-heraclítico (não em termos propriamente históricos, mas teóricos, na ordem dos conceitos), resumido no pensamento identitário da escola eleata, de Xenófanes, Parmênides e Zenão, era incapaz de ser a terra pátria da verdade, do mover-se do pensamento científico em si mesmo, da lógica. Por mais que o primeiro momento do pensamento, como diz, seja o ser, este, tomado abstratamente, é ainda unilateral, não se constituindo pois em começo possível, remetendo para fora de si. De fato a *Lógica* começa pelo ser, e de direito esse é ali abstrato, e o pensar especulativo surge aí. Mas sua abstração já é para si momento de uma realidade superior e mais concreta, de modo que o ser com o qual Hegel começa sua *Lógica* pressupõe em si seu devir, ou melhor, devém por si seu outro, o nada. Somente enquanto momento da unidade essencial mais elevada da dialética do devir é que podemos começar com o ser o desenvolvimento da *ideia pura*, o objeto e atividade da *Lógica* (Hegel, Enc. § 19). Mas isso não aparece para a consciência imediata da escola eleata, que somente vê no ser sua casca externa, opondo-lhe assim ao não-ser. Referir o conceito de devir – devenir ou ainda vir-a-ser, que é a passagem de um estado de coisas a outro, ou o conceito mesmo de movimento - à imagem do mar, parece pois sensato à primeira vista, e não à da terra, imagem que mais parece denotar algo de fixo. A terra (*Land*), a pátria de Heráclito, no entanto, não é algo de último, de fixo, tampouco um fundamento (*Grund*), onde se possa alicerçar um edifício de conhecimentos *a priori*, pretensão filosófica rejeitada por Hegel (pois não há começo no que é sistemático). A terra vista é a noção de concreto, que como dito, é a unidade dos opostos, um resultado por si mesmo do desenvolvimento lógico do conceito de conceito, em sua

luta frente à fixação no ser. Por onde então navegava o pensamento, se não no mar da contradição entre pares de opostos, no mar da negação absoluta, do devir abstrato e da multiplicidade caótica, onde não há nada de positivo no sentido forte, nada que traga junto a si o outro de que deveio? Conhecemos uma tal ingênua identidade consigo mesma; nós a chamamos de Eu.

Eis o significado da identidade abstrata da metafísica, eis seu fruto mais amargo, produzir a partir do mar da indiferenciação do Uno em relação ao conteúdo da multiplicidade, um pensamento incapaz de apreender o outro, o limite, a parte, o imediato, a aparência, como momento verdadeiro do mesmo, de si, do todo. Para o entendimento abstrato, metafísico, *ou* é um *ou* é outro. O mesmo se passa com a visão de mundo (*Weltanschauung*) da metafísica moderna, ranço que segue até nas *Críticas* de Kant. Entre pares de opostos, não deve haver senão uma assertiva verdadeira, de modo que de antemão bloqueia-se a liberação do conteúdo por si mesmo das questões. Não se questiona, não se põe em dúvida, nem se os conteúdos de seus temas esgotam-se em determinações unilaterais, nem se naquelas determinações dadas. O procedimento é do começo ao fim a tentativa de deduzir a partir do pensamento a realidade em si e por si das coisas, daí pois naturalizado enquanto proceder que age assim efetivamente, como se de fato estivessem a contemplar as determinações essenciais das coisas. Hegel concorda que já na escola eleata veremos o despontar da especulação, mas uma espécie de especulação fraca, porque demasiado forte. Parmênides foi especulativo pois ao dizer que o ser é, recusando-se a atribuir essência à multiplicidade para os sentidos, reino da opinião (*doxa*) que se deixa levar pelo não-ser como sendo em si e por si, abstraiu de tudo uma só unidade como o todo, façanha louvável em seu caráter de força de abstração, mas que não poderia parar aí. A especulação assim concebida restringe o finito à mera ilusão, com o que o pensamento encontra a si mesmo e em si se recolhe, força suprema que não se deixa por nada impor. Como apontamos, o recolhimento de Parmênides no ser assemelhar-se-ia ao recolhimento de Kant no sujeito transcendental, no que mantém o outro, o nada ou o objeto, respectivamente, como algo além, o heterogêneo. Ponto de vista tão alto que indiferencia o que vê, os eleatas nos mostram o caminho mas, sem querer, pela negativa, por onde não ir:

“Os eleatas distinguem-se, em seu pensamento, de nosso modo de refletir comum, pelo fato de terem posto mãos à obra de maneira especulativa – o especulativo tem lugar no fato de afirmarem que a mudança não é – e pelo fato de, desta maneira, terem mostrado que, assim como se pressupõe o ser, a mudança é em si contradição, algo incompreensível: pois do um, do ser, está afastada a determinação do negativo, da multiplicidade. [...] avançando até a afirmação de que só o um é e de que o negativo não é – consequência que, ainda que deva ser admirada, é, contudo, não menos, uma grande abstração.” (HEGEL, 1978, p. 200)

Voltaremos à frente em tais implicações, mas antes deixemos algo claro. Hegel vê antecipado em Heráclito sua noção de pensar especulativo, enquanto negação da negação, unidade dos opostos. Mas o pensar em si mesmo atinge a especulação já quando Xonófanos diz, “o todo é um”, lançando uma visão essencial da realidade, imediatamente presente em toda multiplicidade dada aos sentidos; nessa etapa, formalmente se dava a especulação em seu sentido positivo, pois ao todo não era negado ser também a parte, estar junto a si em seu contrário. Quando Parmênides escuta uma tal sentença, assume-a com reservas. Ciente da realidade ser essencialmente Una, entretanto desacreditou que fosse igualmente múltipla. A força do pensamento que se distanciara de tudo que era sensível, encontrando no puro Ser a fonte única da verdade, resolve apostar todas suas fichas nessa abstração. Somente com Heráclito que aquela intuição de Xenófanos ganharia sua vitalidade, ou seja, corpo, alma e movimento. Nota-se que a vulgar perspectiva de um Heráclito estritamente mobilista tende a ressaltar apenas um lado do obscuro, como se não houvesse razão no movimento que avistava além do entendimento, que onde quer que pousa a vista lá repousa⁷. Este é o resultado de uma leitura excessivamente centrada na tese de nosso autor segundo a qual a regra no mundo é que “*Panta Rei*” (o que, em já consagrada tradução, lê-se “tudo flui”). Representado de tal forma dogmática, escaparia a Heráclito justamente o que Hegel avistara em suas paragens como seu diferencial: que o devenir do ser é concreto. Mas o devir, se não compreendido enquanto passagem de *um determinado estado* para outro estado a partir de si, fantasia-se em devir arbitrário, abstrato, como se de qualquer coisa pudesse advir qualquer outra, p.ex., um elefante do riscar de fósforos.

⁷ Esta caracterização do entendimento abstrato mais se aproxima de Xenófanos que de Parmênides, dado que este último não via ser no imediato que aparece aos sentidos, mas apenas no ser uno separado, sempre aí mas igualmente imediável. Xenófanos, de quem Parmênides seria “pupilo”, é repreendido por seu sucessor, mediante conceder ser ao que vê a *doxa*. A salvação de Xenófanos vêm portanto com Heráclito, que reassume para a finitude sua dignidade ontológica, pois dialética.

Aquela imagem de Hegel parece portanto paradoxal pois, se é como nos diz, e somente aqui vemos terra, que dizer de pontos de vista como da filosofia da identidade ([só] o Ser é, o não-Ser não é), promovida pelo eleatismo? Como já sabemos, são raciocínios rígidos, “entendimento abstrato”. Mas que pretende Hegel com a expressão “entendimento abstrato”, oriunda de sua crítica do contexto da filosofia do sujeito - despontada com Descartes e da qual ele mesmo Hegel, ainda que por uma guinada intersubjetivista, faz parte -, mobilizando-a como explicação da objetividade no meio teórico da filosofia pré-socrática? Para começar, é preciso dizer que se há um entendimento abstrato, se lhe opõe seu outro concreto, que na filosofia de Hegel é a razão, ou seja, mais que a postura do entendimento, ela o traz em si. Isso significa que o entendimento, a bem dizer, é sempre abstrato, e que sua verdade, enquanto momento do processo de inteligibilidade, é ser esta abstração. Na *Fenomenologia do Espírito* aprendemos que todo um conjunto de posturas, de perspectivas da consciência em relação à objetividade, resumem-se - para a consciência mais desenvolvida que vê retrospectivamente seus momentos prévios -, na noção de um “*são entendimento percebente*” (HEGEL, 2002, p.106). Para esse entendimento sadio, quando uma coisa (*Ding*) é percebida como um objeto, esse se lhe defronta como algo estranho, como outro de si, consciência que sabe. O entendimento portanto diferencia-se em relação à coisa que lhe aparece defronte, de modo que, para si, a coisa está sempre além de si, é outro, uma “coisa-em-si”. Mesmo quando a consciência dá um passo além da mera postura de uma percepção imediata, que pretende reduzir a coisa a um conjunto determinado de propriedades universais, passo esse que Hegel denomina propriamente entendimento (*Verstand*), mantém-se a consciência ainda no nível da diferença absoluta em relação ao objeto. Mobiliza como estratégia de inteligibilidade frente à percepção (pois a coisa cabalmente mostrar-se-ia mais que mero conjunto fechado de qualidades) a lei da força, com a qual pretendia dar conta da diferenciação que a coisa apresentava-lhe diante dos olhos. Essa força o entendimento aloca no interior das coisas, e supõe a si mesmo incapaz de atravessar tal fronteira entre a aparência exterior (fenômeno) e a essência, as leis regentes da coisa cuja rigidez é a mecânica newtoniana. Leis da natureza são o limite do *são entendimento percebente*, capaz de reconhecer que há algo mais que o mero sensível, mas ainda incapaz de ter nessa diferença um momento de si mesmo, do conceito. Não poderemos nos dedicar aqui aos desdobramentos desse percurso, de modo que nos basta ter em vista que é na

suspensão dessa dicotomia física que surge a consciência-de-si, como aquilo que deve ser encontrado por detrás da aparência dos fenômenos. Nesse nível, a relação dos conceitos mobilizados pela consciência e sua inteligibilidade proporcionada ultrapassa a todo limite exterior, e reencontra a si mesma lá onde estava o outro. Não há limites para a consciência-de-si que não sejam produtos de sua própria atividade, tese que para sua justificação seria preciso demonstrar, como intentamos aqui, que a realidade é em si mesma pensamento, e que, portanto nada de fixo, tampouco nada de além, permanece, quando revelada internamente inteligível (*logos*). Esse passo foi dado por Heráclito.

A dificuldade no uso da expressão entendimento abstrato se dá ainda porque não há, *stricto sensu*, relação entre sujeito e objeto na consideração metafísica do mundo - por parte dos filósofos da antiguidade, tampouco dos medievais ou Wolff -, pois só há nesse leque, que Hegel chamará de “antiga metafísica”, uma diferença abstrata entre ser e pensar, i.e., não refletida. No entanto, não havendo tal reflexão, que toma esta diferença enquanto cisão no interior da própria noção de objetividade, (o que caracterizará o advento da epistemologia - que é assim o exame da natureza, do modo e dos limites do conhecimento enquanto determinado, posto, por sujeitos), o pensamento permanece ainda em relação imediata e portanto passiva com a determinação de seus objetos - ou seja, permanece em estado pré-crítico, inconsequente no que diz respeito à crítica de suas próprias (ou comuns) categorias. Isso pois, ainda que inconsciente de sua presença, a consciência sempre preside, enquanto matéria e forma, seus conteúdos, ou seus objetos - tal que ela os sintetiza, os representa *para si*. É preciso notar que este ponto de vista - que reconhece uma transição da disposição passiva do pensamento quanto à objetividade em geral para uma disposição ativa e consciente-de-si - só nos é facultado na precisa medida em que já não podemos prescindir da dúvida que interrompe a continuidade da validade objetiva tanto de nosso conhecimento quanto de seus objetos, dentre os quais justamente se inclui e se destaca o próprio conhecer. Na medida em que, com o advento da modernidade, se realizou, enquanto espírito da época, a separação entre ser e pensar⁸ - i.e., na medida em que a ciência a partir do Renascimento

⁸ Trata-se da cisão que marca o espírito da época e a vida da modernidade dali em diante, mas que não poderemos aqui dedicar-nos. Já no que diz respeito à cisão como a marca de nossa humanidade, Cf. Hegel: “no que toca ao abandonar da unidade natural, essa portentosa cisão do espiritual dentro de si mesmo tem sido desde sempre um objeto da consciência

progressivamente fragmentou-se em áreas relativamente autônomas, ou que o Estado assumiu uma forma estritamente técnico-burocrática de gestão da coisa pública, também autonomizando-se, e ocorrendo o mesmo com a sociedade civil, que viu-se reduzida à esfera de circulação de mercadorias cuja dinâmica é sujeita às leis estranhas de um mercado hostil -, vemos reproduzir-se um paradigma cuja tendência sistemática é o afastamento do concreto em benefício do abstrato, mas que não satisfeito em seu isolamento, retroage na prática, pois o real não passa indiferente às suas interpretações. A ordem objetiva, por assim dizer prática, do mundo social, da natureza e das coisas em geral, e a ordem subjetiva, das ideias, da teoria e do conceito, cindiram-se. Conforme Hegel nos diz:

“[...] foi especialmente nos tempos modernos que foi suscitada a dúvida – sustentada a diferença – entre o que seriam os produtos de nosso pensar e o que seriam as coisas nelas mesmas. Foi dito que o Em-si das coisas era totalmente diverso do que fazíamos [idéia] delas. O ponto de vista, que afirma esse ser-separado, foi sobretudo por meio da filosofia crítica que se fez valer, contra a convicção de todo o mundo anterior, para o qual valia a concordância da coisa e do pensamento como algo fora de discussão [ausgemacht]” (HEGEL, 1995, p. 76)

Isso não significa que o pensamento pré-crítico fosse de algum modo puro e por isso capaz de expressar as coisas em si mesmas (em sua dimensão prévia a qualquer estruturação categorial, linguístico-conceitual, independente do que isso possa querer dizer⁹), mas sim significa que o pensamento metafísico (ou pré-crítico) é estranho a si próprio, i.e., ignora a presença de si mesmo no interior de seus resultados, mantendo-se em estado inconsciente, ou como diz Hegel, ainda ingênuo. Todavia, não porque seja ingênuo seja necessariamente não verdadeiro, aliás, trata-se para Hegel de destacar justamente o contrário, de modo que retornando aos esforços do pensamento ainda em estado de unidade imediata, encontrar ali encaminhamentos para a suspensão imanente (*Aufhebung*)¹⁰ da cisão moderna.

dos povos. Na natureza não ocorre tal cisão interior, e as coisas-da-natureza não fazem nada de mal.”, in. Enc., p. 84

⁹ Afinal, se nos é lícito pretender pensar objetivamente, certamente isto não se dará num estado de pura receptividade, exceto seja esta uma pureza e receptividade de segunda ordem, aquela não propriamente imaculada, mas sim que-veio-a-ser, e esta não propriamente passiva, mas ativa, consciente de ter previamente se afastado.

¹⁰ Em alemão, *Aufhebung*, que diz a um só tempo **negação**, **suspensão** e **conservação**. Expressa a atividade de, em cada momento de uma espiral dialética, suspender-se as dicotomias e unilateralidades dos momentos progressos, de modo que enquanto última figura de um processo em curso, todo momento é em si mesmo uma negação, mais precisamente, uma história de negações (que traz junto a si – conserva – as figuras negadas, assim só suspensas). Cf. *Ciência da Lógica*.

Não que seja o caso de romântica ou nostálgicamente de fato retroceder a posições anteriores da objetividade, quer dizer, como se a dúvida, o *Cogito* e a crítica nunca tivessem ocorrido por sobre a face e na alma da terra. Retornar à objetividade metafísica e relacioná-la com a objetividade pós-crítica é uma maneira de apresentar que independente do elemento em que se mova o pensamento, reproduz o universal movimento da experiência lógica da consciência - através da qual o pensamento se eleva da cisão imediata à consciência da cisão, para então produzir a reconciliação. É justamente na diferença dos meios ou elementos (unidade imediata e mediação subjetiva) que podemos entrever a continuidade que lhes preside, quer dizer, entrecruzando-se os procedimentos e resultados podemos avançar, o que para nós significa reconhecer as determinações universais do processo do conceito. Se fica claro porque no interior das diferenças da própria objetividade metafísica há avanços e retrocessos em relação ao pensamento moderno, poderemos com os antigos ser modernos contra os modernos, o que para nós quer dizer contra a objetividade estritamente subjetiva, mas, com a ressalva crítica. Também a dialética tem sua forma estritamente subjetiva (sofística), externa à coisa, como se também o mundo não tivesse sua dialética imanente. Mas:

“A dialética verdadeira não deixa nada sobrando em seu objeto, de tal modo que apresentaria falhas apenas de um lado; mas ele se dissolve segundo sua natureza inteira. O resultado desta dialética é zero, o negativo; o afirmativo que nela se esconde ainda não aparece. A esta dialética verdadeira pode juntar-se o que os eleatas fizeram. Mas junto a eles ainda não vingou a determinação, a essência do com-preender; ficaram parados na idéia de que através da contradição o objeto se torna nulo.” (HEGEL, 1978, p. 202)

A contradição não torna o objeto nulo, todavia isso não pôde conceber o eleatismo. Xenófanos, Parmênides e Zenão partem do princípio metafísico por excelência, a saber, o princípio da identidade (o verdadeiro é igual a si mesmo, não pode ser contraditório, ou seja, o ser ou é ou não é – no caso, para os eleatas, é). Entre eles, Zenão torna-se famoso não apenas como o iniciador da dialética - por *“negar predicados que se opõem”*¹¹ -, mas sobretudo por ter supostamente defendido a inexistência do movimento, ou melhor, sua inverdade, argumentando justamente que este seria contraditório, ou seja, envolveria a coexistência de

¹¹ HEGEL, G.W.F., in. Pré-socráticos, Coleção “Os Pensadores”, ed. Abril, p. 201.

determinações que se negam mutuamente. Ora, de fato o movimento não é contraditório, mas sim é a própria contradição, pois nada mais é que a passagem do ser ao não-ser e vice-versa, de modo que estava certa a preocupação de Zenão em negar-lhe ser, i.e., o puro movimento não existe; não é, todavia não por suas razões. Procedera Zenão negando ser ao movimento por que envolvia para ele o surgir ou desaparecer do igual a partir do desigual e vice-versa; com isso, fixou ser e não ser como determinações opostas, fundamentalmente diferentes e incompatíveis entre si; ou seja, nada mais consequente que visualizar o movimento como ilusório, contraditório, falso em si. Todavia, não é o movimento que é falso em si, e sim aquilo que se movimenta, quer dizer, o falso é que aquilo que aparece como em repouso não apareça como verdadeiramente é, ou seja, movimento, algo que imediatamente já não é aquilo que é e é aquilo que não é. A contradição está nas próprias coisas quando vistas isoladamente, apartadas do todo de determinações recíprocas que responde pela organização das partes, somente em abstração ou análise diferenciáveis. Mas o movimento em si não é falso, pelo contrário, o movimento é a verdade do todo, a essência por detrás do falso finito. Mas como para os eleatas o movimento é contraditório, logo o verdadeiro é, como dito acima, a identidade, o que permanece o mesmo, é o que é, o sempre igual. Ora, se o movimento não é, é o não ser, é o desigual; logo, haviam de concluir, o ser, o que é, é o que não é o movimento: repouso, continuidade, permanência, o simples igual a si mesmo – e isso é o verdadeiro. Como o que permanece o mesmo aquém de toda mudança é o todo enquanto considerado em sua unidade, logo ao todo, ao um, atribuiu-se a determinação de Ser. Mas, como diria Spinoza, “*omnis determinatio negatio est*”¹², ou seja, “toda determinação é negação”, de modo que se nega, recusa-se ao ser aquilo que foi fixado, anexado como predicado ao nada - a saber, o movimento, o devir -, mantendo, portanto, a partir de um juízo unilateral, a diferença estanque entre tais conceitos. Conclusão: considerando o movimento como não ser, ao finito, justamente aquilo que muda, foi igualmente negado qualquer dignidade ontológica – à multiplicidade resta apenas ser aparência, ilusão.

Ora, acontece que não apenas na natureza mas de forma mais marcante no mundo dos homens - para Hegel, o mundo do espírito estranhado de si mesmo¹³ -, o

¹² Em carta de Spinoza para Jarig Leles - nº 50, 02 de Junho de 1674 – Cf. in. Os Pensadores, 2ª ed. 1879, p. 293;

¹³ A palavra estranhamento é uma tradução do termo técnico alemão *Entfremdung*, que expressa literalmente des-

movimento é uma presença constante; não o puro ser do movimento, mas o mundo em movimento, tanto no que diz respeito ao âmbito inorgânico, como os padrões de formações minerais ou cristalinas; ou ainda quanto à vida, cujo movimento não é só para a morte mas é junto o próprio autodiferenciar e proliferar; quanto no que diz respeito à nossa vida em sociedade, que entendida enquanto nossa segunda natureza, é a substância supraindividual ou nosso gênero. Portanto, se se intenta a compreensão da natureza em geral, ou seja, em seu sentido mais amplo, é preciso lançar mão de estratégias de inteligibilidade que visualizem mais que apenas ilusão no que diz respeito à natureza e dignidade ontológica da existência finita, determinada. Do mesmo modo, o inverso também precisa ser evitado, ou seja, hipostasiar o último termo. O finito deve ser entrevisto como um momento que por si mesmo se nega em favor da continuidade do desdobrar de sua essência interna, quer dizer, o imediato é sempre mediação. Dentre os riscos que se corre por não se pressupor e reconhecer, em caráter metodológico, tal imbricamento lógico - de existência (aparência) e essência, finito e infinito, imediato e mediado, positivo e negativo, forma e matéria, objeto e sujeito, imagem e conceito, etc. - em tudo, é que se tende a reduzir o real a certo naturalismo vulgar, quer dizer, para nós, interessados na relação - que é o fenômeno -, isso significa reduzir o pensar ao ser.

Hegel intitula como doutrinas da não liberdade do objeto todas aquelas que procederam de modo a enveredar por tal redução supracitada - que de algum modo, portanto, trabalham com uma distinção entre conceito e realidade, fixando-os dados. Na pretensão de fazer uma exposição capaz de relacionar internamente a história da filosofia e a história do pensamento, inclui entre tais perspectivas, cada uma a seu modo, tanto a metafísica, quanto o cartesianismo, o empirismo e Kant. Bem verdade que, no entanto, em todos os casos nem tudo está perdido, quer dizer, há sempre encaminhamentos abertos, muitas vezes obliterados, e que já antecipavam traços, posteriormente apropriados por Hegel, para uma tese intersubjetivista da objetividade, ou seja, que reconheça não apenas no Eu mas também no Outro um ser livre. Isso nos permitirá, portanto, conceber sua *Fenomenologia do Espírito*

alheamento, ou des-estranhamento (Ent = des, e Fremd = alheio), com o que se pretende significar um estado de alheamento que esqueceu-se enquanto tal. Como o uso do prefixo negativo des em português pode significar certa reversão, logo, afim de evitar que se confundisse o sentido com não-mais-estranhado, mantivemos apenas estranhamento. Até recentemente, a tradução consagrada era alienação, com o qual todavia se perde justamente o momento do esquecimento, termo que portanto será aqui evitado.

enquanto uma teoria prático-cognitiva da formação universal da consciência que, apropriando-se das falhas precedentes, toma-lhes como momentos do sistema. Reside no elemento prático deste processo de formação universal seu entrelaçamento com a História, o que justamente nega uma fundamentação transcendental, o que nos encaminha para uma concepção mais radical de crítica. Mais que atividade de refutação exterior (de um sistema filosófico por outro, p. ex.), na qual o refutado cai por terra morto como irrelevante e impertinente, fazer crítica em sentido filosófico significa negação determinada, i.e., acolher junto a si o negado, o refutado, como momento negativo da verdade, portanto não meramente como falsidade, e sim como positividade de uma verdade travada, na unilateralidade de sua posição parcial. Desenvolver os pressupostos de uma dada posição, de dado juízo sobre algo, permite que se apresentem as diferenças - antes aparentemente - de perspectivas, agora como momentos de uma identidade concreta, galgando, pois, a partir do interior da Coisa (*Sache*), seu necessário progredir e desenvolver imanente. O conteúdo da Coisa em questão, ou seja, do tema, deve ser a única referência de sua verdade, que aparece articulado enquanto figuras de um processo em desenvolvimento. A verdade, pois, não está no final; antes, no começo, em que já se pressupõe o final. Mas enquanto tal esta conclusão da Coisa, seu acabamento em si e para nós, aparece de fato apenas ao final, quando, percorrendo a totalidade de suas figuras, nós a apreendemos numa visão penetrante como sistema de conceitos. Nesta ótica - em que a diferença enfim aparece como momento de sua identidade, como diferença portanto concreta, determinada -, é a reflexão da Coisa que a põe. Para o sujeito, cabe a tarefa de encontrar-se no objeto enquanto sujeito.

Não se trata de negar que somente ao um cabe o verdadeiro. Contudo, que só o um seja verdadeiro, isso ainda é abstrato, pois nada sabemos sobre o conteúdo determinado deste todo uno, apenas sabemos que o um é aquilo que é, nada mais. Aquilo que é, ou seja, o puro ser... pode ser qualquer coisa. O puro ser é tão vazio, carente de conteúdo, quanto é o puro nada, sendo assim é o indeterminado, o absolutamente negativo. Sim, pois a qualquer ser determinado cabe um conteúdo positivo, pois qualquer ser determinado é o resultado de um processo, com o que também contém o nada do qual deveio¹⁴. Mas tudo isso carece ao puro ser, e no

¹⁴ Cf. Hegel: "cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada daquilo de que resulta: um resultado que contém o que o saber anterior possui

entanto nada disso pôde ver o eleatismo, fixado na ideia de que só o ser (o todo, o um) é o verdadeiro, o que não é falso mas também não é tudo, obliterando seus olhos para a verdade do nada que lhe acompanha, concebendo abstratamente um puro ser sem seu nada, um ser todo igual, sem relações e, portanto, sem determinações. Precisamos intervir e considerar, pois se por um lado os eleatas estavam com razão ao afirmar que só o todo é o verdadeiro, por outro desconsideraram com isso que a parte não é apenas não ser (porque muda e parece não permanecendo igual a si mesma), mas igualmente é, mantendo-se em sua diferença. A representação do todo como plena igualdade justapõe, como dito acima, lado a lado o igual e o desigual, como absolutamente diferentes. Assim, partidariza-se com a sentença imanentista pagã que diz que “*ex nihilo nihil fit*”, ou seja, que “*do nada nada devêm*”¹⁵, i.e., toda diferença é apenas formal, não de conteúdo – a essência é sempre a mesma. Baruch de Spinoza (1632-1677) viria a ser para nós modernos o emblema desta concepção, tendo levado ao paroxismo o racionalismo cartesiano e pretendido deduzir por ordem geométrica todas as determinações da realidade (do ser) em acidentes de uma substância – Deus –, essa sim *causa sui* (causa de si)¹⁶. Ou seja, nada se cria nem se perde, tudo é o um. Não é acidental a semelhança do cartesianismo com a fé científica de que a ordem objetiva do real traduz-se em linguagem matemática; aliás, decorre daquela expressão (“*ex nihilo...*”), se tomada assim isolada, que se representa o todo como sendo igual à soma de suas partes, conduzindo-nos à redução da qualidade à quantidade, ou seja, a certo universalismo abstrato. Este ainda hoje é o baluarte do que se chama ideal científico, reduzir ao máximo as explicações sobre o comportamento dos fenômenos (físicos, químicos, sociais, etc.) a modelos matemáticos. O modelo é um constructo, uma forma explicativa com pretensão de inteligibilidade de certo tipo de material, previamente concebido e para o qual o constructo foi erigido. O modelo determina os limites da objetividade possível, de modo que a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido é conscientemente induzida, no que a prática científica muito se assemelha à contemplação metafísica. Em ambos os casos, busca-se na teoria as relações fundamentais às quais deve adequar-se a realidade, no que se presume uma comunicabilidade substancial entre sujeito e objeto (ser e

em si de verdadeiro.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, p. 81

¹⁵ HEGEL, G.W.F., in. *Pré-socráticos*, Coleção “Os Pensadores”, ed. Abril, p. 199

¹⁶ SPINOZA, Baruch, in. *Ética*, p. 13

pensar), ora enxergando em tudo um exemplo do uno e do múltiplo, ora um jogo de forças naturais. Mas, ao contrário da metafísica, e nisso a ciência já é marcadamente moderna, seu caráter modelar é consciente de si, de estar a construir, interferindo na objetividade – afinal, a metafísica, como já acentuamos, não levantava a questão da objetividade possível, não podendo pois pressupor a atividade produtiva do que era assim suposto mero contemplar da essência das determinações fundamentais, teleologicamente estruturadas. A metafísica tinha para si que as essências das coisas poderiam ser visualizadas diretamente, como se as relações fundamentais tivessem um ser hipostasiado, acessível pela razão. O problema da relação entre o pensamento e a verdade é como propriamente aparece a questão do conhecimento, uma relação suposta entre iguais.

Todo este longo prelúdio teve o fundamental intuito de salientar que no interior do juízo metafísico eleata - fundado no entendimento de que só o ser puro ou o todo é o verdadeiro -, sua unilateralidade delimitava-o no círculo da identidade formal, abstrata. Dissemos que o racionalismo moderno é uma expressão deste impulso, no entanto, é preciso destacar que isso se dá já no terreno de uma compulsão a partir de outro foco, não mais orientada a engolir tudo no vazio do ser, mas sim no vazio do sou, do próprio pensamento. Haverá ocasião propícia para tratarmos deste tema, quando avançarmos além do exame do percurso do pensar em estado de unidade imediata com o ser (a metafísica) - para o que nos falta melhor situar a decisiva contribuição de Heráclito, bem como de novo personagem, Anaxágoras. Com este poderemos enfim alcançar ao menos a forma geral daquilo que Hegel entende por aparecer afirmativo do especulativo - o que teria faltado aos eleatas e apenas sido deflagrado por Heráclito -, a saber, que a dialética é essencialmente o exame do desenvolvimento e progredir imanente do conteúdo enquanto a si mesmo põe suas determinações (diferenças), ou, o pensar junto às coisas que eleva-se ao conceito das mesmas. Agora é hora, pois, de retomarmos o fio que vinha nos conduzindo.

Se aceitamos a tese de que “*ex nihilo nihil fit*”, precisamos lidar com o caráter concreto da determinação, do movimento¹⁷. Afinal, se “*do nada nada devém*”, isso

¹⁷ Cf. Hegel: “[...] dificuldade da questão que se levanta no que diz respeito ao pensamento eleático: de onde vem a determinação, como deve ela ser concebida, tanto no um mesmo, que deixa o finito de lado, como no modo como o infinito se manifesta no finito?”, in. *Pré-socráticos*, Coleção “Os Pensadores”, ed. Abril, p. 200

significa ou que “*nada é nada*”, quer dizer, uma mera tautologia; ou, efetivamente o caso da tese, que não há devir, pois no conceito de devir está que “*o nada não permanece o nada, e sim passa para o seu outro, para o ser*”¹⁸. Assim, considerando-se que não haja processo, devir, representa-se o todo de modo estático. Não há mudança, pois toda diferença é apenas formal, apenas exterior, diferença de combinação das partes já presentes, mas não diferença interior, qualitativa, essencial, de conteúdo. O todo é apenas um só e o mesmo, nada lhe advém, tudo está contido em sua atualidade, de modo que toda potência já está pré determinada no Ser. Torna-se conseqüente conceber que o ser puro é um, relação tranquila do universal consigo. No entanto, a unilateralidade da consideração manifesta-se no caráter estritamente objetivo, i.e., somente representa-se o ponto de vista da substância, indiscriminando suas diferenças. Mas é precisamente em suas diferenças que a substância é concreta, quer dizer, que o todo seja um, isto não é falso, assim como tampouco é falso que somente o todo é verdadeiro, agora é preciso ver que este um é sempre um determinado uno, ou melhor, que o todo está sempre sob o signo de uma determinada configuração realizada, sendo sempre, portanto, um todo-que-veio-a-ser. É preciso que o um devesse dois, revelando-se uno no que trino. Mas isso excede os limites autofixados do entendimento, e este umbral atravessou o obscuro. Seu passo foi o primeiro concreto após o abstrato tudo é um, evaporando assim a água, primeira figura da unidade essencial, sufocada que estava em estado de abstrata liquidez. Tempo, fogo, alma: a universal relação consigo mesma assume feições autoprodutivas, perdendo seu imobilismo em favor de uma negatividade imanente. Não mais relação tranquila, mas sobretudo dinâmica, conflituosa, destruidora, ao mesmo tempo em que nisso produtora de si própria, reestabelecendo no imediato perecer de si seu perene renascimento no lugar. Heráclito determina assim o todo como infinito simples, cuja essência é ser uno em processo, múltiplo articular de si em partes determinadas, abrindo caminho para a dignidade do finito, ou para nós, da mediação - pois o infinito se desenvolve através de figuras, não sendo nunca por inteiro realizável no imediato.

“Em Heráclito, vemos o infinito como tal expresso como conceito e essência: o infinito, que é em si e para si, é a unidade dos opostos e, na verdade, dos universalmente opostos, da pura oposição, ser e não-ser. Tomamos nós o ente em si e para si, não a representação do ente,

¹⁸ Hegel, G.W.F., in. *Ciência da Lógica*, p. 73

do pleno, assim o puro ser é o pensamento simples, em que todo o determinado é negado, o absolutamente negativo – o qual Zenão não chegou! “Do nada, nada vem.” Em Heráclito, o momento da negatividade é imanente; disto trata o conceito de toda a Filosofia.” (HEGEL, 1978, p. 93)

Heráclito viu o que somente o espírito pode ver, o processo, que em si contém a passagem, quer dizer, que em si devém outro de si sendo em verdade a unidade que articula a relação. Os sentidos não conseguem enxergar por si; é preciso ver com os olhos da razão. Entregue somente aos sentidos, os homens não ultrapassam o pensamento que opera por fixação, i.e., o entendimento, que se satisfaz unilateralmente, que fixa aquilo que abstrai, que ou vê o ser ou vê o não ser, ou seja, que na parte não é capaz de visualizar o todo conceitual. A ordem dos fatos é descontínua em relação à ordem das razões, de modo que o todo ao mesmo tempo em que não é a parte, é a mesma, mas para a parte também acontece assim, e a parte não é o todo, é diferente, mas ao mesmo tempo é o todo, está no todo absoluto, quanto ainda, é um todo em si mesma. O entendimento determina a si mesmo, assim como Parmênides determinou a verdade no ser, no todo. Mas aquilo que os eleatas queriam referir-se por puro ser, na medida em que era o um, o todo, para nós, amigos de Heráclito, é o processo, no que consiste justamente o passo dialético, segundo momento do percurso do pensamento que suspende (*Aufheben*) a abstração que polariza ser e nada em extremos, trazendo-os junto a si enquanto unidade conceitual concreta. O um de Heráclito é o *logos*¹⁹, i.e., o princípio de harmonização dos contrários, a razão lógica do processo de estruturação objetiva do real (*physis*, natureza), de modo que o processo ou o conceito lógico é justamente o que é o comum a todas as coisas, o imanente, o que nos lega uma concepção radicalmente distinta de unidade frente à dos eleatas, não tanto uma totalidade homogênea, impenetrável, e atemporal, cuja imagem representa-se bem com sons em uníssono; mas sim música, ritmo, ao qual o pensamento pode sentir-se à vontade para perscrutar as leis que regem no descontínuo a beleza da harmonia:

“Da harmonia faz parte a diferença; é preciso que haja essencial e absolutamente uma diferença. Esta harmonia é precisamente o absoluto devir, transformar-se – não devir outro,

¹⁹ Cf. Heráclito, fragmento 2 (Sexto Empírico, Contra os matemáticos – VII,133): “Por isso é preciso seguir o-que-é-com [gr. Xynós, koinós = comum], (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.”, in. Pré-Socráticos, abril, p. 79

agora este, depois aquele. O essencial é que cada diferente, cada particular seja diferente de um outro –mas não de um abstrato qualquer outro, mas de seu outro; cada um apenas é, na medida em que seu outro em si esteja consigo, em seu conceito. Mudança é unidade, relação de ambos a um, um ser, este e o outro. Na harmonia e no pensamento concordamos que seja assim; vemos, pensamos a mudança, a unidade essencial. O espírito relaciona-se na consciência com o sensível e este sensível é seu outro. Assim também no caso dos sons; devem ser diferentes, mas de tal maneira que também possam ser unidos.” (HEGEL, 1978, p. 94)

A compreensão intelectual de um mundo infinito, se de forma dedutiva é notória a impossibilidade (para o que se não é algo por si só evidente em todo caso basta voltarmos os olhos para o projeto racionalista - de fundar a partir do Eu a objetividade)²⁰, no entanto é considerado em aberto pela via ontológica deflagrada por Heráclito. Não se trata mais nem de contemplação das formas puras do ser (eleatas e também Platão)²¹, nem tampouco da versão moderna, racionalista, do recolhimento subjetivo adentro de si e da pretensa construção dedutiva *a priori* por parte do sujeito do todo objetivo. Trata-se de pressupor que a unidade essencial entre todas as coisas não decorre apenas de estarem juntas, mas sobretudo em função do modo como estão juntas, um modo através do qual em tudo reside a passagem a seu outro, no que nisso o essencial, o verdadeiro do todo, ser processo, realiza-se continuamente no surgir e desaparecer de determinações, na passagem incessante do infinito à finitude e vice-versa. Reconhecendo-se que a universal relação consigo mesma está no devir lógico, reestabelece-se assim a dignidade ontológica da finitude, pois enquanto ser, em sua existência imediata, remete-nos à uma essência distinta que é, ao mesmo tempo, comum a essa mesma existência aí, no entanto resultada da reflexão interior desta em si mesma, o que processa-se de forma lógica. O movimento não é abstrato, ou seja, não é a passagem de um estado de coisas a qualquer outro; pelo contrário, a passagem contém em si os momentos que lhe precederam, de modo que tanto a gênese de novas unidades conceituais, quanto o desenvolvimento das já existentes de fato, não vêm do nada, exceto quando se concebe o nada apenas para si, apenas abstratamente, pois toda nova figura do processo deveio de outras figuras (formas ou modos) concretas. Todavia, o ser concreto de toda figura é igualmente o resultado da negação de outro concreto,

²⁰ LUKÁCS, Georg, in. *História e Consciência de Classe*, p. 242.

²¹ *Ibidem*, p. 296

de modo que seu conteúdo é determinado como a série de nada do qual deveio. Nesse caso, o nada, sim, devém do nada, pois tanto o nada que deveio quanto o nada do qual deveio efetivamente são, efetivamente cresceram junto ao todo. Por isso Hegel diz de Heráclito que interveio contra o entendimento abstrato eleata, ao dizer que “tudo flui” (*panta rei*), pois foi capaz com isso de ver que o ser isolado é tampouco quanto o nada, ou que “o puro ser [...] é nada do movimento”²². Determinando assim o processo, ou o devir, como a verdade do todo, podemos dizer que três são as principais contribuições de Heráclito no caminho de uma compreensão concreta, objetiva porque também subjetiva, ou seja, dialética da realidade: (i) reestabelece a dignidade ontológica da finitude, que passa assim a ser expressão da essência verdadeira do todo - ser processo; (ii) visto assim enquanto processo o todo torna-se universal negatividade imanente, mas com isso também (iii) é infinitude, afinal, sendo permanente transformar, é qualitativo em seus momentos, é ilimitável em definitivo, pois seu conceito é ser o contrário de si, estar no seu limite.

Sabemos pois que, em termos da relação da consciência com esse *logos* (processo universal da natureza)²³, ou seja, encaminhando nossa discussão propriamente epistemológica, trata-se de compreender que o verdadeiro também está naquilo de passagem, no finito, no ser aí, mas que enquanto imediatamente aparece, escapa-nos as mediações que lhe determinam o conteúdo, i.e., escapa-nos seu processo, sua verdade, pois a verdade do ser é devir. Isso significa que a compreensão que responde pela verdade da coisa é aquela que apropria-se da mesma enquanto um conceito resultante das mediações por meio das quais a coisa aparece enquanto síntese de determinações contrárias, opostas. É preciso visualizar o ser sempre um com seu outro, a parte com o todo, no que torna-se evidente que todo finito, visto abstratamente fora do todo, seja contraditório em si, ou melhor, esteja em contradição consigo mesmo, inadequado em relação a seu conceito - ser a unidade dos opostos. Elucidar portanto a relação fundamental entre o movimento do mundo, em sua inquietude, e sua unidade como um todo, enquanto substância, é reconhecer que sua natureza é ser infinito em si e para si, unidade dos opostos. Isso escapou ao pensamento eleata, mas não acidentalmente, e sim em razão de suas próprias premissas internas fixadas como irrevogáveis, pois concebiam que ou o ser

²² HEGEL, G.W.F., in. *Pré-socráticos*, Coleção “Os Pensadores”, ed. Abril, p. 201

²³ *Ibidem*, p. 100

é ou o ser não é. Mas aqui chegamos, o ser é e não é, sua verdade é devir, e a consciência deve saber a si também assim, pois isso é o comum, o processo (*logos*) da natureza (*physis*). Mas como, o que falta? O *logos* de Heráclito, mesmo sendo a essência da *physis*, a alma do movimento da natureza, não é ainda reconhecido como tal, como o conceito universal e “*atividade que se determina a si mesma*”, não é ainda “*determinação independente e autônoma*”²⁴, como o pensamento. Tudo flui, e o fluir dá-se de maneira concreta em todas as coisas, no que nisso temos o universal, mas esse universal é ainda em Heráclito, nos está dizendo Hegel, em certo sentido físico, mecânico, automático, cíclico, formal. Não é o processo enquanto o vir-a-ser de suas próprias determinações, mas é o processo de ser outro de si das determinações em geral. Seguindo o comentário de Aristóteles em sua *Metafísica*²⁵, Hegel assim nos, diz que

“Anaxágoras [...] é celebrado como aquele que expressou pela primeira vez o pensamento, ao afirmar que o nous, o pensamento, tem de ser determinado como princípio do mundo e que a essência do mundo tem de ser determinada como o pensamento. [...] com isso ele lançou o fundamento de uma visão intelectual do universo, cuja configuração pura tem de ser a lógica.” (HEGEL, in. 2011, p. 29).

Havia inteligência ao se pensar o ser da *physis*, o que significa pensar que o *cosmos* é lógico, expressa a “*configuração pura*”, presente em todo particular. Se essa compreensão orgânica da natureza, enquanto um todo infinito a reproduzir a si mesmo como se tivesse alma própria, capaz assim de ser a causa do movimento de si mesmo, no que tanto o pensamento quanto o real em geral compartilham uma universalidade comum, se essa compreensão nos é tão estranha, como insistimos, decorre de processos históricos concretos, que de fato consolidam o que entendemos tradicionalmente por modernidade. O devir da coisa é seu próprio método por meio do qual a consciência deve buscar encontrá-la, o que para nós, tratando-se do apresentar da modernidade e de nossa cisão originária, reduzir-se-á a apenas um lado da questão, por mais que mediado pelo todo, a saber, a expressão desta ruptura no advento da epistemologia e da filosofia do sujeito

²⁴ Ibidem, p. 268

²⁵ Cf. Aristóteles: “[...] quando alguém afirmou que há inteligência na natureza [...] e que esta é a causa de toda a ordem e arranjo, pareceu um homem ajuizado em contraste com as afirmações casuais de seus predecessores. Sabemos, decididamente, que Anaxágoras adotou esse parecer [...]” in. *Metafísica*, 984b15.

cartesiano. Disso deve tratar-se uma futura pesquisa, com o que pretendemos concluir aqui, com modéstia, apenas algumas indicações da recepção hegeliana do que temos chamado aqui de introversão da metafísica, que, como há de ser mostrado, não se trata de ser suprimida, mas conservada em novo elemento.

3) Conclusão

“Em sua imediatez, a vida do espírito aparece primeiro como inocência e ingênua confiança. Ora, na essência do espírito reside [a exigência de] que esse estado imediato seja suspenso, pois a vida do espírito se diferencia da vida natural e, mais precisamente, da vida animal porque não permanece em seu ser-em-si, mas é para si. Depois, esse ponto-de-vista da cisão tem de ser igualmente suspenso, e o espírito deve, por si mesmo, retornar à união. Essa união é então uma união espiritual, e o princípio desse retorno reside no pensamento mesmo. É ele que faz a ferida e também cura.” (HEGEL, 1995, p. 84)

Retornando aos esforços do pensamento em unidade imediata, Hegel encontra especialmente em Heráclito e Anaxágoras os caminhos da unificação de um pensamento que já deveio cindido (moderno). Os tempos modernos quebraram aquela confiança ingênua, e que o pensar seja o Universal em si e para si tornou-se algo obscuro, i.e., carente de determinação e evidência, não restando saída senão ao próprio pensamento assim estranhado de si mesmo nesta finitude iluminar-se. Descartes buscou essa luz natural, esse sol interior (que em função das condições objetivas tem um quê de iluminação profana, já que parte do finito, o sujeito moderno fragmentado, em busca do infinito em si) e, é lugar comum, o esclarecimento tem esta missão por essência, de modo que poderíamos resumi-lo ao lema de levar a luz da razão a todos os dogmas, i.e., a todo o conhecimento das tradições precedentes, tidos por superstições. Aqui, quem dispõe da razão é o sujeito, mais especificamente, o homem moderno, de modo que tal autocompreensão do homem na modernidade diferencia-se pois o homem moderno sabe-se como a razão que veio-a-ser na história, quer dizer, como o advir do inaudito, o novo. É velha conhecida a querela que se originou na arte, entre *dês ancients et dès moderns*²⁶, e que se estende aos mais variados domínios da vida política-sócio-cultural dos séculos XVI, XVII em diante. Ao mesmo tempo, a razão já não estava mais efetiva no mundo, nas instituições políticas que organizam a vida pública, pelo contrário, o mundo representava tanto quanto hoje o espetáculo do absurdo, reproduzindo práticas institucionais caducas, ultrapassadas, de modo que agora pareciam dever conformar-se aos imperativos da razão que examina as leis. No entanto, a razão assim recém-encontrada era unilateral, pois se centrava apenas no sujeito, de modo

²⁶ HABERMAS, Jürgen, in. Discurso Filosófico da Modernidade, p. 13

a não ser propriamente a razão em si e para si, mas apenas um de seus momentos, apenas razão para si. Por mais que o entendimento moderno se pensasse a razão, ou estar na razão, ocorria-lhe, no entanto, satisfazer-se o saber tão logo uma explicação de causa e efeito se lhe ocorresse, ou qualquer outra que dissesse que “isto é assim ou não é assim”, de modo que seu procedimento padrão foi opor-se a tudo que não correspondesse a seu conceito fixo e limitado, incapaz de ver luz onde não era sua luz, nem portanto trevas onde ele mesmo as era. Entre opostos, apenas um deve ser o correto, e fixando-se este um, torna-se simples ver o outro em tudo. No entanto, Hegel quer nos mostrar que a objetividade não se esgota nessas determinações unilaterais, de modo que mesmo o entendimento, capaz de ver o universal nas coisas, ainda diferencia-se deste universal, de modo que lhe resulta apenas ver o universal que ele próprio é, e põe, mas não de fato o universal em si e para si, mantido como irreconhecível enquanto tal, oposto ao universal que se é.

O ponto de vista a ser superado unifica desse modo a epistemologia precedente em torno da cisão entre sujeito e objeto, sendo aquele infinito em contraste com a finitude deste. Da parte do sujeito, é verdade que, para este ponto de vista cindido, por um lado é considerado finito, tanto enquanto mortal quanto porque portador de conteúdos limitados (e para Kant, também em função de sua estrutura cognoscitiva como esquema único e pré determinado), mas por outro sua marca maior é ser formalmente infinito em seu Eu, porque relação de si consigo mesmo, recolhimento para a interioridade que desse modo não encontra limites que não estejam nesta própria interioridade, limites objetivamente produzidos e sustentados pelo sujeito, limites que portanto não são limite algum²⁷. É o Eu puro, abstrato e universal, cujo despontar filosófico sistemático foi o *Cogito* cartesiano, mas para o qual suas potencialidades liberadas pelo depuramento de seus conteúdos contingentes - procedimento que posteriormente Kant utilizaria para distinguir o Eu empírico (fenomênico) do Eu puro transcendental (noumênico), e que seria igualmente rejeitado por Hegel -, teriam sido freadas como que recuando diante do necessário passo que é retornar ao concreto de onde partiu à abstração.

²⁷ Cf. Fichte: “[...] o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento.” in., O princípio da doutrina-da-ciência, p. 42 (523).

Tanto a posição da consciência que tem como pretensão a intuição (consciência imediata) da verdade - como Descartes (eu sou, eu existo) e Schelling (autointuição do divino); quanto à posição empirista (de tratar dos objetos supondo não alterá-los nisso²⁸); ou ainda, a posição crítica de Kant (de examinar entendimento como um instrumental *a priori* para a experiência, reconhecendo-o como condição de possibilidade e, portanto, limite do conhecimento), em todos os casos, a consciência viu-se dividida em relação ao real, e se tentou voltar, sucumbiu ao próprio projeto (Descartes p.ex., que teve de recorrer de forma *ad hoc* a Deus, sem o qual a objetividade lhe parecia impossível, ou Schelling, que quis compreender sem de fato compreender, i.e., sem desenvolver-se junto às mediações da coisa). Kant é por isso o emblema do ponto de vista da separação, pois desistiu conscientemente de voltar às coisas mesmas, decidindo-se por encontrar em si mesmo as regras da objetividade válidas universalmente, naquilo que chamou de sujeito transcendental, aplicadas na construção de todos os sujeitos independente de quais sejam suas experiências e os objetos. Kant para tanto parte de onde Descartes chegou, o Eu puro, motivo pelo qual que poderíamos dizer ter inaugurado o idealismo consciente de si enquanto tal. Sabemos que boa parte das revisões que empreendeu na segunda edição de sua obra maior, a *Crítica da Razão Pura*, pretendiam evitar que fosse confundido com um idealista subjetivo, como era para ele Berkeley. Todavia, é justamente assim que Hegel o considera (não um idealista transcendental, como é para ele Fichte). Portanto, listamos alguns dos que consideramos serem os principais aspectos do idealismo em geral (não o idealismo alemão em específico), a fim de com isso encaminhar inserir Hegel nesta tradição, trabalho suficiente para outra empreitada monográfica:

Em seu nascimento, (i) surge o idealismo com Descartes, através da descoberta do caráter subjetivo de toda objetividade, i.e., a presença do Eu a presidir a unidade dos objetos (constatação que mais à frente desembocará na forte tese hegeliana de que a verdade da consciência é a consciência-de-si); (ii) Kant parte de onde Descartes chegou sem sua ressalva na necessidade *ad hoc* de Deus para a validade objetiva dos juízos, e eleva o que chamou de unidade sintética da apercepção originária transcendental à posição de condição suprema da

²⁸ Cf. Hegel: "O empirismo ao analisar os objetos encontra-se em erro, se acredita que os deixa como são; pois de fato ele transforma o concreto em abstrato." in., Enc., p. 105

experiência, dela pretendendo deduzir as formas puras da objetividade; (iii) Hegel assimila a crítica de Fichte e Schelling a Kant, e formula seu próprio idealismo, não subjetivo como em Kant, nem transcendental como em Fichte, nem imediato como em Schelling, mas absoluto, objetivo. Seu cerne será a tese do realismo do conceito e da razão. A epistemologia começa, portanto, a examinar o próprio conhecimento, com o que diferencia-se do objeto conhecido (e, portanto, da metafísica passada em revista). Aí começamos, nós, modernos, no imediato ponto de vista da separação.

4) Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*, Trad. Edson Bini. Bauru, São Paulo, Editora Edipro, 2006.

FICHTE, Johann Gottlieb. *O Princípio da Doutrina da Ciência*. Coleção “Os Pensadores”, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2002

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, Trad. de Paulo Meneses, 6ª ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. *Ciência da Lógica [excertos]*. Trad. de Marco Aurélio Werle. São Paulo, editora Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Editora Loyola, 1995

_____. *Preleções sobre a História da Filosofia*, in. Coleção “Os Pensadores”, Pré-Socráticos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1978

HERÁCLITO, Fragmentos, in. Coleção “Os Pensadores”, Pré-Socráticos. Trad. Wilson Régis. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1978

INWOOD, Michael (ed.) *Hegel*, New York, Oxford University Press, 1985.

_____. *Dicionário Hegel*, Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Coleção “Os Pensadores”, Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. de Rodnei Nascimento, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Filosofia na Época Trágica dos gregos*, in. Coleção “Os Pensadores”, Pré-Socráticos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Editora Abril Cultura, 1978

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2009.

_____. *Cartas*, in. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1979