APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA DE "A METAFÍSICA DE HEGEL E O PROBLEMA DA CONTRADIÇÃO", DE ROBERT PIPPIN

FOREWORD TO THE BRAZILIAN EDITION OF "HEGEL'S METAPHYSICS AND THE PROBLEM OF CONTRADICTION," BY ROBERT PIPPIN

Felipe Taufer*

RESUMO: Trata-se da tradução brasileira do artigo "A metafísica de Hegel e o problema da contradição", de Robert B. Pippin. Acompanha a tradução uma apresentação que contextualiza sua contribuição em termos das distintas interpretações da doutrina hegeliana da contradição, da especificidade histórica da leitura não-metafísica de Hegel e de seus possíveis impactos para avaliar outros usos da noção dialética de contradição como, por exemplo, o de Marx. O argumento central de Pippin consiste em reconstruir a doutrina hegeliana da contradição como resposta a dois problemas metafísicos: a identidade através da mudança e a relação entre essência e aparência. Pippin afirma que a determinação daquilo que uma coisa essencialmente é exige compreender sua identidade mediante determinações que não lhe são idênticas, nem indiferentes. A contradição hegeliana emerge da exigência de estabelecer uma identidade entre sujeito e predicado que não seja meramente tautológica, sem pressupor, com isso, uma essência independente de suas manifestações. A essência deve ser compreendida como o próprio movimento de reflexão das aparências.

PALAVRAS-CHAVE: Contradição; Doutrina da essência; Metafísica; Robert Pippin; Hegel.

ABSTRACT: This is a Brazilian Portuguese translation of Robert B. Pippin's paper "Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction." The translation is introduced by a discussion that situates Pippin's contribution within the debate over Hegel's doctrine of contradiction. It also mentions the historical specificity of non-metaphysical interpretations of Hegel. Finally, it points to the possible implications of Pippin's interpretation for assessing other uses of the dialectical notion of contradiction, particularly Marx's. Pippin's key thesis is that Hegel's doctrine of contradiction should be read as a response to two metaphysical problems: identity across change and the relation between essence and appearance. Pippin argues that determining what a thing essentially is requires understanding its identity through determinations that are neither identical to it nor indifferent to it. Hegelian contradiction is an answer to the requirement to establish an identity between subject and predicate that is not merely tautological, without thereby presupposing an essence independent of its manifestations. Essence must be understood as the very movement of reflection of appearances.

KEYWORDS: Contradiction; Doctrine of Essence; Metaphysics; Robert Pippin; Hegel.

Publicado originalmente no *Journal of the History of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 301-312, em 1978, "Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction", de Robert B. Pippin,

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: ftaufer1@ucs.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4137-9999. A presente tradução foi autorizada pelo professor e autor Robert B. Pippin, a quem agradeço pela generosa concessão dos direitos de publicação. Expresso igualmente meus agradecimentos aos editores Emmanuel Nakamura e Renata Guerra pelos esforços empreendidos para viabilizar a obtenção dos direitos de publicação, sem os quais essa publicação não seria possível.

foi posteriormente republicado em duas coletâneas dedicadas à recepção da filosofia hegeliana: *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, organizada por Robert Stern, e *The Hegel Myths and Legends*, organizada por Jon Stewart. Optei, nessa ocasião, por traduzir o texto conforme sua publicação original. Algumas das questões nele discutidas foram retomadas e desenvolvidas por Pippin em *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989), sobretudo no capítulo 9, "Reflected Being", dedicado à "Doutrina da essência", ao problema da reflexão e à fundamentação das aparências. No entanto, o artigo não foi incorporado a essa obra como subcapítulo.

A tese central do artigo consiste em mostrar que a doutrina hegeliana da contradição é fruto de uma resposta a um problema metafísico (antigo e moderno) que pode ser enunciado da seguinte forma: como explicar aquilo que uma coisa essencialmente é sem concebê-la como um substrato indiferente às suas determinações e, ao mesmo tempo, sem reduzir sua identidade à sucessão contingente de propriedades? De acordo com Robert Pippin, para interpretarmos corretamente o problema ao qual a doutrina hegeliana da contradição se afigura como "solução", devemos situá-lo como uma resposta, de um lado, ao problema antigo da identidade através da mudança e, de outro, ao problema moderno da relação entre essência e aparência subjetivamente mediada. Nesse contexto, o ponto mais importante da interpretação de Pippin é que determinar a essência de alguma coisa significa explicar o que essa coisa é de tal modo que possa possuir as propriedades que possui. Um juízo que pretende expressar uma determinação essencial deve, portanto, estabelecer uma relação de identidade entre sujeito e predicado. O predicado, por sua vez, deve dizer o que o próprio sujeito é, e não apenas algo que lhe pertence como acidente ou como constitutivo. Já que essa identidade, porém, não pode ser meramente tautológica, pois, nesse caso, nada seria efetivamente determinado, a determinação essencial exige, dessa maneira, que aquilo que uma coisa é seja expresso por meio de determinações que, tomadas isoladamente, *não são idênticas a ela*. E não são idênticas em um sentido em que não são indiferentes à própria coisa, ou seja, as negações não as deixam intocadas.

Encontramos assim Robert Pippin dizendo que toda vez que tentamos explicar a essência de algo como identidade entre sujeito e predicado, desembocamos na necessidade de uma contradição. O que significa que a identidade de qualquer coisa que seja não pode ser adequadamente compreendida independentemente da diferença entre suas determinações, nem como um fundamento que permanece inalterado por trás delas. O famoso exemplo do desenvolvi-

mento orgânico de uma planta, mencionado no Prefácio da *Fenomenologia do espírito* e reiterado por Herbert Marcuse (ao menos essa é a fonte que Pippin atribui em nota de rodapé), faz às vezes de prova da interpretação. Nesse ponto, uma planta não é nem só sua semente, nem só sua flor, nem qualquer um de seus "momentos", por assim dizer, e tampouco é algo distinto do devir de todos e cada um desses momentos. A doutrina da contradição é, portanto, a tese de que a identidade entre sujeito e predicado *vem a ser* no movimento de constituição da essência da coisa mesma. Daí que as aparências não são indiferentes às essências (mas sim modos de manifestação destas) e as mutações temporais não são meros acidentes em relação às substâncias. Muito embora Pippin desenvolva essa interpretação tão somente a partir da discussão das determinações da reflexão na "Doutrina da essência", ele explicitamente afirma que o seu alcance não se restringe a essa seção da *Ciência da lógica*. Considerando o sistema hegeliano como um todo, dela dependeriam as inteligibilidades, ao menos, da progressão fenomenológica de 1807, da racionalidade histórica dos cursos de *Filosofia da história* e da relação entre racionalidade e efetividade na filosofia política hegeliana.

É importante destacar brevemente que o problema interpretativo formulado por Pippin manteve sua relevância nas discussões posteriores a respeito da doutrina hegeliana da contradição. Para mencionar apenas um exemplo influente, Karin de Boer, em "Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered" (2010), retoma expressamente o artigo de Pippin publicado 1978 e questiona a pertinência de esclarecer a contradição hegeliana por meio da lógica de sujeito-predicado. Segundo sua interpretação, o princípio especulativo da contradição concerne menos a coisas ou proposições e mais aos conceitos puros reconstruídos pela *Lógica* como momentos de uma totalidade dinâmica. A contradição hegeliana, nesse caso, concerniria à insuficiência das determinações conceituais tomadas isoladamente e à necessidade de compreendê-las em sua relação com determinações opostas. Muito embora de Boer reconheça a importância da questão levantada por Pippin e situe esse influente artigo da década de 70 entre as poucas interpretações no mundo anglófono que ousaram enfrentar o difícil problema interpretativo da doutrina da contradição, Karin de Boer considera insuficiente seu recurso à lógica moderna para esclarecer o estatuto da contradição.[1]

Seja como for, a longa duração das referências a esse artigo (quatro décadas, por assim dizer) demonstra que, por mais questionável que possa ser a tentativa de Pippin de interpretar

[1] DE BOER, K. Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered. **Journal of the History of Philosophy**, v. 48 n. 3, 2010, p. 345-347, n. 6.

esse problema, algo dela permanece vivo nas discussões atuais. Um exemplo recente é oferecido por James Sares, em "Hegel and the Paradox of Presence" (2023), que retoma a análise de Pippin acerca da identidade e da diferença entre sujeito e predicado. Ao distinguir entre contradições resolúveis e irresolúveis, Sares considera que um juízo pode envolver determinações aparentemente contraditórias sem que isso implique necessariamente sua carência de inteligibilidade e sentido. Para fundamentar essa interpretação, Sares recorre ao argumento de Pippin segundo o qual a determinação daquilo que uma coisa é exige determinações que não são simplesmente idênticas a ela. Nesse sentido, ele amplia o alcance dessa tese, afirmando que a mesma consideração vale para *qualquer juízo*, inclusive os negativos, uma vez que a identidade do sujeito é determinada por sua relação com aquilo que ele não é.[2]

Vale a pena também brevemente mencionar que essa forma não-metafísica de ler Hegel só adquire sentido se situada no contexto mais amplo da renovação das interpretações da *Lógica* na segunda metade do século XX. A leitura não metafísica de um Klaus Hartmann, particularmente sua proposta de compreender a filosofia hegeliana como uma teoria das categorias, contribuiu para reorientar o debate para a estrutura e a justificação das determinações conceituais. Essa orientação encontra ecos e desenvolvimentos distintos nas interpretações pós-kantianas de hegelianos influentes, dentre os quais, além de Pippin, encontra-se ninguém menos do que Terry Pinkard. Se o mundo anglófono, na sequência desse período, conheceu também apropriações neopragmatistas de Hegel, especialmente aquelas de Robert Brandom, as quais privilegiam a articulação normativa e inferencial dos conceitos, ele só o pôde fazer em tensão com interpretações categoriais e "transcendentais" de Hegel – como a Pippin. Essas tensões que, por conta da brevidade, aqui nos poupamos de mencionar, ilustram a contemporaneidade do difícil problema da interpretação do estatuto da *Lógica* e da necessidade de suas transições categoriais.

Um último aspecto a considerar a respeito desse modo de ler a doutrina hegeliana da contradição diz respeito às consequências que ela traria para a interpretação da dialética de Karl Marx. Nos *Grundrisse*, Marx caracteriza o capital como uma "contradição em processo",[3] expressão que exige esclarecer em que sentido as determinações econômicas podem constituir relações contraditórias, e não simplesmente designar conflitos entre forças exteriores ou esta-

[2] SARES, J. "Hegel and the Paradox of Presence." **Hegel Bulletin**, v. 46, n. 1, 2023, p. 62, n. 23.
[3] MARX, K. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857–1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 558.

rem sujeitas à antagonismos e lutas de classe. Em "Dialektik als Darstellungsmethode im 'Kapital' von Marx" (1978), Hans F. Fulda problematiza a suficiência do esquema da contradição entre forças produtivas e relações de produção para a compreensão dialética das estruturas categoriais da sociedade capitalista, insistindo na importância de investigar a dialética como método de apresentação da contradição constitutiva das determinações econômicas da sociedade moderna. Deveríamos, assim, compreender as relações sociais expressas por tais determinações como, em certo sentido, contradizendo *a si mesmas*. Uma perspectiva desse tipo sugere a pertinência de examinar as contradições imanentes às próprias determinações categoriais do capitalismo (mercadoria, valor, dinheiro e capital) e as formas pelas quais essas contradições se movem no interior de uma estrutura social que não as resolve. Portanto, a questão da contradição conserva sua significação central para o problema da forma de exposição da crítica marxiana da economia política. Sem sugerir qualquer similaridade entre a leitura de Hegel por parte de Fulda e por parte de Pippin, apenas quero aqui aludir ao potencial explicativo de uma leitura da doutrina da contradição centrada no fato de que identidades não são identidades abstratas para elucidar, com maior clareza, o papel da contradição na crítica madura da economia política de um Marx.

Quanto aos critérios desta tradução, procurei preservar as referências de Pippin à edição alemã da *Wissenschaft der Logik* (WL) e à tradução inglesa de A. V. Miller (SL, 1969), acrescentando, para facilitar a consulta do leitor, a paginação da tradução inglesa de George di Giovanni, publicada pela Cambridge University Press em 2010 (SL 2010), e das traduções brasileiras da *Ciência da lógica*, publicadas pela Vozes em 2016 e 2017 (CL 1 e CL 2). Nas citações de Hegel, conservei, tanto quanto possível, as escolhas terminológicas dessas traduções brasileiras, introduzindo apenas os ajustes necessários para preservar os recortes e as ênfases presentes no original em inglês de Pippin e sua função na argumentação do artigo. Afinal, o papel dessa tradução é mais apresentar a interpretação de Pippin ao público brasileiro do que disputar a tradução correta da *Ciência da lógica*. As supressões presentes nas citações longas foram indicadas por colchetes e reticências, por mais que elas não sejam muitas vezes explicitamente assinaladas por Pippin em suas citações de Hegel.

Duas escolhas de tradução merecem ainda um esclarecimento adicional. A expressão aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι (*to ti ēn einai*), frequentemente traduzida por "quididade", foi vertida por "aquilo que era ser", acompanhando a formulação inglesa de Pippin, "*what it was to be*",

de modo a preservar o imperfeito grego *ēn* e a dimensão temporal que Hegel explora ao aproximar *Wesen* de *gewesen*. Para tal fim, se mostrou especialmente útil a tradução de Lucas Angioni dos livros IV e VI da Metafísica, de Aristóteles.[4] Nada mais longe deste tradutor do que tomar posição nas controvérsias filológicas sobre a expressão aristotélica, as quais não possuiria a mínima capacidade de lidar. O meu intuito, com isso, se resume a ilustrar da melhor forma possível a sua função no argumento do texto traduzido, especialmente na caracterização no problema da mudança, no qual a essência pode ser compreendida como o ser que é "passado atemporal". Finalmente, escolhi traduzir *Aufhebung* por "suspensão", acompanhando a escolha terminológica de Marcos Lutz Müller em sua ótima e influente tradução das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, publicada pela Editora 34 em 2022, e evitando alternâncias injustificadas entre "superação", "suprassunção" e "suspensão".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Metafísica: livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. **IFCH/UNICAMP**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução 14, 2007.

DE BOER, Karin. Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered. **Journal of the History of Philosophy**, v. 48, n. 3, 2010, p. 345-373.

FULDA, Hans Friedrich."Dialektik als Darstellungsmethode im 'Kapital' von Marx." **Ajatus**, n. 37, 1978, p. 180-216.

MARX, Karl. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857–1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

PIPPIN, Robert B. "Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction." **Journal of the History of Philosophy**, v. 16, n. 3, 1978, p. 301-312.

SARES, James. "Hegel and the Paradox of Presence." **Hegel Bulletin**, v. 46, n. 1, 2023, p. 47-67.

[4] ARISTÓTELES. Metafísica: livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. **IFCH/UNICAMP**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução 14, 2007.

A METAFÍSICA DE HEGEL E O PROBLEMA DA CONTRADIÇÃO

Robert Pippin*

As contribuições de Hegel à filosofia social e política e à filosofia da história, suas aulas sobre a história da filosofia e a sua análise bastante abrangente acerca dos detalhes da história humana são todas relativamente bem conhecidas e frequentemente discutidas. Muitas de suas teses mais originais e provocativas nessas áreas encontram-se em sua notável *Fenomenologia do espírito*, uma obra que se valeu do benefício de numerosos e detalhados comentários. Muito menos notado, especialmente durante o século XX,[1] é aquele outro dos únicos dois livros propriamente ditos de Hegel, a sua *Ciência da lógica*.[2] Tal negligência é ainda mais surpreendente, porque o próprio Hegel afirmou com regularidade que o fundamento de todas as outras partes de seu sistema só poderia ser encontrado na *Lógica* e que somente seus argumentos "metafísicos" poderiam estabelecer definitivamente muito daquilo que ele pretendia afirmar em outros lugares de sua obra.[3]

No entanto, como até os hegelianos às vezes reclamam, essa negligência pode ser benigna, dada a terminologia frequentemente impenetrável da obra e o fato de que grande parte da argumentação de Hegel na *Lógica* deve a sua forma peculiar de expressão aos seus camaradas no Idealismo Alemão, Fichte e Schelling. Além disso, por vezes a *Lógica*, assim como a *Fenomenologia* (se tirarmos nossas impressões a partir dos comentários), assemelha-se, em sua leitura, a um *roman à clef* arcano, exigindo que alusões sutis à metafísica grega e à ciência e à

* Robert B. Pippin é *Evelyn Stefansson Nef Distinguished Service Professor* de Filosofia e Pensamento Social na Universidade de Chicago. É autor, entre outras obras, de *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1989), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge University Press, 2008), *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton University Press, 2011) e, mais recentemente, *The Culmination: Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy* (University of Chicago Press, 2024).

[1] Ainda é verdade que muito dos estudos mais detalhados da *Lógica* são aqueles do Século XIX de *scholars* como TRENDELENBURG, A. **Logische Untersuchungen** (Berlin, 1840); HARTMANN, E. von. **Die dialektische Methode** (Berlin, 1868); WERDER, K. **Logik** (Berlin, 1841); ULRICI, H. **Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie** (Halle, 1841); e FISCHER, K. **Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems** (Erlangen, 1845). Ver a explicação dessas interpretações em HENRICH, D. **Hegel im Kontext** (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), p. 73-94.

[2] HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, citada como WL; trad. A. V. Miller, **Hegel's Science of Logic**. New York: Humanities Press, 1969, citada como SL.

[3] Algumas das referências mais proeminentes à prioridade da *Lógica* ocorrem nas **Lectures on the Philosophy of World History**, **Introduction: Reason in History**, trad. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 28, 130, 132-139; na **Hegel's Philosophy of Right**, trad. T. M. Knox. Oxford University Press, 1967, p. 4, 14; na **The Phenomenology of Mind**, trad. J. B. Baillie. New York; Harper Torchbooks, 1967, p. 805-808; e as reivindicações feitas pela lógica na própria WL, p. 23-47 (SL, p. 43-64).

matemática do Século XIX sejam reveladas e discutidas em detalhes para que a obra possa ser compreendida. De fato, ainda mais problemas aguardam qualquer um que esteja interessado em interpretar uma seção, uma ideia ou um tópico. Tal tópico pareceria incapaz de receber uma consideração justa por si só, dada a insistência hegeliana em ver qualquer "parte" somente em termos do "todo". Se aceitarmos a tese de Hegel segundo a qual, na lógica como em qualquer outro lugar, "das Wahre ist das Ganze" ["*o verdadeiro é o todo*"], nenhum comentário modesto acerca de uma única questão poderia esperar fazer justiça às suas intenções. As conexões detalhadas com outros "momentos", tanto anteriores quanto subsequentes, no movimento do todo aparentemente precisam ser estabelecidas, exigindo um comentário ao menos tão longo quanto a própria *Lógica*. Ou, caso queiramos fazer justiça estrita ao pensamento de Hegel em algum assunto particular sem uma análise tão extensa, parecemos condenados, a julgar por muitos exemplos, a um rearranjo breve e opaco de seus próprios termos.

Sem dúvida, estes problemas refletem problemas amplos e muito difíceis que estão em jogo em toda interpretação de Hegel e certamente não podem ser resolvidos aqui. Porém, penso que é possível fazer algum progresso na interpretação da "metafísica" de Hegel sobre um ponto particular se prestarmos ao menos alguma atenção, ainda que mínima, à estrutura e à intenção da obra como um todo e se o problema que Hegel está abordando for discutido, ao menos na medida necessária para fazer justiça à sua argumentação, em uma linguagem menos específica do ponto de vista sistemático.

Na verdade, existe um assunto metafísico em particular que, mais do que qualquer outro, necessita dessa atenção isolada – a doutrina da contradição de Hegel. Hegel é muito conhecido, mas frequentemente mal compreendido, por afirmar que a "identidade" de qualquer coisa determinada pode ser compreendida apenas como "contraditória", o que aparentemente significa que alguma forma deve ser encontrada para dizer, de modo inteligível, que qualquer coisa é tanto o que ela "é" quanto o que ela "não é". Em seus momentos mais schellingianos, Hegel formula a sua doutrina insistindo que "identidade" pode ser compreendida apenas como uma "identidade da identidade e da não-identidade". Seu termo técnico mais familiar para essa "negação da negação", essa doutrina lógica segundo a qual se pode tanto pôr quanto negar ao mesmo tempo, é Aufhebung ou "suspensão". No fundo, porém, esse núcleo do empreendimento hegeliano é defensável apenas se Hegel tiver apresentado alguma argumentação em algum lugar para a inteligibilidade lógica da "contradição" envolvida em uma tal suspensão. Para Hegel,

essa contradição emerge na "reflexão" sobre a "essência" e é essa argumentação, em particular, que quero explorar brevemente a seguir.

1. Levanto esse problema não apenas porque as observações de Hegel sobre a explicação "dialética" exigida pela "essência" estão no próprio centro de todo o seu empreendimento, mas também porque essas teses podem ser, e têm sido, facilmente mal interpretadas. Muito embora seja verdade que *toda* "transição" na *Lógica* dependa, em última instância, da notoriamente complicada doutrina hegeliana da "contradição" ou, para dizê-lo de maneira menos extravagante, de sua doutrina da "negação determinada", há uma seção da *Lógica* na qual Hegel discute e defende explicitamente sua interpretação da "contradição" – no contexto da discussão da "essência" que atravessa todo o Livro II. Lá, ele faz algumas afirmações bastante surpreendentes acerca dessa doutrina.

> No entanto, um dos preconceitos fundamentais da lógica praticada até agora e do representar habitual é que a contradição não seria uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade; [...] mas, de fato, a contradição [é] a determinação mais profunda e mais essencial; [...] a contradição é a raiz de todo o movimento e de toda a vitalidade; somente na medida em que algo tem dentro de si mesmo uma contradição, ele se move, tem impulso e atividade.[1]

E, em termos ainda mais vastos, e com consequências que soam ainda mais estranhas:

> Somente quando os múltiplos são levados ao extremo da contradição é que se tornam ativos e vivos uns diante dos outros e, nela, adquirem a negatividade, que é a pulsão imanente do automovimento e da atividade espontânea.[2]

Por fim, Hegel concluiu:

> Emergiu, em geral, a partir da consideração da natureza da contradição, que, por si, ainda não há, por assim dizer, nenhum dano, nenhuma falta ou falha de uma coisa, se nela pode ser mostrada uma contradição. Cada determinação, cada concreto, cada conceito é, antes, essencialmente uma unidade de momentos diferentes e diferenciáveis que, através da diferença determinada, essencial, passam a ser contraditórios.[3]

Falar de uma contradição "em" uma coisa concreta já é suficientemente problemático, mas afirmar, além disso, que essa contradição é a "pulsão imanente do automovimento e da atividade espontânea" exige, para dizer o mínimo, uma explicação considerável. De novo, porém, tal explicação é indispensável caso queiramos que muitas das teses bem conhecidas de Hegel, e frequentemente mais amplamente aceitas, possam ser defendidas. Quando Hegel

[1] WL, 2:58; (SL, p. 439); SL 2010, p. 381; CL vol 2., p. 87-88.
[2] WL, 2:61; (SL, p. 442); SL 2010, p. 384; CL vol 2, p. 90.
[3] WL, 2:61-62; (SL, p. 442); SL 2010, p. 384; CL vol 2, p. 91.

afirma, por exemplo, que o "Absoluto" tanto "é" quanto "não é" suas manifestações ou configurações na história, ele está formulando uma tese que, em última instância, só pode ser defendida por meio dessa explicação "dialética" da relação entre a "essência" e suas manifestações, ou suas "negações", as quais ela, enquanto essência, *não é*. Contudo, e repetindo outra vez, a adesão irrestrita de Hegel à "contradição" parece muito difícil de aceitar. Em uma conhecida crítica a toda essa concepção, Russell escreve, impacientemente, que "isto [a doutrina da contradição de Hegel] é um exemplo de como, por falta de zelo desde o início, vastos e imponentes sistemas filosóficos são construídos sobre confusões estúpidas e triviais que, não fosse o fato quase inacreditável de serem involuntárias, seríamos tentados a caracterizar como joguetes de palavras".[4] A "confusão estúpida e trivial" à qual Russell alude é a suposta confusão grosseira de Hegel entre o "é da predicação" e o "é da identidade", um ponto ao qual retornaremos em breve. Mas convém, em primeiro lugar, traçar algumas observações gerais sobre a explicação hegeliana da essência, que constitui o contexto da discussão sobre a contradição.

2. A discussão explícita da contradição ocorre no segundo livro da *Lógica*, intitulado simplesmente "Essência" (*Wesen*). Essa seção é precedida por uma exposição do "Ser" (*Sein*) e seguida pela "lógica subjetiva", ou o "Conceito" (*Begriff*). Na primeira seção desse livro sobre a essência, a "contradição" emerge como uma "essencialidade ou determinação da reflexão", uma "reflexão" que, segundo o argumento de Hegel, é necessária para distinguir o "essencial" do "não-essencial". Sua afirmação final sobre a contradição nessa seção é que qualquer explicação do que "uma coisa essencialmente é", qualquer tentativa de determinar não o seu mero "ser", mas sua essência em um nível "reflexivo", deve pressupor essa contradição "dialética". No entanto, em que pese uma afirmação como essa parecer bastante estranha, para não dizer impossível, devemos começar observando que Hegel a considera uma consequência de seu exame de algumas concepções bastante tradicionais da essência.

Na verdade, se partirmos de certos aspectos básicos do problema, podemos identificar duas preocupações tradicionais centrais ao longo dos dois primeiros livros da *Lógica*. A primeira decorre da consideração do problema geral da *mudança*, provavelmente o interesse metafísico central de Hegel. Algumas concepções da essência sustentam que existem certas características de uma coisa que não podem mudar sem que essa coisa deixe de ser o que é, e que existem outras, múltiplas mudanças que não afetam tal identidade (embora, evidentemente, uma

[4] RUSSELL, B. Logic as the Essence of Philosophy. In: COPI, I. M.; GOULD, J. A. (Orgs.). **Readings on Logic**. New York: Macmillan, 1972, p. 78.

mudança substancial desse tipo possa ocorrer, e a coisa possa literalmente "tornar-se" outra coisa). Como veremos, Hegel aceita inicialmente essa exigência mínima de um "substrato" para a essência e, de fato, apresenta seu próprio argumento em favor dela na transição do Livro I para o Livro II. Não há dúvidas de que ele desenvolve sua própria concepção daquilo que, em uma coisa, faz com que ela seja o que é ao longo de suas alterações, mas o primeiro ponto a ser observado aqui é que sua doutrina surge diretamente de um interesse por um aspecto tradicional do problema – a distinção "essência-acidente". Isso fica claro em sua primeira definição de essência (*Wesen*) no Livro II, quando afirma que "a essência é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente".[5] Aqui, ele se vale diretamente da expressão aristotélica para a essência, *to ti ēn einai*, o "aquilo que era ser" de uma coisa, e chega mesmo a elogiar a língua alemã por preservar corretamente esse aspecto temporal ao utilizar uma forma do particípio passado do verbo "ser" (*gewesen*) para designar a essência. A essência deve ser explicada como estando, de algum modo, fora do fluxo de propriedades acidentais adquiridas ou perdidas *no tempo*. Ela é "passado atemporal", ou aquilo que uma coisa que muda *é*.

O segundo aspecto do problema tradicional da essência surge do primeiro. Além da suposta necessidade de que as essências expliquem a estabilidade através da mudança, um aspecto relacionado ao mesmo problema, a relação entre "essência e aparência", também deve ser explicada. Contudo, nesse ponto, o problema fica difícil de formular com precisão, pois o vocabulário filosófico dos últimos dois mil anos emprega uma variedade de termos, frequentemente em diferentes sentidos, para expressar essa questão. Substância, atributo, essência, aparência, ilusão e outros termos da mesma estirpe não são empregados de maneira mais uniforme em Hegel do que na tradição com a qual ele dialoga. Mas, de forma geral, existe uma continuidade de interesse na busca moderna pela "substância", por aquilo que existe independentemente ou por si mesmo. (Até mesmo em Aristóteles, uma substância não é predicada de um sujeito, nem existe em um sujeito; ela é aquilo que o sujeito é, de modo que este possa ter propriedades). Essa investigação acerca da substância busca aquilo que "realmente" é, ou que é "acima de tudo". Para empregar a terminologia de Aristóteles, dizer a "quididade" de uma substância é dizer sua essência, aquilo que é verdadeiro da substância *per se*. E, tanto na modernidade quanto em Aristóteles, essa investigação busca o ser real, independente e determinado, em oposição ao ser meramente acidental, derivado ou, especialmente, "aparente". É essa última designação que

[5] WL 2, 2:3; (SL, p. 389); SL 2010, p. 337; CL vol. 2, p. 31.

desencadeia a busca moderna pela substância. A partir de Descartes, a pergunta "O que é essencial na mudança fenomênica?" passou a ter o significado de "O que é verdadeiro acerca do mundo das aparências, independentemente do modo como esse mundo porventura aparece para mim?". Em outras palavras, o problema da contingência, ou da "não-essencialidade", tornou-se um problema *subjetivo*. O *je ne sais quoi* ["um não-sei-quê"] de Locke, a investigação de Leibniz acerca do caráter bem fundamentado do mundo meramente fenomênico, a recusa de Hume em admitir qualquer substância e a *Ding an sich* ["coisa-em-si"] de Kant – para Hegel, tudo isso indica o aspecto especificamente moderno do problema da essência.

Dessa forma, como em muitas outras questões semelhantes, Hegel considera que está resolvendo, na *Lógica*, tanto a versão "antiga" quanto a "moderna" do problema da essência. Ele pretende tanto explicar a estabilidade e a determinação identificáveis ao longo do tempo quanto mostrar que a questão epistemológica moderna da "realidade" pode ser resolvida sem nos comprometer com apelos dogmáticos ao poder da razão pura por si só (como no racionalismo), a uma essência incognoscível (Locke), ou a fenômenos infundados (Hume) ou meramente fundamentados subjetivamente (Kant). Sua principal tese em tudo isso, tendo distinguido o ser essencial do ser meramente ilusório (*Schein*), como no ceticismo, consiste em demonstrar que "o ser ilusório (aparência, *shine*) *é o pôr próprio da essência*"[6], e ele denomina esse "aparecer (esse ser ilusório) da essência dentro dela mesma", que ainda precisa ser explicado, "*reflexão*".[7] Então, para que a discussão de Hegel acerca da essência constitua uma contribuição valiosa, o que ele precisa mostrar é que não existe essência de uma coisa enquanto "forma" imutável, estável e eterna, *e que* tampouco existe essência "por trás" ou para além dos fenômenos, *mas que* essa tese não significa que estejamos, por isso, comprometidos com o fluxo heraclitiano ou com o *Schein* infundado do ceticismo e do fenomenalismo. Essa "contradição" – o fato de que, embora exista uma diferença entre a essência e o não-essencial, ou as meras aparências, existe também uma "identidade" entre eles – é aquilo que mais exige explicação na própria concepção hegeliana da contradição.

E é muito importante ter em mente que é esse problema da "essência" que torna necessária uma explicação da "contradição". Hegel não está a dizer que tudo o que afirmamos é contraditório e, portanto, em um sentido direto do termo, desprovido de sentido. Como veremos, é apenas no contexto metafísico que envolve qualquer tentativa de dizer precisamente *o*

[6] WL, 2:9 (SL, p. 393); SL 2010, p. 340; CL vol. 2, p. 35.
[7] WL, 2:7 (SL, p. 394); SL 2010, p. 341; CL vol. 2, p. 37.

que alguma coisa *é* que esse problema surge. Convém sempre recordar aqui que todo o empreendimento metafísico de Hegel na *Lógica* começa com uma insistência inequivocamente aristotélica na determinação como marca definidora de qualquer ser. Tal como em Aristóteles, sua tentativa ao longo de toda a obra é especificar aquelas categorias indispensavelmente envolvidas na definição de "qualquer coisa que seja", e é a tentativa de fornecer essa *Kategorienlehre* ["doutrina das categorias"] que conduzirá à contradição.

Porém, como já enfatizei, Hegel concorda com a tentativa moderna (pós-cartesiana) de conhecer essa essência independentemente dos aparecimentos "subjetivos" e, portanto, exige que essa essência seja "refletida" como aquilo que "realmente" é. Mas são esses interesses "metafísicos" gêmeos pela essência que preparam o terreno para a doutrina da contradição e todas as afirmações feitas a seu respeito.

Nos aproximaremos do passo final na preparação desse cenário, se observarmos como Hegel considera que surge seu próprio problema da essência. Isso ocorre em uma passagem interessante intitulada "O devir da essência".[8] Mesmo sem examinar essa seção em detalhe, suas consequências são claras. Hegel concorda com a tese inicialmente formulada pela ciência e pela filosofia modernas de que as aparências, o dado, não podem ser explicados em seus próprios termos. Uma explicação pela "razão pura" de *por que* os fenômenos estão relacionados ou podem ser relacionados de determinadas maneiras fundamentais é tão importante quanto estabelecer precisamente e de maneira previsível *o que são* tais relações. No entanto, se tentarmos retornar a uma explicação baseada naquilo que Russell chamou de "relações internas" e afirmarmos que Y acontece a X porque é da "natureza" de X que Y lhe aconteça, o problema se torna claro. Nessa seção, Hegel chama isso de "indiferença" do substrato em relação às suas determinações. Essa acusação de indiferença é simplesmente a maneira pela qual Hegel afirma que uma explicação interna como essa não é, na verdade, explicação alguma; ela apenas repete que Y aconteceu a X, sem explicar *por quê*. Porém, ele não quer abandonar todas essas tentativas de mostrar uma relação entre substrato e aparências em razão dessa aparente indiferença e

[8] WL, 1:387-398 (SL, p. 375-385); SL 2010, p. 326-335; CL vol. 1, p. 403-414. Para uma discussão acerca dessa seção e o seu papel em tornar necessária o que ele chama de categorias "bidimensionais", ver TAYLOR, C. **Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 256-257 [ed. bras.: TAYLOR, C. **Hegel**. São Paulo: É realizações. Trad. Nélio Schneider, p. 286-287]. As observações de Taylor sobre o Livro 2 são bastante claras e valiosas, mas ele passa muito rápido pela seção na qual estamos interessados aqui (ver, p. 260-262). Uma análise muito mais detalhada do problema geral em jogo na transição de uma *Seinslogik* para uma *Wesenslogik* pode ser encontrada em HENRICH. Hegels Logik der Reflexion. In: **Hegel im Kontext**, p. 95-156, Henrich argumenta que muito do que está em jogo nessa transição envolve uma variação de significado (uma *Bedeutungsverschiebung*) no conceito de "imediaticidade", a qual varia de uma *Unmittelbarkeit* ("nur mit sich") independente e não-relacional para uma essência determinada, mas auto-mediada ou internamente determinada.

optar por relações exclusivamente externas, ou mesmo por nenhuma metafísica no sentido clássico do termo. Ao contrário, ele argumenta que é necessário prosseguir na busca pelos termos corretos para a relação entre fundamento objetivo e aparência subjetiva. Como ele afirma,

> Essa unidade [a unidade de um momento fenomênico; por exemplo, todas essas determinações acontecem a esta *única* coisa, ou esta coisa, especificamente, é a causa daquela], assim posta como a totalidade do determinar, como ela mesma está determinada nisso enquanto indiferença, é a contradição omnilateral; ela precisa, com isso, ser assim *posta* enquanto essa contradição que suspende a si mesma, de modo a estar determinada para a autossubsistência que é para si, a qual não tem mais por resultado e por verdade a unidade absoluta apenas indiferente, mas a unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma, que é essência.[9]

Em suma, o que Hegel afirma ter demonstrado, antes da discussão explícita acerca da essência no Livro II, é precisamente por que a distinção moderna entre essência e aparência é necessária. Uma vez realizado o giro subjetivo ou reflexivo, e uma vez que as aparências sejam corretamente consideradas sempre como aparências para um observador, ou como "subjetivamente mediadas", é necessário explicar o fundamento, o substrato ou a fonte dessa mediação. Para dizer de outro modo, a incapacidade da tradição aristotélica e pós-aristotélica de considerar o papel do sujeito na determinação da diferença entre propriedades essenciais e acidentais deixou essa tradição inteiramente vulnerável ao ataque cético da "nova via das ideias". A distinção entre essência e acidente parecia, assim, arbitrária ou "subjetiva" e, assim, a questão da essência tornou-se explicitamente epistemológica ou reflexiva; a saber, o que poderia ser estabelecido com certeza acerca do mundo, por trás ou para além das aparências subjetivas, ou como independente delas. Contudo, a essa altura, tal determinação reflexiva, ou de segunda ordem, da essência não consegue demonstrar nenhuma conexão determinada entre essa essência e o mundo da experiência em nossa volta. Essa relação permanece indiferente (de maneira mais dramática, segundo Hegel, em Spinoza, para quem a relação entre a substância e suas determinações, ou modos, *é* deixada indiferente ou inexplicável).[10] O mesmo ponto é evidente nas

[9] SL 2010, p. 330; CL vol. 1, p. 407-408. Conseguimos ver agora que as concepções de Shaftesbury acerca do senso moral sustentam minha análise de (2) na Seção II. As afecções geradas pelo senso moral são repetidamente chamadas de naturais, como observei acima, embora seus objetos intencionais sejam, por vezes, ações que operam em detrimento do gênero ou da espécie.

[10] Ver as suas notas sobre Spinoza: "a indiferença absoluta pode parecer ser a determinação fundamental da substância spinozista" (WL, 1:396 [SL, p. 382]; SL 2010, p. 333; CL vol. 1, p. 411). "Em Spinoza, a diferença, os atributos, pensar e extensão, então também os modos, os afetos e todas as demais determinações vêm de modo totalmente empírico; é o entendimento ele mesmo de um modo, no qual cai esse diferenciar". Ou, "a substância não está determinada com o que diferencia a si mesmo, não como sujeito" (WL, 1:396 [SL, p. 383]); SL 2010, p. 333; CL vol. 1, p. 411).

tentativas de Descartes de estabelecer alguma transição entre a *ordo cognoscendi* e a *ordo essendi*. Do fato de que eu conheço a mim mesmo clara e distintamente como uma *res cogitans*, não se segue que eu deva *ser* uma mente distinta de um corpo, assim como do fato de que eu conheço o mundo clara e distintamente como meramente "extenso" não se segue que ele *seja* apenas *res extensa*. Mas com uma indiferença como essa, o ceticismo acerca dessa fonte reina soberano, e ficamos reduzidos ao mero "*Schein*", ou ser ilusório, infundado, sem fundamento objetivo.

Tudo o que nos resta são alternativas inaceitáveis. Supostamente, chegamos a reconhecer a indispensabilidade de investigar um substrato para as aparências cambiantes e a necessidade de especificar a essência desse substrato, porém, ainda assim conseguimos explicar como a mente poderia conhecer tal substrato ou tais determinações distintivas independentemente do modo como o mundo contingentemente e, portanto, de maneira não-essencial, porventura aparece. Parece que só somos capazes de manter essa linha de investigação nos tornando aquilo que Kant chamaria de "dogmatistas". Por outro lado, quando confrontamos diretamente esse problema e voltamos nossa atenção *primariamente* para aquilo que a mente pode conhecer, descobrimos que ela só pode conhecer suas próprias ideias, ou que qualquer acesso a um fundamento "exterior" parece estar vedado. Insistir no caminho dessa dúvida significa se tornar um cético.[11] Para evitar ambas as alternativas, Hegel precisa mostrar que faz sentido investigar a "essência" das aparências, mas que a relação entre tal fonte e seus resultados não é incognoscível, indiferente ou meramente externa. Em suas próprias palavras, "o determinar e tornar-se determinado não é um passar, nem alteração externa, nem um emergir das determinações nela, mas seu próprio relacionar-se consigo, que é a negatividade de si mesma, de seu ser em si".[12]

3. Qualquer explicação completa desse "relacionar-se consigo, que é a negação de si mesmo" deve levar em conta os filósofos que, para Hegel, foram os mais importantes filósofos da "reflexão", especialmente Kant e Fichte. Mas na ausência de uma análise mais ampla desse tipo, o esboço geral acima do interesse de Hegel no problema da essência deve ter fornecido um contexto suficientemente detalhado no qual já podemos discutir a sua "solução" ao problema da essência. Já tendo, a essa altura da *Lógica*, passado determinadamente pelas tentativas antigas, do início da modernidade e transcendentais, Hegel considera agora que a solução está ao

[11] Claro que essa caracterização dificilmente corresponde de forma justa a visão de Hegel sobre o ceticismo. Uma explicação mais justa teria que lidar com toda seção sobre *Schein* (WL, 2:8-23 [SL, p. 394-408]; SL 2010, p. 341-353; CL vol. 2, p. 37-52).
[12] WL, 1:397-398 (SL, p. 384); SL 2010, p. 334; CL vol. 1, p. 412-413.

alcance da mão, bem diante de nossos olhos, bastando apenas que a enxerguemos. À primeira vista, tudo indica que essa solução é simples ou, até mesmo, simplória. Ele argumenta que a "essência" do ser ilusório, quando propriamente compreendida, consiste nos momentos do próprio *Schein*, que não há essência por trás dos fenômenos, mas que a essência é a "rememoração" (*Erinnerung*) do próprio processo de mudança fenomênica (onde "fenomênico" possui o sentido kantiano, isto é, de aparências subjetivamente condicionadas).[13] No fundo, Hegel está aqui, à sua maneira, concordando com Kant que a objetividade dos fenômenos pode ser estabelecida (isto é, basicamente, que a distinção entre o real e o ilusório pode ser estabelecida transcendentalmente) *sem* um apelo dogmático a um *jenseits* ["para além de"] imperceptível ou a uma *Ding an sich* ["coisa em si"]; ora, sua pretensão é a de recusar o resíduo cético de Kant – a postulação da existência de uma entidade não-necessária como essa. Mais diretamente, Hegel está exigindo que o ceticismo empírico leve suas próprias conclusões a sério.[14] É *verdade* que a noção de uma substância independente, *an sich* ["em si"], é impensável, incognoscível, até mesmo inconsistente e, por fim, desnecessária, já que a estrutura básica e a coerência da experiência objetiva podem ser estabelecidas sem assumir tal compromisso. (Esta é precisamente a descoberta de Kant na Dedução Transcendental). Sendo assim, a adesão contínua a essa noção ocorre apenas por conta da "reverência" irrazoável de Kant por uma concepção de objeto desnecessária e fora de moda.

Sem dúvidas, Hegel percebe que tal afirmação acerca da "identidade e diferença" entre essência e aparência o compromete com uma "lógica" inusual. Em seus próprios termos, ele reivindica que aquilo que a reflexão determinante estabelecerá, ou aquilo a que se chega como o "quadro de referência" básico ou estrutura da experiência (tal como na *Kategorienlehre* ["doutrina das categorias"] de Kant), "constitui a aparência determinada, como ela é na essência, a aparência essencial. Por essa razão, a reflexão determinante é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é o fator que domina".[15] Essa última frase obscura (a partir de "a igualdade da essência" em diante) constitui o início de uma tese mais ampla segundo a qual a experiência foi fundamentada de maneira

[13] Dado os termos que Henrich usa, tal como notado anteriormente (n. 11), o seu argumento estabelece a identidade dos dois conceitos de "imediaticidade" usados no Livro 1 e 2, p. 140-143. Para uma análise detalhada deste caso, ver a seção de Henrich sobre "Pôr e pressupor", p. 143-158. Também de bastante ajuda são as observações introdutórias feitas por ROHS, P. Form und Grund. **Hegel-Studien**, Beiheft 6. Bonn: Bouvier Verlag, 1969, p. 11-76.
[14] Este ponto foi bem elaborado em ROSEN, S. **G. W. F. Hegel:** An Introduction to the Science of Wisdom. New Haven: Yale University Press, 1974, p. 109.
[15] WL, 2:22 (SL, p. 407); SL 2010, p. 352; CL vol. 2, p. 51.

determinada (por meio de uma análise categorial detalhada, tal como na *Lógica*), mas não "de forma indiferente". Ou, como se verá na seção seguinte da *Lógica*, há uma "identidade-na-diferença" entre aparência e essência, entre aquilo que Hegel chama de "ser posto" ou "negação" (as aparências, chamadas de negação porque nenhum dos momentos dessa mudança fenomênica é aquilo que o todo é) e sua "essência". Ele possui uma maneira inusual e espacial de colocar o ponto em discussão: "Ela é ser posto, negação que, porém, dobra dentro de si a relação com outro, e negação que é igual a si mesma, que é unidade de si mesma e de seu outro e somente através disso é *essencialidade*".[16]

Para entender a tese da essencialidade interna e autorrelacionada do *Schein* ["aparência"], precisamos considerar a questão mais ampla que está em jogo para Hegel aqui e, como prometido anteriormente, no restante de seu sistema. Uma explicação reflexiva dos "fenômenos" não pode, como vimos, simplesmente descrever aquilo que aparece ou repetir os momentos sucessivos daquilo que Hegel chama de *Schein*. Muito embora uma metodologia descritiva desse tipo (ou "fenomenologia", no sentido contemporâneo) seja por vezes atribuída a Hegel em sua *Fenomenologia do espírito,* ela é claramente excluída como algo adequado precisamente por conta de todo argumento em defesa da "essência" (bem como pela presença do "wir" ["nós"] interpretante naquele livro). Por outro lado, porém, a análise e a *interpretação* detalhada de Hegel não podem simplesmente *assumir* um ponto de vista a partir do qual a "essência" daquela progressão seja dogmaticamente manifesta. Então, para repetir, essa tese acerca da relação lógica entre essência e aparência deve ser considerada a tentativa mais abrangente de responder à tão discutida questão interpretativa sobre a *Fenomenologia*.

E também na filosofia da história de Hegel, a tese de que existe "razão" na história não significa que exista uma Providência externa dirigindo a ação histórica, mas que o próprio processo dos acontecimentos históricos é racional ou, melhor dizendo, é a sua própria racionalidade. Da mesma maneira, a tese hegeliana de que, na filosofia política, "o efetivo é o racional" não constituiria uma adesão reacionária ou acrítica "ao que acontece", uma vez que existe uma essência racional da efetividade discernível naquilo que é presente; mas tampouco a reflexão sobre essa essência constituiria uma moralização vazia acerca de algum "dever" ocioso, já que essa essência só é determinada *na* efetividade política.

É claro que tudo isso levanta inúmeras questões, para muitas das quais Hegel dificilmente dispunha de respostas adequadas. Em especial, levanta o problema de saber, em qualquer

[16] WL, 2:23 (SL, p. 408); SL 2, p. 353; CL vol.2 , p. 52.

nível de detalhe, como uma descrição correta de determinado conjunto de acontecimentos pode ser defendida como *correta*, se não empiricamente, racionalmente ou transcendentalmente. No entanto, para o momento, o problema mais imediato é saber se a própria forma dessa tese faz algum sentido. Ficaríamos até tentados a dizer que uma afirmação segundo a qual a "essência" é e não é idêntica às suas aparências constitui simplesmente uma contradição. Como seria de esperar, Hegel não apenas aceita tal caracterização, mas a acolhe até o fim.

4. Em última instância, sua defesa completa dessa tese é apresentada ao longo do restante da *Lógica*; de fato, a análise da negação e da contradição é o tema principal de toda a obra. Mas podemos fazer algum progresso analisando a noção examinando essas afirmações iniciais.

Pois chegamos agora a uma posição na qual nossa tentativa geral de dizer "o que qualquer coisa é" parece a Hegel inteiramente "contraditória", embora em um sentido muito especial. Nós já sabemos que (a) qualquer tentativa de especificar o fundamento das aparências independentemente de uma consideração efetiva do próprio mundo fenomênico é impossível (acabamos por incorrer no problema da "indiferença" do racionalismo); e que (b) a tentativa do ceticismo de eliminar qualquer "fundamento" deixa, de maneira inconsistente, sem explicação precisamente aquilo que precisa pressupor – a determinação do dado. Isso quer dizer que qualquer tentativa de explicar tal fundamento ou essência deve fazer uso determinado "daquilo que aparece" em diferentes contextos, mesmo admitindo que qualquer uma dessas aparências *não é* a essência. Na infame linguagem de Hegel, isso significa que qualquer coisa "é aquilo que é" e "é aquilo que não é", ou que "tudo é inerentemente contraditório".

Essa tese constitui uma das coisas mais importantes ditas na *Lógica*, ainda que também seja uma das mais obscuras. Para analisar isso com mais clareza, teremos que nos afastar por um momento dos detalhes dessa seção da *Lógica* e examinar a tese "lógica" fundamental que Hegel está formulando aqui acerca de todo discurso sobre a "essência". Feito isso, poderemos retornar à forma geral de seu argumento. No fundo, o jeito mais simples de lidar com essa tese sobre a "contradição" consiste em examinar sua relevância para algumas questões da lógica convencional de sujeito-predicado.[17]

Lido de maneira direta, Hegel parece estar afirmando que qualquer tentativa de dizer o que uma coisa é – utilizando, para o exemplo seguinte de seu princípio, algum universal na

[17] Uma discussão mais completa dos assuntos que aqui estão envolvidos encontra-se em AQUILA, R. E. Predication and Hegel's Metaphysics. **Kant-Studien**, v. 64, 1973, p. 231-245.

posição de predicado de um juízo sujeito-predicado – envolve uma lógica dialética, até mesmo contraditória. De novo, *prima facie*, isso deve significar que dizer

(i) *s* é P

também deve significar

(ii) *s* não é P,

gerando, então, uma "contradição.

O item (ii) parece ser verdadeiro porque *P* é um universal e, neste exemplo, *s* é um particular. *S* como *s* "não é" completamente *P*, de tal forma que *P* pode ser atribuído a outros particulares que não *s*. Assim,

(i') Sócrates é homem

e

(ii') Sócrates não é homem,

já que Platão, Alcibíades e outros também são homens, mas não são Sócrates. Na linguagem usada anteriormente, qualquer tentativa de especificar a essência de uma coisa faz uso de determinações que "não são" o que aquele particular *é* de tal maneira que podemos, com isso, dizer algo informativo sobre Sócrates. Não fosse esse o caso, enunciados "essenciais" seriam tautológicos e "vazios", restando para nós a possibilidade de afirmar apenas uma versão de algo como

(iii) Sócrates é Sócrates.

A essa altura, porém, a análise de Hegel não parece apenas confusa, mas errada de um jeito embaraçoso. Será que ele não confundiu obviamente aqui, como Russell denunciou, o "é" da predicação com o "é" da identidade, uma distinção de que ele deveria estar bem ciente se tivesse lido Platão, especialmente *O Sofista*, de forma cuidadosa tal como às vezes se diz? Por que o resultado da análise de Hegel não deveria somente ser mostrar que algum (*s*) singular não é idêntico a alguma propriedade universal (*P*), ainda que essa propriedade possa ser verdadeiramente predicada de cada singular [tal como em (i)]? Não há "contradição" alguma, desde que fique claro que estamos expressando *somente* essa recusa de identidade em (ii) e não estamos, como parecemos fazer quando (i) e (ii) são deixados sem análise, simultaneamente predicando *P* de *s* e, então, recusando essa predicação. Não existiria, assim, contradição em admitir (ii) contanto que percebêssemos que o "é" negado não deve ser interpretado da mesma forma que em

(iv) Sócrates não é bonito

ou

(v) Sócrates não é alto.

Contudo, o problema com críticas como essas é que, longe de ter ignorado essa questão, Hegel a considera como o cerne daquilo que pretende defender. Seu ponto central é que o "é" em questão em uma determinação *essencial* precisa sempre já ser o "é" da identidade e, nesse sentido, a contradição surge realmente da maneira tal como foi descrita. Ou seja, ao investigar alguma essência, Hegel insiste que nunca podemos nos satisfazer com a simples predicação de um universal acerca de um particular (ou, aliás, acerca de outro universal, como no caso das essências genéricas). Como ele argumentou ao longo de toda a discussão, não estamos interessados nas propriedades que *s* porventura possui, mas precisamente naquilo que *s é* de modo que *s* possa ter propriedades. Nesse sentido, o termo na posição de predicado não dirá o que *s* (*e nenhuma outra coisa*) essencialmente é, *a não ser que* expresse alguma identidade entre sujeito e predicado. No entanto, e para repetir uma vez mais, se expressasse essa identidade de maneira meramente tautológica, ou não dialeticamente, ou sem "diferença" e apenas com "identidade", acabaríamos com alguma versão não-informativa de (iii).

Precisamos aqui ser um pouco mais claros sobre por que Hegel não permite que juízos essenciais sejam predicativos. A razão central para essa sua recusa é que se os paradigmas predicativos ou "Fa" forem usados para todas as descrições, mesmo as essenciais, nos comprometeremos com uma posição metafísica que é (a) insustentável e (b) já superada na *Lógica*. Essa posição necessita de que, se toda "determinação" ocorre apenas por predicação, o particular em questão nesse exemplo estendido permaneça como um particular "desprovido de determinações", em si mesmo sem essência, inefável ou inarticulável e, caso seja conhecido de qualquer forma, seja apenas por uma misteriosa "familiaridade". Dizer quais propriedades *s* possui, mas nunca o que *s* é, é precisamente a relação de "indiferença" que Hegel criticou no capítulo sobre a *Medida*. A essa altura, na *Lógica*, Hegel toma isso como se tivesse mostrado por que nós devemos fazer um uso determinado de todas essas determinações, aparências e propriedades que *s* não é (não é idêntico à) apenas em vista de dizer *o que s é* (definir a sua identidade). Tal como ele conclui no capítulo sobre a contradição: "as coisas finitas em sua multiplicidade indiferente são, portanto, em geral, isto: ser contraditórias em si mesmas, quebradas dentro de si e regressar para seu fundamento".[18]

[18] WL, 2:62 (SL, p. 443); SL 2010, p. 385; CL vol. 2, p. 91.

O exemplo mais claro dessa "quebra" interna é, como já era para os gregos, o desenvolvimento natural ou a mudança. Desse modo, uma planta "não é" a sua semente, sua flor ou seu fruto, mas também não é "alguma outra coisa" que o devir desses momentos.[19] Não obstante, nesse estágio kantiano do argumento, o ponto de Hegel é também muito mais geral. Expressa em sentido geral, a sua tese é a de que "o quadro de referência" dentro do qual a experiência é apreendida e classificada *vem ele próprio a ser* na história das tentativas dessa apreensão e classificação.[20] Não se trata nem de um postulado *a priori*, nem de algo inteiramente dispensável como no empirismo estrito, nem apenas assumido na prática ou, de alguma maneira inexplicável, "mais central" para nossas crenças. Como fundamento de toda a experiência, ele se desenvolve a partir de sua própria "contradição", uma contradição que não é completamente resolvida até que o todo, ou o Absoluto, seja expresso.

Ora, é claro que a explicação completa de Hegel acerca da "negação" e da "dialética" envolve muito mais do que isso. Ele está especialmente preocupado, em outras passagens, em explicar como essas contradições surgem, como qualquer "posição" aquém do "saber absoluto" não consegue preservar satisfatoriamente essa "identidade e diferença". Mas, nessa seção da *Lógica*, Hegel considera ter estabelecido a forma necessária dessa resolução – a "contradição" – e ter feito isso sem quaisquer "confusões estúpidas e triviais".

5. O que tudo isso significa para o empreendimento geral de Hegel deve agora também estar um pouco mais claro. Tendo detalhado aquilo que considera ser o fundamento ou a essência adequada, pós-kantiana ou transcendental, Hegel procurou agora mostrar como esse fundamento é *conhecido*: que ele não é meramente posto, descoberto de forma milagrosa mediante a inspeção de uma tábua de juízos. Um quadro de referência desse tipo vem ele próprio à autoconsciência no fenômeno da história do conhecimento e pode ser descoberto, como ele já demonstrou, por uma "fenomenologia" de um progresso feito pelo "espírito".[21] O que ele assume ter feito até aqui na *Lógica* é ter defendido a forma dialética, exclusiva, em que ele examina um

[19] MARCUSE, H. **Hegels Ontologie**. Frankfurt/M.: Klostermann, 1968, p. 78.
[20] Para algumas breves indicações da relevância dessa tese para as teorias modernas do "Bedeutungswandel" (especialmente Kuhn e Feyerabend), ver HENRICH. Hegels Logik der Reflexion, p. 138.
[21] É claro que não intenciono, com essas breves formulações, indicar uma resolução completa da dificuldade de interpretar a relação entre a *Fenomenologia* de Hegel e a sua *Lógica*. Em sua forma mais séria, essa questão envolve a relação adequada entre a consciência comum, ou pré-científica, e a consciência reflexiva, ou filosófica, e está muito além do escopo deste ensaio. Só posso indicar aqui discussões recentes e excelentes sobre o assunto: FULDA, H. F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. Frankfurt/M.: Klostermann, 1975; PÖGGELER, O. **Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes**. Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1973, e o capítulo 6 de ROSEN, **G. W. F. Hegel**, p. 123-150.

tal progresso, especialmente seu próprio quadro de referência interpretativo dentro de sua busca pela "essência" de um tal devir. Portanto, se a interpretação iniciada acima estiver correta, constitui um grave equívoco interpretativo acusar Hegel de algum construtivismo *a priori* extremo em sua interpretação da filosofia e da história, como se o enredo de tal história tivesse brotado inteiramente formado de sua cabeça. Tampouco seria correto afirmar que os próprios argumentos da *Lógica* ocorrem apenas em virtude de algum esquema previamente estabelecido e arbitrário. A tese hegeliana acerca da essência deve deixar claro que a avaliação de qualquer um de seus argumentos precisa ocorrer *tanto in concreto quanto* à luz de *todo* o conjunto da argumentação em favor do desenvolvimento do *Espírito* teórico e prático.

Não pretendo que esta seja uma defesa completamente adequada de Hegel e certamente não está nem perto de toda a história hegeliana. O ponto da *Lógica* a que a doutrina da "contradição" chegou – por mais que seja um grande avanço em relação às posições anteriores e uma virada central, talvez até mesmo decisiva, para a própria posição de Hegel – ainda é radicalmente instável e exige ainda mais do que quatrocentas páginas para analisar antes que toda história seja contada. O problema mais difícil entre aqueles que permanecem, caso essa linha da análise histórica e metafísica possa ser continuada, é como essa "identidade e diferença da essência e aparência" consegue ser determinadamente usada na análise de alguns contextos históricos e filosóficos (ou, como diz Henrich, se essa reivindicação de uma "negação" da negação transcendental do ceticismo de Kant tem algum "conteúdo", se ela equivale a algo mais do que a reivindicação *de que deve haver* uma explicação adicional).[22] Não consigo entrar nesses assuntos aqui. No entanto, espero que acima tenha sido dito o suficiente para indicar o tipo de relevância que a *Lógica* de Hegel tem para o resto de sua obra, para resumir a sua interpretação do problema da contradição e para esboçar e brevemente defender a sua própria posição inicial sobre esse assunto. Para mim, a consequência mais importante dessa posição parece ser que, caso bem-sucedida, ela permite a Hegel afirmar corretamente que ele integrou completamente os temas dominantes da história da filosofia em uma única posição e que, então, ele fez jus à sua reivindicação em ser o primeiro e último "filósofo da história da filosofia", fechando seu argumento, literalmente, com nenhuma outra posição que não a sua rememoração da história. Ele teria assim demonstrado uma justificativa para a afirmação de que

> É um dos reconhecimentos mais importantes compreender e ter presente essa natureza das determinações da reflexão consideradas, a saber, que sua verdade

[22] Ver HENRICH. Hegels Logik der Reflexion, p. 135, 151ss.

> consiste apenas em sua relação recíproca [...]; sem esse reconhecimento não se pode propriamente dar passo algum na filosofia.[23]

BIBLIOGRAFIA

AQUILA, Richard E. Predication and Hegel's Metaphysics. **Kant-Studien**, v. 64, 1973, p. 231-245.

FISCHER, Karl Philipp. **Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie**. Erlangen: C. Heyder, 1845.

FULDA, Hans Friedrich. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2ª ed. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. Philosophische Abhandlungen 27, 1975.

HARTMANN, Eduard von. **Über die dialektische Methode:** historisch-kritische Untersuchungen. Berlin: Duncker, 1868.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel's Philosophy of Right**. Traduzido por T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Phenomenology of Mind**. Traduzido por J. B. Baillie. New York: Harper & Row, 1967b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel's Science of Logic**. Traduzido por Arnold V. Miller. New York: Humanities Press, 1969. [SL]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik**. Hamburg: Felix Meiner, 1971. [WL]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on the Philosophy of World History**: Introduction: Reason in History. Traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Science of Logic**. Traduzido e organizado por George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. [SL 2010]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica:** 1. A doutrina do ser. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenação de Agemir Bavaresco. Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2016. [CL 1]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica:** 2. A doutrina da essência. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Coordenação de Agemir Bavaresco. Colaboração de Marloren L. Miranda e Michela Bordignon. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017. [CL 2]

HENRICH, Dieter. **Hegel im Kontext**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971. (Edition Suhrkamp 510).

MARCUSE, Herbert. **Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit**. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1968.

[23] WL, 2:56 (SL, p. 438); SL 2010, p. 380; CL vol 2, p. 86.

PÖGGELER, Otto. **Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes**. Freiburg; München: Karl Alber, 1973.

ROHS, Peter. **Form und Grund:** Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik. Bonn: Bouvier. Hegel-Studien, Beiheft 6, 1969.

ROSEN, Stanley. **G. W. F. Hegel:** An Introduction to the Science of Wisdom. New Haven: Yale University Press, 1974.

RUSSELL, Bertrand. "Logic as the Essence of Philosophy." In: **Readings on Logic**, organizado por Irving M. Copi e James A. Gould. New York: Macmillan, 1972, p. 75-88.

TAYLOR, Charles. **Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

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

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Logische Untersuchungen**. 2 vols. Berlin: G. Bethge, 1840.

ULRICI, Hermann. **Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie:** ein Beitrag zur Kritik derselben. Halle: J. F. Lippert, 1841.

WERDER, Karl. **Logik:** als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin: Veit und Comp, 1841.

RECEBIDO EM 17/10/2026
ACEITO EM 23/10/2026