



O IDEALISMO OBJETIVO DE VITTORIO HÖSLE

Michele Borges Heldt

Doutoranda do curso de Filosofia da Unisinos. Bolsista CAPES/PROSUP.
Orientador: Prof. Dr. Inácio Hefle
heldt.michele@hotmail.com

Resumo: A ideia central do presente artigo é fazer uma análise do capítulo três do livro de Vittorio Hösle *O sistema de Hegel, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, em face direta com a dialética hegeliana, comparando trechos das principais obras de Hegel com a interpretação feita por Hösle. Com isso, o presente estudo busca entender até que ponto as críticas propostas pelo autor são de fato relevantes. Para melhor empreender tal análise, o estudo foi subdividido em quatro áreas, quais sejam: a relação entre a lógica e a filosofia da realidade; as categorias lógicas; o espírito como um todo; e a questão do acaso e da necessidade dentro da filosofia hegeliana.

Palavras-Chave: Lógica. Categorias. Espírito. Necessidade. Acaso.

VITTORIO HÖSLE'S OBJECTIVE IDEALISM

Abstract: *The central idea of this article is to make an analysis of chapter three of Vittorio Hösle's book, *Hegel's System, the Idealism of Subjectivity and the Problem of Intersubjectivity*, in direct analogy with the Hegelian dialectic, comparing excerpts from major works by Hegel with the interpretation made by Hösle. Thereby, this study seeks to understand to what extent the criticisms proposed by the author are really relevant. To better effect this analysis, the study was divided in four areas: the relation between logic and the philosophy of reality; the logical categories; the spirit as a whole; and the question of chance and necessity in Hegelian philosophy.*

Keywords: *Logic. Categories. Spirit. Necessity. Chance.*

* * *

Introdução

Hösle inicia o terceiro capítulo *A divisão do sistema de Hegel e a relação entre lógica e filosofia da realidade* escrevendo sobre a Ciência da Lógica:

[...] em seu centro está aquela estrutura reflexiva do pensamento que compreende a si mesmo, a qual precede necessariamente todo conhecimento que levanta uma pretensão de verdade. [...]a estrutura

absoluta que tem de preceder igualmente todo ser e todo conhecer, para garantir uma correspondência entre ser e conhecer (cuja negação conduziria às contradições do ceticismo), tem de ser mediada pelas estruturas mais abstratas constituídas por ela. Concretamente, porém, isso significa que ontologia e lógica, as doutrinas do existente enquanto existente e do pensar enquanto pensar, independentemente de um determinado conteúdo, têm de ser integradas com vista a uma unidade com a ciência do absoluto. (HÖSLE, 2007, p. 84).

Certamente nesse ponto, assim como em outros, ontologia e lógica aparecem interligadas, mas não com o simples propósito de formarem uma unidade com a ciência do absoluto, e sim porque, nesse contexto, simplesmente não é possível separá-las.

Inicialmente, de acordo com a Ciência da Lógica de Hegel, o começo de tudo nada deve pressupor, pois o nada é a pura possibilidade, é ainda um nada com o potencial de ser qualquer coisa. Do mesmo modo, não deve ser mediatizado por nada, nem tem um fundamento, portanto é absolutamente imediato. Como não pode ter determinação em relação a outra coisa e nem em si mesmo – pois se o tivesse tal determinação seria diferença e isso o levaria à relação –, o começo, o nada é, portanto, o puro ser.

Esse ser puro não possui nenhuma determinidade, nenhuma diferença interna ou externa. Segundo Hegel (2012, p. 175) “O *ser puro* constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado”.

Desse modo, o puro ser é o nada, é o começo, é o pensamento puro que ainda não teve contato com nenhuma determinidade, é o imediato indeterminado, sem nenhuma linguagem, sem mediação e sem conceito algum. Assim sendo, no início o ser é o nada. E não por acaso Hegel inicia sua Ciência da Lógica tratando do ser e do nada, pois a lógica hegeliana se dá justamente no elemento do pensamento livre, portanto, pressupõe a fenomenologia que leva a consciência ao conceito de ciência.

Já a consciência, cujo conhecimento se dá por meio da linguagem e do conceito, não só precede como vai além da própria ciência, e não simplesmente visa estar integrada com a ciência do absoluto conforme descrito por Höhle. E mais, sequer o absoluto hegeliano constitui uma ciência determinada, mas é na Ciência que o absoluto, enquanto conceito, encontra o caminho mais adequado para se desenvolver através da história e do tempo.

Do mesmo modo, quando o nada é determinado, essa determinidade refere-se ao conceito de nada, e este é o próprio ser do nada. Logo, também o nada é o Ser. Mas o conceito de nada, isto é, o ser no modo do conceito, não representa a verdade para Hegel, pois a verdade, na dialética hegeliana, não reside no nada e tão pouco no ser, mas sim no devir. Eis aqui, a meu ver, o ponto mais complexo de toda a lógica hegeliana, pois é realmente difícil entender como ocorre a passagem do nada para o ser, uma vez que o nada não possui nenhuma determinidade, portanto não há algo que impulse esse primeiro movimento. Mas sobre isso Hegel (2012, p. 181) diz o seguinte:

[...] tão correto como a unidade do ser e do nada, é também (o fato) que são pura e simplesmente diferentes; que um não é o que é o outro. Mas porque a diferença aqui ainda não se determinou – pois

justamente ser e nada são ainda o imediato – a diferença tal como está neles é o indizível, o simplesmente “visado”.

Nessa passagem, Hegel descreve como o ser se diferencia do nada, pois no primeiro momento, sem ainda ter feito qualquer mediação, o ser é nada, porém esse momento é muito breve, é só um instante na medida em que qualquer pensamento somente é formado a partir da mediação, onde imediatamente algo já veio a ser diferente de nada por meio de seu conceito. Além disso, nesse primeiro momento ser e nada ainda encontram um ponto de convergência na possibilidade de ser qualquer coisa. O nada possui em si essa possibilidade absoluta, ao passo que o ser possui em si a determinidade que gera a diferença para com o nada. É justamente essa diferença inicial, como também esse resquício de um em outro, que permitirá o início do movimento dialético, que é o movimento de vir a ser do nada para alguma coisa.

Quando a oposição, nessa imediatez, é expressa como *ser e nada*, parece demasiado chocante que ela seja nula, para não se tentar fixar o ser ou preservá-lo contra a passagem (ao nada). A reflexão deve, em vista disso, empenhar-se em procurar uma firme determinação para o ser, pela qual ele seria diferente do nada. Por exemplo: toma-se o ser como o que persiste em toda a mudança, a *matéria* infinitamente determinável etc.; ou, ainda sem reflexão, como uma existência *singular* qualquer, o sensível ou espiritual mais próximo (que houver). Porém, todas as determinações ulteriores e mais concretas como essas não deixam mais o ser como *ser puro*; como é imediatamente, aqui no começo. Só nessa pura indeterminidade – e por causa dela – ele é nada: algo indizível; sua diferença do nada é uma simples suposição (*Meinung*). (HEGEL, 2012, p. 179).

Com esse ser idêntico à negação do nada, Hegel infere que se chega ao ser absoluto (ou ao nada absoluto) através da abstração absoluta, que nada mais é do que a atividade de negação absoluta. É o não ser de todas as outras coisas, é o próprio nada dessas outras coisas. Mas não porque elas não existam, e sim porque para ser algo determinado, este deve não ser todas as outras coisas, isto é, deve negá-las de si. Contudo, ao negá-las de si, estas coisas também passam a ser determinadas como aquilo que a coisa não é e essa negação da negação torna-se positiva na determinação. É exatamente nesse ponto que o nada, ou seja, aquilo que não é, torna-se algo, portanto é na negação da negação que ele vem a ser. E é também nesse primeiro momento dialético que surgem as demais categorias.

1 Sobre as categorias lógicas

As categorias, por sua vez, são as determinações da existência objetiva das coisas, incluindo aquilo que elas não são. Mas as categorias não são somente determinações, pois, conforme visto acima, o próprio ser é constituído desse modo, é através delas que o ser é pensado. Logo, as categorias são as determinações do próprio ser, através das quais se inicia o movimento dialético de desenvolvimento da consciência rumo ao conhecimento.

Todavia, as categorias que a lógica, enquanto “pensamento do pensamento”, concebe (E.S19A, 8.68) não são apenas determinações do pensamento; também o Ser é constituído assim

como nós temos de pensá-lo, de modo que as categorias são ao mesmo tempo determinações do Ser. Negar isso tornaria inevitável a suposição das incognoscíveis “coisas-em-si”, a qual Hegel, com razão, considera inconsistente, uma vez que a própria coisa-em-si é igualmente apenas um produto do pensamento. (HÖSLE, 2007, p. 87).

Sob esse prisma, as determinações do pensamento extraem a sua pretensão de verdade do fato de que é somente por meio delas que a consciência poderá obter algum conhecimento acerca de algo. Mas Hegel não considera isso algo negativo que invalida o conhecimento verdadeiro, pelo contrário, ele reconhece que este é um processo mental lógico e natural, e que essas categorias fazem parte desse processo. Ao indivíduo que busca conhecer a verdade das coisas em si, Hegel sugere, à revelia de Kant, que “[...]só se pode ganhar poder sobre essa metafísica explicitando-a, e não a ignorando”. (HÖSLE, 2007, p. 86).

A coisa é a totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência. Segundo um de seus momentos, o da reflexão-sobre-Outro, a coisa tem nela diferenças segundo as quais é uma coisa *determinada* e concreta. Essas determinações diferem *uma das outras*; têm sua reflexão-sobre-si nas coisas, não nelas mesmas. São *propriedades* da coisa, e sua relação para com ela é *ter*. O *ter* vem, como relação, em lugar do ser. Algo tem nele, sem dúvida, também qualidades; mas essa transferência do haver para o essente é inexata: pois a determinidade, enquanto qualidade, é imediatamente uma só coisa com o Algo; e Algo *deixa de ser* quando perde sua qualidade. Mas a coisa é a reflexão-sobre-si, enquanto é a identidade também diferente da diferença, de suas determinações. (HEGEL, 2012, p. 244-245).

Para Hegel, no entanto, o uso de diferentes categorias, que variam de acordo com cada consciência, tem por consequência diferentes modos de pensar. Mas conforme já visto, na dialética hegeliana a diferença não é considerada algo negativo, pelo contrário, ela é tida como a força propulsora de todo movimento dialético. “Toda formação reduz-se à distinção das categorias, e mesmo ‘todas as revoluções, nas ciências não menos do que na história mundial’, emanam de uma mudança de categorias (9.20s)” (HÖSLE, 2007, p. 87).

Entretantes, essas categorias não são oriundas da experiência, elas surgem antes do modo empírico, enquanto um processo metafísico de conhecimento alavancado pela consciência, e são justamente essas categorias que possibilitam o conhecimento por meio da experiência. Ocorre que a consciência, ao buscar conhecer o objeto de forma singular, recorre à sua base conceitual de onde ela capta as informações referentes a tal objeto. Ou seja, ao buscar conhecê-lo em si mesmo, o que ela encontra antes é o conceito acerca do objeto, e só assim poderá conhecê-lo. O conceito, a determinidade sob a qual esse objeto encontra-se, é a sua categoria. Não é, portanto, a verdade da coisa em si, mas tão somente o conceito sobre a coisa. Desse modo, “[...] contra seus adversários filosóficos, Hegel objeta que as suas ideias e objeções contêm categorias que são pressuposições e necessitam elas mesmas da crítica antes de ser usadas”. (HÖSLE, 2007, p. 87). Ou seja, na filosofia hegeliana a categoria nada mais é do que o conceito acerca da coisa, e não o que a coisa é em si.

Hegel realiza uma síntese de realismo e idealismo (subjetivo): nem nossos pensamentos subjetivos se orientam pelo Ser, nem o Ser se orienta por nossos pensamentos e representações subjetivos; antes, o Ser e nossos pensamentos subjetivos orientam-se ambos pelos pensamentos objetivos enquanto aquelas estruturas ideais que, de um lado, podem ser apreendidas a priori pelo puro pensamento, sem que se tome em consideração o Ser empírico dado – isto é o momento idealista –, e, de outro lado, precedem o espírito subjetivo, o qual apenas pode compreendê-las seguindo um método fundamentado em última instância, visto que auto fundamentado, e abstando-se de todas as ideias subjetivas (5.25) – isto é o momento realista. A expressão “pensamentos objetivos” (E. S24s., 8.80ss.) resume com exatidão o motivo fundamental do idealismo objetivo de Hegel; pois “que haja entendimento, razão no mundo implica o mesmo que a expressão ‘pensamento objetivo’” (S24, 8,81; cf. 5.45). (HÖSLE, 2007, p. 88).

Novamente aqui, ao meu ver, Hösle faz apenas uma leitura parcial da dialética hegeliana, pois se é assertivo ao dizer que o pensamento subjetivo se orienta pelo pensamento objetivo – que se dá inicialmente através do ser-aí e da certeza sensível, por meio da representação –, erra ao afirmar que o pensamento objetivo é na verdade um “idealismo objetivo” enquanto algo que se realiza somente no conceito, baseando-se na afirmação hegeliana de que “a Lógica poderia ser considerada como ‘o saber sobre o pensamento em sua verdade’”(4.162). O pensamento em sua verdade – com essa expressão Hegel quer dizer que suas determinações não têm nenhum outro fundamento além do pensamento”. (HÖSLE, 2007, p. 90). Sim, essa afirmação está correta, mas isso não quer dizer que Hegel tenha defendido o conhecimento baseado em um “realismo ingênuo”, isto é, um conhecimento dado, baseado unicamente no ser-aí e nos modos de representação. Nesse ponto, é preciso retornar novamente ao início da filosofia hegeliana para entender o porquê que o “idealismo objetivo” defendido por Hösle, em última instância, não se aplica a Hegel.

Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto – a saber como é para um Outro – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos. (HEGEL, 2007, p. 78).

Inicialmente, conforme já exposto, a consciência busca conhecer a verdade da coisa em si. Ou seja, a consciência deseja conhecer o que a coisa é em sua verdade, de modo singular. Entretanto, ao buscar conhecer o objeto em sua singularidade, o que ela encontra antes é aquilo que há de mais universal que é o conceito acerca desse objeto. Para Hegel é somente assim que ela irá conhecê-lo, através de um movimento dialético que se inicia na consciência e que, ao acatar as informações oriundas do ser-outro (pois as informações que constituem a identidade do objeto, as quais a consciência irá utilizar para formar a sua base referencial, vem

de fora da consciência mesma sem que ela se dê conta disso), impõe uma identidade com ele por meio da linguagem, que é universal e comum a ambos.

Ao encontrar essa unidade por meio da linguagem – que, conseqüentemente, recai no conceito – a consciência suprassume a contradição¹¹ oriunda do ser-outro, tornando-se assim, consciência-de-si. Desse modo, esse movimento chamado por Hösle de “idealismo objetivo” não pode ser entendido como tal, na medida em que a identidade não é estabelecida entre sujeito e objeto – se assim o fosse, o objeto começaria a falar com o sujeito, apresentando-se e explicando o que ele é em verdade – mas sim uma identidade que se dá sempre de sujeito para sujeito, e o próprio Hösle reconhece isso no decorrer do capítulo, tal qual segue:

A lógica tem, assim, para além da dimensão psicológica – que ela certamente também destaca e a qual Hegel faz justiça admiravelmente ao tratar conceito, juízo e inferência não apenas na Ciência da Lógica, mas também em sua Psicologia (E. S 467, 8.285) –, também uma dimensão ontológica, [...]Assim, pode-se dizer que de tudo o que existe tem de haver necessariamente um conceito, que dele se pode emitir juízo e que correspondentes juízos podem ser reunidos em uma inferência, e que, nesse tocante, as formas “conceito”, “juízo” e “inferência” podem ser portadoras de verdade. (HÖSLE, 2007, p. 93).

No entanto, na sequência de sua interpretação, Hösle novamente faz uma leitura apenas parcial da filosofia de Hegel ao afirmar que as categorias lógicas não possuem relação com a representação. “[...] categorias lógicas são momentos da estrutura absoluta, iniludível. Elas são de natureza puramente conceitual, portanto não têm nenhum correlato na representação. Elas convêm a todo existente enquanto existente e têm de ser pressupostas para que se possa pensá-lo”. (HÖSLE, 2007, p. 95). Sim, é correto dizer que elas são pressupostas, mas sendo de natureza puramente conceitual, como não estarão relacionadas com a representação, uma vez que se desenvolvem a partir dela?

Pelo contrário, a categoria lógica, enquanto determinação, encontra na representação sua fonte primeira, mesmo que no decorrer do movimento dialético ela não permaneça somente na representação. Devemos ainda recordar que, ao contrário de Kant, para o qual o ser-aí não tinha validade como uma forma de conhecimento, para Hegel o conhecimento através do ser-aí é plenamente possível, desde que se efetive aquele primeiro movimento dialético entre a consciência, o ser-outro e a consciência-de-si. É justamente por serem categorias gerais que o movimento continua porque o pensamento se subordina a elas. Mas isso Hösle (2007, p. 96) sintetizou bem:

¹ É importante nesse ponto entender corretamente o significado da suprassunção da contradição, visto que a contradição não representa o ser-outro, portanto esse movimento nunca é uma relação objetiva entre o sujeito e o objeto. Entretanto, a contradição provém do ser-outro em três níveis principais, quais sejam: que a consciência pressuponha a coisa como indeterminada e que por isso ela careça de determinação (indeterminado e determinado), que a consciência, buscando o conhecimento singular, encontre sempre antes o que há de mais universal (singular e universal) e, por fim, a necessidade e a dependência que a consciência tem do ser-outro para que ela consiga se desenvolver em sua busca por conhecimento (o uno e o duplo). Lembrando ainda que todos estes pontos somente trazem a contradição para a consciência porque ocorrem no mesmo momento dialético, caso contrário, tampouco acarretariam uma contradição.

Quem põe em dúvida o Ser, o algo, o outro, para citar categorias da lógica hegeliana do Ser, enreda-se igualmente em contradições, pois isso mesmo que ele diz é, enquanto ato de pensamento, um Ser – um algo que contesta um outro. Essa autocontradição repousa evidentemente sobre a autorreferência dos conceitos “Ser”, “algo” e (em outra forma) “outro”. Pelo fato de os próprios conceitos correspondentes se subordinarem àquilo que eles significam, suprassume-se a negação daquilo que eles significam: pois quem os nega utiliza os conceitos e implica com isso o significado dos conceitos.

Entretanto, embora as categorias lógicas sejam autorreferentes, nem todas significam algo autorreferente, como a própria categoria “ser”, que não possui significado em si mesma, mas somente em relação com algo outro, ao contrário de outras categorias, cujo significado é uma estrutura reflexiva.

Dessa constatação, Höhle propõe que “[...]poderíamos subdividir as categorias lógicas em categorias reflexivas em si e categorias reflexivas para si; aquelas corresponderiam às categorias da Lógica objetiva; estas, às da Lógica subjetiva”. (HÖSLE, 2007, p. 97). Ou seja, uma categoria como o “ser”, por exemplo, corresponderia à lógica subjetiva na medida em que necessita sempre da relação com algo outro para se efetivar, ao passo que uma categoria como “frio”, por exemplo, seria correspondente à lógica objetiva, na medida em que é reflexiva em si mesma.

Fazendo essa separação, Höhle pôde sustentar sua crítica sobre o idealismo objetivo ao longo do livro. Porém, conforme já explanado, essa cisão não existe de fato na dialética hegeliana, visto que nos dois casos, o que prevalece em última instância é sempre o conceito mais universal, e este se dá sempre de sujeito para sujeito, e não entre sujeito e objeto. Desse modo, no meu entender tal separação infere muito mais à filosofia kantiana do que à filosofia hegeliana propriamente dita.

2 O espírito como um todo

Existe ainda um terceiro aspecto que deve ser levado em conta: na dialética hegeliana, tudo somente se desenvolve de maneira plena estando em relação com o todo. Nesse aspecto, tal análise torna-se irrelevante em detrimento do contexto histórico e evolutivo sob o qual eclode uma aparente representação imediata de um todo que se mostra ao sujeito no ser-aí, mas que bem antes disso já passou por todo um movimento dialético do qual provém a sua aparência.

O aparecer objetivo é, portanto, somente o resultado de um longo processo mental anterior, pois a filosofia hegeliana não se dá sobre a constituição física das coisas no mundo, conforme constatado pelo próprio Höhle (2007, p. 98) na sequência de seu raciocínio. “O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito’ (3.28 p. 39), pois o absoluto assim entendido é princípio concreto de unidade, o qual não tem nada mais perante si, mas explica apenas a si mesmo no mundo”.

Como na dialética hegeliana tudo somente se dá em relação, também as categorias lógicas somente se desenvolvem em relação umas com as outras, onde um momento leva a outro de forma absolutamente necessária. Nesse sentido, para Hegel, somente o primeiro momento é contingente na medida em que pode ou não acontecer, mas, a partir do seu início, todos os momentos subsequentes acontecem de forma necessária, e mesmo a variação decorrente do meio e das circunstâncias,

em Hegel, é somente uma variação interna. Aliás, é justamente por isso que Hegel distingue a efetividade que ocorre no pensar (que é ampla e comporta inúmeras possibilidades) da efetividade concreta (que é mais restrita e comporta somente as possibilidades reais). Essas possibilidades reais representam as conexões necessárias que levam um momento ao outro e que formam o todo. Entretanto, cabe aqui ressaltar que o todo não é o mesmo que o espírito, pois este transcende o todo na medida em que o ultrapassa e também o pressupõe.

Na filosofia hegeliana, o espírito absoluto é formado por inúmeras consciências-de-si, que cientes de sua ligação com o mundo, produzem conceitos universais capazes de formar seus valores, crenças e culturas e que, desse modo, pressupõem a consciência individual na medida em que formam a matriz utilizada para compor os seus primeiros movimentos naturais, que no decorrer de sua dialética se afirmará uma vez mais como universal através de suas ações que, ao se concretizarem no mundo, não pertencerão mais somente ao indivíduo, mas estabelecerão uma relação direta com os demais. “Nessa organização toda parte é ao mesmo tempo o todo, pois ela subsiste como relação com o absoluto. [...] apenas por meio de sua conexão com o todo ela tem sentido e significado. Por isso não se pode falar de conceitos singulares por si, de conhecimentos singulares como um saber” (2.30). (HÖSLE, 2007, p. 98).

A filosofia hegeliana é voltada para o desenvolvimento desse conhecimento sobre a origem e a formação do próprio pensar humano e de suas formas de extrusão na realidade, sempre buscando reconhecer a ligação da consciência individual com o mundo exterior. Essa consciência que transcende o seu próprio Eu e que se torna capaz de se conectar genuinamente com o espírito do mundo, de acordo com Hegel, somente se desenvolve por meio de um modo de pensar que é especulativo, conforme explicado por Hösle (2007, p. 101):

Esse pensar, que aspira a uma plena autonomia do conhecimento conceitual, a uma fundamentação última dos princípios, a uma unidade concreta de generalidade e especificidade, não é nenhum pensar inopinadamente distinto do das ciências particulares; com efeito, elas mesmas já aspiram à experiência de uma realidade que certamente não se fundamenta de modo absoluto, mas uma realidade relativamente geral [...].

Ou seja, é um modo de pensar autônomo porque conhece a si mesmo e o espírito do qual ele faz parte, portanto nesse ponto não mais impõe uma cisão entre o singular e o universal como feito nas primeiras formas de representação, e tampouco se fundamenta de modo absoluto, (mas não no tocante ao espírito, pois esse é absoluto na medida em que se autodesenvolve), e sim fazendo referência ao seu movimento que é sempre especulativo e que busca um conhecimento contínuo baseado na lógica e na racionalidade.

Nesse aspecto, entretanto, Hösle explica que a dialética hegeliana se dá muito mais em analogia à Lógica, justamente por levar em conta todos os pontos desse caminho metafísico que a consciência percorre rumo ao conhecimento, do que propriamente uma analogia à Ciência, no sentido da fundamentação por meio da experiência.

A filosofia procura suprassumir o resto de positividade, do ser- apenas-factualmente-dado, que não pode ser fundamentado nem é fundamentável, o qual resta à ciência particular enquanto ciência da

experiência – e isso graças àquela estrutura reflexiva absoluta que permanece estranha às ciências particulares e é chamada por Hegel de liberdade, espírito, Deus. Trata-se concretamente de, em conformidade com “a autodeterminação do conceito” (E. S 246, 9.15), isto é, seguindo o desenvolvimento metodicamente controlado do princípio absoluto tematizado na Ciência da Lógica – que é absoluto por ser autofundamentante em última instância –, deduzir filosoficamente os axiomas das ciências particulares da suprema estrutura e, desse modo, extinguir sua positividade, o que Hegel, não sem razão, interpreta como um ato de liberdade. (HÖSLE, 2007, p. 101).

Mas, por outro lado, Hösle ressalta que, “em primeiro lugar, Hegel reconhece que a filosofia da realidade é dependente, em um sentido genético, das ciências particulares. O *medium* da pura conceitualidade apenas pode ser alcançado depois de ter sido atravessada a esfera da ciência, na qual experiência e pensamento ainda estão lado a lado”. (HÖSLE, 2007, p. 102).

O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, (para ver) como ele é, *não para ela*, mas como é *em si*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre o objeto, já está dada a distinção entre (um momento de) algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto para a consciência. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada. Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deve então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber. Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em *si para ela*. Quando descobre, portanto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida. (HEGEL, 2007, p. 79-80).

O conhecimento inicial obtido no ser-aí é somente o princípio de um saber que se desenvolverá através de diversos momentos dialéticos ao longo do tempo e da história, e após percorrer esse caminho, ao olhar para trás, percebe-se a construção de um saber que não pode ser apreendido de modo singular, mas somente como um todo. “Este curso do surgimento da ciência é diferente de seu curso em si, quando ela está pronta [...]. Em toda ciência inicia-se por princípios; estes são no início resultado do particular; estando, porém, pronta a ciência, então inicia-se daí” (HÖSLE, 2007, p. 104).

No entanto, ainda segundo Hösle, a Filosofia se rende à experiência, isto é, ao estado do saber empírico vigente em seu tempo, no momento em que designa aquilo que corresponde à estrutura da realidade, porque apesar da dedução

conceitual não se basear na experiência em si, o ato de determinar algo por meio do conceito sempre passa pelo mundo empírico.

No capítulo 2 da Filosofia do Direito, Hegel qualifica como cientificamente falho que a jurisprudência parta de determinadas definições, pois como critério da correção dessas definições valeria apenas sua “concordância com as representações existentes” (7.31). Desse modo não se poderia determinar em princípio se essas representações mesmas seriam verdadeiras, isto é, no contexto da Filosofia do Direito, se representariam estruturas afirmativas. Por essa razão, Hegel propõe outro procedimento: já que a necessidade de um conceito seria o filosoficamente essencial, poderia valer como prova apenas uma dedução que mostrasse a respeito de uma determinada instituição que ela resulta da autodeterminação do conceito (7.31s). Todavia, não bastaria demonstrar a necessidade de uma estrutura conceitual – “a segunda coisa é procurar o que nas representações e na linguagem corresponde a ela” (7.32). (HÖSLE, 2007, p. 106-107).

Nesse caso, todavia, tão pouco a representação serve de parâmetro para validar a veracidade do conceito e é justamente por isso que Hegel diz que a consciência não deve se demorar na certeza sensível, mas sempre deve avançar do ser-aí para a consciência-de-si, e ao chegar àquele conceito mais universal, a consciência deve ainda fazer um segundo movimento de retorno a si mesma, buscando compreender o significado dessa mediação. Mas, sobre isso Hösle ainda objeta “[...]pode, no entanto, ocorrer que o filósofo da realidade que procede a priori elabore corretamente estruturas conceituais que, no entanto, não corresponde a nenhuma representação empírica de seu tempo, pois as ciências de seu tempo simplesmente não descobriram ainda a realidade correspondente à estrutura conceitual”. (HÖSLE, 2007, p. 108).

Entretanto, cabe aqui ressaltar que Hegel, ao contrário de outros importantes filósofos, como Aristóteles, que não consideravam o tempo em sua filosofia, introduziu a temporalidade em sua dialética, que juntamente com a história assume um importante papel no desenvolvimento do espírito. Desse modo, a estrutura conceitual que outrora não pôde ser reconhecida, por meio do desenvolvimento desse espírito através do tempo poderá efetivar-se no momento em que o seu conceito atingir a universalidade necessária para que isso ocorra. Nesse ponto, o não reconhecimento inicial se mostrará também como um momento importante para o seu próprio desenvolvimento conceitual, como um primeiro fundamento que ao passar do tempo e ao longo da história será aprimorado até que possa finalmente ser tomado como um conceito universal.

Nesse tocante, um filósofo nascido posteriormente e que conheça o desenvolvimento posterior das ciências particulares possui condições mais favoráveis: ele poderá eventualmente constatar que uma nova teoria científica é um correlato muito mais adequado das estruturas da filosofia da realidade que foram deduzidas há mais tempo (HÖSLE, 2007, p. 109).

Porém, isso somente será possível porque aquela primeira estrutura conceitual foi capaz de gerar uma quebra de paradigma em relação aos conceitos anteriormente aceitos, suprassumindo-os, portanto. De qualquer modo, o que

prevalecerá ao final desse movimento dialético será justamente aquele conceito que for o mais universal e absoluto possível.

3 Acaso e necessidade

Levando em conta todo esse processo dialético que a consciência percorre ao longo do seu desenvolvimento, onde o primeiro momento é contingente, mas os demais se interligam de forma necessária – onde um pensamento leva a outro pensamento, que leva a um outro, do mesmo modo que a insuficiência de um momento leva a outro momento, que leva a outro – como é possível, nesse contexto, explicar aqueles acontecimentos que ocorrem de maneira totalmente aleatória, sem uma aparente conexão com o momento anterior? Ou dito de outro modo, como se pode afirmar que os acontecimentos ocorridos ao acaso são de alguma forma necessários?

Primeiramente, deve-se levar em conta que essa junção de tempo, espaço e conceitos feita por Hegel, permite não só uma reflexão sobre a estrutura do acaso, mas inclusive abre espaço para o mesmo, diferentemente dos demais filósofos de sua época. Hegel tratou do conceito de acaso absoluto afirmando que a autodeterminação do conceito na Ciência da Lógica demonstra que o acaso é constitutivo da necessidade.

Necessário – assim reza um dos diversos argumentos de Hegel – seria, com efeito, apenas aquilo que sob circunstâncias contingentes e arbitrárias se comprovasse como imprescindível; por essa razão, o estabelecimento e a supressão do casual seriam inerentes à manifestação da necessidade. “Portanto, é ela própria (a necessidade) que se determina como casualidade – que no seu Ser se repulsa de si, que nessa mesma repulsa apenas regressou a si e que nesse regresso, que é o seu Ser, repulsou-se de si mesma” (6.214). (HÖSLE, 2007, p. 113).

No momento em que a consciência encontra no ser-outro – que é justamente tudo aquilo que está fora dela e que, portanto, é o seu oposto – a igualdade consigo mesma por meio da linguagem e do conceito, já nesse primeiro movimento dialético o que prevalece é a absoluta necessidade que a consciência tem de se relacionar com esse ser-outro, uma vez que é somente através dessa relação que ela poderá conhecer a verdade daquilo que busca. Nessa concepção, a casualidade é proveniente justamente dessa diferença inicial, pois enquanto diferente de si mesma, a própria consciência não sabe ainda o que irá encontrar, logo, já está implícito aí que a casualidade seja inerente à necessidade.

A consciência singular, ao suprasumir as determinações do ser-outro, coloca em um mesmo momento o singular e o universal, a unidade e a duplicidade, dando origem à contradição. “O ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprasumidos; seu resultado é, pois, o *ser-aí*” (HEGEL, 2012, p. 185). Essa contradição intrínseca ao próprio ser pressupõe o acaso (da possibilidade de vir a ser qualquer coisa) já nos primeiros movimentos da consciência natural. Nela, aquilo que conseguir prevalecer, ultrapassando a contradição e o próprio acaso, é justamente aquilo que se comprova como sendo o que há de mais necessário para a consciência e é também a síntese que dará continuação ao seu próprio movimento.

No entanto, nesse ponto Hösle faz menção à existência de um segundo tipo de acaso, conforme segue:

Objeto da ciência natural não é apenas o sistema das leis naturais; sua tarefa é também a explicação de acontecimentos naturais ou objetos naturais. Para isso, no entanto, exige-se mais do que um conhecimento do sistema das leis naturais. Quem quiser explicar porque um vidro está despedaçado no chão terá de conhecer mais do que a lei da queda dos corpos; tem de saber também de que altura se deixou cair o vidro, a fim de calcular as forças que agiram sobre ele. Em suma: tem de conhecer as condições iniciais de um determinado acontecimento. Pode-se dizer, de modo geral, que as explicações da ciência natural estão apoiadas em dois momentos – as leis naturais e as condições iniciais. Estas últimas, evidentemente, abrem para a contingência um campo imenso; e na persistente negação da contingência que resulta daí deve ser vislumbrada uma das mais graves falhas da filosofia hegeliana da realidade. (HÖSLE, 2007, p. 117).

Nessa passagem, Hösle sugere que Hegel pretende deduzir como necessários acontecimentos oriundos de um momento de casualidade, e que a inobservância da contingência inerente às condições iniciais é uma das mais graves falhas da filosofia hegeliana. Contudo, esse é um ponto que requer maior análise, pois conforme já explanado, toda a filosofia hegeliana se desenvolve em analogia com a lógica e a metafísica. Assim sendo, um de seus principais fundamentos está calcado no Princípio de Não-Contradição, que diz que quando uma contradição aparece, deve-se buscar a sua superação.

Aliás, esse princípio fundamental aparece em todos os momentos da dialética hegeliana, a saber, quando a consciência suprassume o ser-outro e torna-se consciência-de-si; quando a consciência-de-si se depara com as outras consciências-de-si e juntas formam o chamado espírito do povo; como espírito de um povo, quando o mesmo encontra-se com espíritos de outros povos e juntos formam aquilo que Hegel chamou de espírito do mundo; e, por fim, quando o espírito do mundo torna-se o próprio espírito universal absoluto. Em todos esses momentos dialéticos a superação da contradição se dá através do *aufhebung*.

Além da contradição, a dialética hegeliana pressupõe também a contingência, cujo princípio diz que “Contingência é aquela indiferença do ser aí existente, que, mesmo existente, pode sempre não existir”. (Cirne-Lima, 1996, p. 24). Ou seja, antes de algo vir a ser, ele pode sempre não ser. Esse princípio constitui o fundamento dos operadores modais de essência (poder ser e poder também não ser) e de existência (ser e enquanto ser não poder não ser). E é justamente nesse princípio lógico que Hegel se baseia ao afirmar que o primeiro momento é contingente, porque ele sempre pode ou não acontecer. Mas uma vez ocorrido, ele não pode mais não ser, e tudo o que dele decorre se dará de forma necessária.

Entretanto, essa necessidade deve ser compreendida não no sentido de ser necessário que algo aconteça de certo modo, mas sim no sentido de que de cada momento, necessariamente outro momento decorre. Obviamente existe uma variação que dependerá das circunstâncias, mas essa variação, em Hegel, é tida apenas como uma variação interna enquanto possibilidade possível de decorrer do momento anterior.

Por exemplo, se um indivíduo decide se jogar de um prédio, de acordo com as leis da Física, necessariamente ele irá cair. Se ele vai morrer, ou vai somente se

machucar, ou se vai atingir algo ou mesmo outra pessoa, essas são variações internas decorrentes da sua decisão de saltar, que são possíveis de ocorrer. O que não é possível que ocorra, de acordo com as leis da Física, da Natureza e da Lógica, é que tal indivíduo saia voando, ou que um pássaro lhe salve ou qualquer coisa que o valha. Essas são possibilidades somente possíveis na mente, mas não de forma concreta. É justamente por isso que Hegel separou os graus de efetividade (que se efetiva somente enquanto pensamento) e efetividade real, que se extrusa na realidade por meio de momentos possíveis e necessariamente decorrentes do momento anterior.

Desse modo, com base nos princípios fundamentais da Lógica, Hegel não só aceita como pressupõe essa variação entre um e outro momento, bem como condições iniciais contingentes. Contudo, essa é somente uma variação interna porque leva em consideração somente a efetividade concreta. Assim, o sentido de necessidade proposto por Hegel não se refere a um motivo ou propósito necessário para todos os acontecimentos, mas tão somente uma relação baseada nos preceitos da lógica formal.

Nesse sentido, a casualidade também possui o seu momento dentro da dialética hegeliana, mas este figura sempre no campo do inessencial. Assim sendo, para o entendimento dessa questão, faz-se importante entender primeiramente o sentido de essencialidade para Hegel.

A essência aparece *nela mesma*, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação para consigo – não enquanto imediata, mas enquanto (relação) refletida: *identidade consigo. Identidade formal ou identidade de entendimento* é essa identidade enquanto se permanece fixo nela, e se *abstrai* da diferença. Ou melhor: a abstração é o pôr dessa identidade formal, a transformação de algo, que é em si concreto, nessa forma da simplicidade – ou porque se *põe de lado* uma parte do multiforme que está presente no concreto (mediante o que se chama “analisar”) e se destaca somente *um* desses multiformes, ou porque, com a exclusão de sua diversidade, as determinidades multiformes se concentram em uma só. (HEGEL, 2012, p. 227).

Nessa passagem, Hegel alude que a essência é unidade e diversidade interna que se estabelece através das relações externas, as quais são insuficientes. A essência é a unidade, o ser-para-si, ao passo que a necessidade de relação é a diversidade, o múltiplo. Porém, o aparecimento da essência – que Hegel chamou de aparência (*erscheinung*) – se dá somente através de sua própria relação com a representação.

Inicialmente, a consciência é somente essência, é um ser-para-si, pois ainda não estabeleceu nenhuma relação com o exterior. Mas na medida em que se relaciona com o mundo por meio do ser-outro, sua essência toma forma através da linguagem e do conceito, que é o aparecer desse seu vir a ser consciência-de-si no mundo.

Sob esse prisma, o essencial para essa consciência é que ela se relacione com as coisas à sua volta, ao passo que o inessencial é a forma como se dá essa relação, pois esta dependerá do momento e das circunstâncias. É por isso que, para Hegel, a casualidade encontra-se no âmbito do inessencial, pois conceito (essencial para que a consciência se desenvolva) e realidade (inessencial para a consciência,

uma vez que o seu conhecer se dará por meio do conceito, e não pelo que a coisa é em si) encontram-se em diferentes esferas.

De modo semelhante pode-se dizer que a dualidade de conceito e representação (correlato da experiência), que é essencial para categorias da filosofia da realidade, está fundamentada em seu conceito. Experiência e conceito não são, assim, dois momentos portadores de direitos iguais, fixados em um dualismo, como em Kant, mas remontam ambos à unidade do conceito lógico. Na terminologia de Hegel poder-se-ia dizer que é constitutivo do conceito do finito que conceito e realidade sejam separáveis (cf. 20.141). Contudo, põe-se aqui o difícil problema de saber onde estaria exatamente o limite entre o conceitualmente necessário e o contingente – um problema que talvez não se possa de maneira alguma resolver de antemão, mas provavelmente, só de modo concreto, portanto mediante o fato de seguir o desenvolvimento do conceito até onde isso for possível. (HÖSLE, 2007, p. 115).

Exatamente nesse ponto, ao mesmo tempo em que fica evidente o problema da crítica de Höhle à filosofia hegeliana no tocante ao que ele chamou de realismo objetivo – uma vez que o conhecimento, para Hegel, se dá por meio do conceito e não pelo que a coisa é em si –, também vem à luz, em contrapartida, um ponto muito relevante de sua crítica, tal qual segue:

Todavia, se conferirmos precisão correspondente ao conceito de necessidade, talvez também se possa dizer que ele é necessário, pois necessárias são para Hegel todas as estruturas que são indispensáveis para a realização da ideia, nesse sentido, por exemplo, vida e espírito (assim como tudo que é exigido para o seu surgimento) são necessários. Esse conceito de necessidade pode então, sem dificuldade, ser mediado com o conceito corrente: se a natureza é originada pela ideia e, por isso, tem como objetivo produzir o espírito, então se pode partir, em primeiro lugar, de que dos muitos sistemas lógico-formalmente possíveis de leis naturais, necessariamente só entram em cogitação aqueles nos quais pode acontecer uma evolução para a vida e o espírito, e, em segundo lugar, de que, se o universo apenas subsiste por um tempo finito, as condições iniciais do universo têm de ser de tal modo que aquela evolução (independentemente da velocidade e dos percursos) necessariamente aconteça (se leis naturais e condições iniciais estão dadas, todos os acontecimentos macroscópicos têm de valer como determinados (pelo menos estatisticamente) – isto é, como hipoteticamente necessários); em contrapartida, se o universo subsiste por um tempo infinito, então toda estrutura compatível com aquelas leis naturais e, nesse sentido, possível, alguma vez necessariamente deve tornar-se realidade. De resto, está claro que aquela condição (limitante de possíveis leis naturais e condições iniciais) exigida pela evolução na direção da vida e do espírito não permite que se fixem inequivocamente leis naturais e, sobretudo, condições iniciais; portanto, diferentemente do que em Leibniz, em Hegel resta espaço bastante para o acaso. (Também o hipoteticamente necessário poderá ser casual, se as condições iniciais forem parcialmente contingentes). Interessante é a questão até que ponto esse conceito de necessidade (que para o idealismo

objetivo é irrenunciável) pode ser mediado com a liberdade humana. Aqui se há de admitir que a realização das mais altas determinações do lógico depende essencialmente de que elas não sejam realizadas por meio de uma coação mecânica, mas por meio de um livre reconhecimento de sua validade normativa, a qual não depende do êxito em sua imposição, de modo que ao ser humano individual tem de ser necessariamente desconhecido que as ações humanas, pelas condições iniciais a ele inacessíveis, estão determinadas a ter êxito – e isso significa que por causa do livre bem tem de haver necessariamente o acaso, (isto é, o que não pode ser deduzido a priori). (HÖSLE, 2007, p. 119).

Nessa passagem, Höhle sintetiza os principais elementos de sua crítica à abordagem hegeliana, quais sejam: a crítica sobre o conceito de necessidade em Hegel, (pois se necessário é tudo aquilo que é indispensável para o desenvolvimento da ideia e a representação é uma delas, também as coisas concretas, que são para-si, deveriam ocupar um lugar na dialética hegeliana); o conceito de efetividade concreta, no sentido de que na filosofia hegeliana somente são aceitos os sistemas lógicos formais passíveis de evolução à vida, à realidade e à formação do espírito; uma condição inicial contingente; a existência do acaso; e, por fim, o conceito de liberdade em Hegel.

Ora, se o acaso é oriundo da necessidade, no sentido de que tudo que se dá se desenvolve em rede, portanto a necessidade, em Hegel, é sempre uma necessidade de relação, de onde surgem as condições para que o acaso aconteça. Logo, “[...] há de se concordar com a concepção hegeliana segundo a qual, desse modo, o acaso entra na realidade – um acaso que, no entanto, não é totalmente arbitrário, mas obedece a determinadas leis”. (HÖSLE, 2007, p. 121). Do mesmo modo se desenvolverá o conceito de liberdade, ou seja, uma liberdade que depende sempre de diversos fatores para vir a ser efetividade concreta.

Nesse aspecto, o conceito hegeliano de liberdade segue a mesma linha da filosofia de Espinosa, pois sob esse prisma, livre será aquele indivíduo que não encontrar resistência à efetivação de suas vontades. Mas para que isso ocorra, é necessário que suas vontades particulares estejam em consonância com o espírito universal absoluto. Por isso Hegel diz que “O arbítrio é apenas a liberdade irracional, o escolher e autodeterminar-se [...]a partir de impulsos casuais (Cf. 13.136)” (Hegel, 2007, p. 122), porque mesmo que cada momento se ligue a um outro de forma necessária, entre eles existem espaços intersticiais que permitem o aparecimento da contingência e, por conseguinte, o arbítrio de se escolher entre uma coisa ou outra.

Entretanto, essa liberdade é irracional na medida em que a consciência não percebe que está a escolher entre um grupo de situações previamente dadas, que são pré-definidas pela possibilidade real que estas têm de se conectar com o momento anterior. Porém, a consciência se acha totalmente livre em suas escolhas, sem se dar conta de que estas já estão pré-determinadas, enquanto ainda impõe a cisão entre o singular o universal.

Conclusão

Apesar de Höhle fazer uma análise bastante completa e detalhada sobre os principais momentos da dialética hegeliana, alguns pontos de sua obra carecem de esclarecimento ulterior, especialmente a sua crítica sobre o idealismo objetivo de Hegel, como se o mesmo pretendesse estabelecer uma identidade direta entre sujeito e objeto, o que não é o correto.

Embora a representação seja o modo de acesso do sujeito ao conhecimento, em Hegel, este é somente o primeiro momento de sua dialética. O juízo formado a partir da identidade estabelecida entre o sujeito e o objeto no momento da representação, para Hegel, é somente uma aparência proveniente de um saber imediato. Entretanto, para que o sujeito alcance um saber verdadeiro, é necessário que este pense acerca do seu próprio modo de pensar, e essa é a proposta da filosofia hegeliana.

Ao desenvolver um pensamento que pensa a si mesmo, isto é, uma autoconsciência, o sujeito perceberá que o fato dele somente conseguir pensar através da formulação de juízos que pressupõe as categorias lógicas não estabelece apenas uma identidade entre sujeito e objeto, mas, em última análise, estabelece uma identidade entre sujeitos. Isso ocorre porque tais categorias, isto é, tais predicções atribuídas ao Ser, são provenientes de determinações universais formuladas muito antes do próprio sujeito, as quais ele internalizou por meio da linguagem que, aliás, também é universal.

É por isso que, apesar da completude de sua pesquisa, a meu ver a crítica principal de Hösle à Hegel não se sustenta porque a filosofia hegeliana não se limita a estudar apenas o modo como se estabelece a relação entre o representante e o representado, mas sim a desenvolver um modo de pensar que pensa a si mesmo, e que por isso engloba essa forma de conhecimento que é somente o primeiro momento da dialética hegeliana.

* * *

Referências

- CIRNE-LIMA, Carlos. **Sobre a contradição**. 2. ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas. I-A** Ciência da Lógica. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.