

O conceito hegeliano de experiência filosófica

Federico Orsini¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Abstract: The present work purports to show the broadness of Hegel's concept of experience, insofar as it cannot be reduced either to the perceptual experience or to the phenomenological experience of the subversion of the certainties of the ordinary consciousness. Beyond the phenomenological conception displayed by the Jena work, the most advanced phase of the system (understood as the unity of logic and philosophy of reality) presents an original articulation of objective thinking, within which philosophy itself plays the role of an experience of truth made by means of a specific way of thinking, namely, the way of scientific or conceptual thinking. In order to reconstruct this conception of philosophy, I will proceed in three steps. In the first place, I will clarify the sense in which Hegel's conception of experience should be called 'idealist.' In the second place, I will show that, in the encyclopedic presentation of the system, 'reflective thinking' (*Nachdenken*) is the verb Hegel uses to designate (i) the elevation of common consciousness up to the scientific consciousness, (ii) the peculiar way of thinking that pertains to philosophy as science in the most rigorous sense: not a mere knowledge over the absolute, but rather absolute's knowledge of itself. In the third place, I will highlight the polysemic conception of experience in Hegel's thought and I will point out some virtuous circularities involved in an adequate treatment of *Nachdenken*.

Keywords: Idealism, Reflection, Idea, Circularity, Experience, Syllogism.

1. Introdução

Cada tentativa de discutir a relação entre a filosofia de Hegel e o empirismo precisa acertar as contas com uma situação complexa: por um lado, fica bem conhecida a crítica de Hegel a cada maneira dicotômica de pensar, à qual também está presa, na filosofia moderna, a dicotomia que costuma contrapor empirismo e racionalismo; por outro lado, no mundo anglo-saxônico, vige atualmente uma tendência acentuada a apropriar-se do idealismo absoluto de Hegel como ferramenta útil a procurar uma saída dos modelos lógico-epistemológicos da tradição analítica em direção a uma virada pragmatista da nova agenda filosófica.²

* Artigo recebido em 05/02/2016 e aprovado em data 12/04/2016.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova; Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS, Bolsista PNPd CAPES.

² BRANDOM, R. B. **Between Saying and Doing. Toward an Analytic Pragmatism.** Oxford: Oxford University Press, 2008; REDDING, P. **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.



O intervalo histórico entre a crítica hegeliana ao empirismo e a maciça apropriação pragmatista do idealismo conheceu contribuições de grande valor no século XX. Por um lado, houve a crítica de Quine e Davidson aos dogmas do empirismo (a saber, ao dogma da distinção entre analítico e sintético, ao dogma do reducionismo e ao dogma da distinção entre esquema e conteúdo).³ Por outro lado, o questionamento da concepção hegeliana da experiência teve momentos de destaque nos ensaios, idealmente contrapostos, de Heidegger⁴ e de Adorno,⁵ e continuou, a partir do contexto norte-americano, através do vasto debate sobre a tentativa de fundir a experiência perceptiva com o espaço normativo dos conceitos, debate desencadeado, primeiro, pela interpretação neotranscendental do idealismo hegeliano fornecida por Pippin⁶ e, depois, pela publicação do livro *Mind and World* (1994) de McDowell, voltado a sustentar uma solução de tipo ‘hegeliano’ para os dilemas epistemológicos que surgem das tentativas de explicar a interação entre mente e mundo, subjetividade e objetividade.

A partir de *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) de Sellars, alguns intérpretes começaram a criticar o empirismo ingênuo, usando a expressão ‘mito do dado;’ nem por isso perderam vitalidade os elementos, já destacados pelo ensaio de Adorno, de crítica ao positivismo das ciências e do senso comum.

Levando em consideração esse rico contexto, o objetivo do presente trabalho não é retomar os motivos da crítica de Hegel ao empirismo clássico, apresentados de forma ideal-típica na ‘segunda posição do pensamento a respeito da objetividade’ do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* de 1830 (§§37-39),⁷ nem examinar por que e com que direito Hegel associa a

³ QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1, 1951, pp. 20-43. DAVIDSON, D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme, In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**. University of Delaware, Newark, Vol. 47, 1974, p 11.

⁴ HEIDEGGER, M. Hegels Begriff der Erfahrung, In: **Holzwege**, Frankfurt a.Main, Klostermann,, 1950, pp. 105-192.

⁵ ADORNO, T. W. Erfahrungsgehalt. In: **Drei Studien zu Hegel**, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963.

⁶ PIPPIN, R. B. **Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Para uma reconstrução global da interpretação hegeliana de Pippin, veja-se: CORTI, L. **Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea**. Roma: Carocci editore, 2014, p. 181-233.

⁷ Para um comentário desses parágrafos, veja-se a recente contribuição de ASMUTH, C. Der Empirismus und die kritische Philosophie Kant. Zur zweiten »Stellung des Gedankens zur Objektivität« im enzyklopädischen »Vor begriff« der spekulativen Logik, In: Denker, A., Sell, A., Zaborowski, H. (Orgs.), **G.W.F. HEGEL, Der »Vor begriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830**, München: Karl Alber, 2010, pp. 144-165. Para uma reconstrução do significado sistemático do empirismo em termos de uma crítica moderna da metafísica e para um questionamento da capacidade de Hegel de justificar sua crítica à forma teórica do empirismo através da análise histórico-filosófica das figuras dos empiristas (Locke, Berkeley, Hume), veja-se HEIDEMANN, D. Hegel und der Empirismus. Berkeley-Locke-Hume. In: Heidemann, D., Krijnen C. (Orgs.), **Hegel und die Geschichte der Philosophie**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 131-149.

crítica ao empirismo clássico com aquela feita ao criticismo kantiano, nem avaliar os limites e os potenciais explicativos da interpretação naturalista de McDowell.⁸ Meu objetivo é defender a tese de que o conceito hegeliano de experiência é multifacetado, irreduzível a qualquer tratamento de problemas epistemológicos, tais como o do acesso mental ao mundo ou das condições de uma percepção verdadeira; de maneira específica, pretendo sustentar a tese de que o conceito em questão é suficientemente amplo para abarcar a própria filosofia especulativa em termos de uma experiência peculiar da verdade.

Para esse fim, procederei em três passos principais.

Em primeiro lugar, esclarecerei em que sentido a concepção hegeliana da experiência deve chamar-se ‘idealista.’

Em segundo lugar, mostrarei que, na apresentação enciclopédica do sistema, o ‘pensar que reflete’ (*Nachdenken*) é o verbo que Hegel usa para designar (i) a elevação da consciência comum à consciência científica, (ii) o modo peculiar do pensar que compete à filosofia enquanto ciência no sentido mais rigoroso: não um saber ‘sobre’ o absoluto, mas antes o saber ‘do’ absoluto.

Em terceiro lugar, destacarei a concepção polissêmica de ‘experiência’ no pensamento hegeliano, assim como alguns círculos virtuosos de fundamentação envolvidos no tratamento adequado do *Nachdenken*.

2. A concepção idealista do pensar

Para introduzir a conexão entre ‘pensar que reflete’ e experiência, pretendo partir de uma tese exposta no parágrafo 5 da Introdução à *Enciclopédia* (1830), onde Hegel defende a validade de um “*velho preconceito*, a saber, de que se requer uma *reflexão* (*Nachdenken*) para experimentar (*um zu erfahren*) o que há de *verdadeiro* nos objetos e acontecimentos, como também nos sentimentos, intuições, opiniões, representações etc.”⁹

O que vale destacar nessa passagem é o fato de a reflexão ser caracterizada como uma forma de experiência da verdade, e que, inversamente, a experiência recebe, por isso, uma ampliação de significado, que a torna irreduzível a noções modernas de experiência, tanto nos

⁸ Para uma ampla reconstrução histórica e teórica do ‘retrato’ hegeliano de McDowell, aconselha-se CORTI. *Ritratti hegeliani*, pp. 59-110.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. I, A Ciência da Lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p.43.

termos de um material rapsódico das impressões sensíveis (empirismo ingênuo) quanto naqueles de uma síntese bem ordenada das percepções de acordo com as leis *a priori* do entendimento (criticismo). Além disso, a reflexão não aparece como uma atividade entre as outras de uma mente isolada da objetividade de um ‘mundo externo,’ mas antes como uma atividade que envolve simultaneamente tanto os objetos quanto os sujeitos, determinando o que há de verdadeiro neles. A Introdução (§§1-18) visa enfatizar (embora ainda não possa fornecer uma justificação rigorosa) que a determinação da verdade através da reflexão consiste numa transformação das diferentes atitudes do sujeito a respeito da objetividade do mundo, transformação pela qual o sujeito finito em geral, também chamado de ‘consciência comum,’ resolve subverter o que é primeiro ‘para ele,’ a saber, a esfera do bem-conhecido, na qual ele se guia, sobretudo, por representações, a fim de chegar ao que é primeiro ‘em e para si,’ a saber, o ponto de vista dos pensamentos objetivos, no qual a consciência se guia pelo pensar conceituante.

A Introdução, cuja função é despertar para a consciência comum a necessidade da maneira de conhecer própria da filosofia, culmina no Conceito Preliminar (§§19-83), deixando claro que a consciência comum em questão é uma forma de consciência afetada pelas pressuposições da filosofia moderna, pressuposições que Hegel pretende criticar através do exame de algumas ‘posições do pensamento a respeito da objetividade.’

Tendo indicado o contexto no qual o *Nachdenken* entra em cena na *Enciclopédia* e lembrando que todas as críticas propostas no ‘Conceito preliminar’ estão justificadas apenas dentro da *Lógica*, que só pode pôr a nu o conteúdo e os limites das pressuposições criticadas, pretendo sustentar o seguinte encadeamento de teses: (i) a identidade entre a objetividade do mundo e a objetividade do pensar é o princípio do idealismo de Hegel, (ii) esse idealismo torna-se absoluto somente se a dita identidade é um processo que chega a reconhecer a si mesmo através da liberdade dos sujeitos finitos que são momentos efetivos desse processo, (iii) o *Nachdenken* é o que exerce essa função de reconhecimento imanente, função que pode ter tanto uma forma finita quanto uma infinita, (iv) a forma infinita do *Nachdenken* é a filosofia ou ciência em um sentido rigoroso.

Para compreender como a bem conhecida tese sobre a identidade de ser e pensar se conecta com a posição específica do idealismo hegeliano, é preciso suspender aquela noção subjetivista pela qual o idealismo seria a posição que não reconhece uma realidade independente de nosso pensamento. Pelo contrário, o ponto que a filosofia de Hegel nos

convida a questionar é precisamente a convicção de que não haja outro pensamento senão o ‘nosso.’

Portanto, o cerne do idealismo de Hegel não pode ser atingido a partir de considerações sobre a dependência ou independência da realidade com respeito à mente, mas antes por uma desconstrução das pressuposições subjacentes às próprias relações de dependência e independência. Essa desconstrução não é uma mera destruição, porque o ceticismo nela contido é caracterizado pela inseparabilidade do aspecto crítico-dissolutivo (negativo-racional) do aspecto genético-reconstrutivo (positivo-racional).¹⁰

O primeiro ato, por assim dizer, do ceticismo equivale à exposição de um caminho do saber que conduz a consciência comum para o ponto de vista da ciência, ou seja, de um saber situado além da oposição sujeito-objeto que guia as representações comuns. Trata-se, aqui, do objetivo da *Fenomenologia do Espírito*, cujo ganho considerável é a elaboração de um conceito de experiência em termos de um processo que, longe de ser externo ao movimento constitutivo do verdadeiro, apresenta o ‘fenômeno’ do verdadeiro nas ‘condições,’ ou melhor, nas figuras, da consciência finita, do espírito que ainda não desenvolveu seu saber na forma da ciência.¹¹

O segundo ato do ceticismo ocorre dentro do sistema da filosofia (*Lógica* e ciências reais), onde a relação do sujeito cognoscente e agente com um mundo externo ou objetivo está exposta como uma etapa unilateral do movimento do conhecer (*Erkennen*), compreendido,

¹⁰ Sobre o ceticismo em Hegel, especialmente a partir da análise do escrito jenense sobre a *Relação do ceticismo com a filosofia* (1802), leiam-se: BAUM, M. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1986, pp. 175-194; BRISTOW, W. F. **Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 169-203; ENGSTLER, A. Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulze. In: Fulda, H.F., Horstmann, R.-P. (Orgs.). **Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, pp. 98-114; FORSTER, M. N. **Hegel and Skepticism**. Cambridge: Harvard University Press, 1989; HEIDEMANN, D. H. Hegel on the Nature of Scepticism. **Bulletin of The Hegel Society of Great Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 63, 2011, pp. 80-99; MALUSCHKE, G. **Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik** (Hegel-Studien, Beiheft 13). Bonn, Bouvier, 1974, pp. 19-42; MARMASSE, G. Hegel und der antike Skeptizismus in den Jenaer Jahren. In: Hoffmann, S.T. (Org.), **Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt**. (Hegel-Studien, Beiheft 50), Hamburg: Meiner, 2009, pp. 134-150; SCHÄFER, R. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik** (Hegel-Studien. Beiheft 45). Hamburg: Meiner, 2001.; TRISOKKAS, I. **Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment**. Leiden: Brill, 2012, pp. 43-92; VARNIER, G. Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer „skeptischer Wissenschaft. In: Fulda, H.F., Horstmann, R.-P. (Orgs.). **Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, pp. 285-330; VERRA, V. Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi. In: Giannantoni, G. (Org.) **Centro di Studio del pensiero antico del CNR, atti del convegno di Roma su Lo scetticismo antico, 5-8 novembre 1980**, 2 voll. Napoli: Bibliopolis, 1981, vol. I, pp. 49-60. VIEWEG, K. **Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Literatur und Philosophie**. München: Wilhelm Fink, 2007.

¹¹ HEGEL, G. W. F. **Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werk-Ausgabe (=TW)**, Michel K, Moldenhauer, E. (Orgs.). Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 1969-1971 - TW 3/38-40.

por sua vez, a partir do automovimento da Ideia absoluta, que chega a reconhecer a si mesma como espírito absoluto.

O ceticismo científico mostra que a Ideia absoluta nada mais é senão a ‘infinidade do pensar.’ Agora, pretendo deter-me em quatro aspectos críticos-negativos por ela implicados.

Em primeiro lugar, o pensar tem uma natureza infinita no sentido de que suas manifestações não dependem de objetos e fatores externos ao pensar, com os quais o pensar entraria em contato com base na experiência, embora para a consciência finita o pensar tenha a aparência de uma forma à qual ela chega através da experiência.

Em segundo lugar, a infinitude significa que o pensar não é aplicado por um sujeito finito a um âmbito de objetos dados e realmente distintos dele, pois o pensar infinito não é apenas um termo da relação sujeito-objeto, mas a relação completa, na qual a cisão vale como momento dentro de um movimento que neutraliza a valorização unilateral de um termo em detrimento de outro.

Em terceiro lugar, o pensar não pode atribuir limites a si mesmo, pois a atribuição de limites implicaria duas coisas: ou o pensar recebe os limites como dados a partir de fora, ou os gera por reflexão. Porém, no primeiro caso, o pensar faz uma asserção unilateral (‘o pensar encontra seus limites’), que, se for absolutizada, conduziria ao dogmatismo,¹² enquanto, no segundo caso, o pensar pode refletir sobre ‘próprios’ limites, mas, fazendo isso, ele os ultrapassa no mesmo ato em que os define.

Em quarto lugar, o pensar é infinito na medida em que não trata os pensamentos ou conceitos determinados como uma pluralidade de itens já ordenados em relações de rígida inclusão ou exclusão, mas antes como formas que fluem uma na outra e precisam ser derivadas a partir de uma atividade que as produz.

Cada um dos aspectos negativos mencionados encontra sua validação em aspectos afirmativos do pensar. Em que sentido ele é afirmativo? Não se trata de colocar a verdade na identidade a si ou em proposições afirmativas em detrimento da diferença ou das proposições negativas. Antes, o caráter afirmativo consiste, em primeiro lugar, na convicção de que o pensar é uma atividade ‘espontânea,’ enquanto tem em si o princípio de sua efetivação e, em

¹² O dogmatismo do pensar finito pode ser criticado através de um argumento que se apoia no conceito de limite: (i) Não podemos traçar um limite ao que podemos compreender a não ser que compreendemos o limite; (ii) Não podemos compreender o limite sem compreender o que está em ambos os lados do limite; (iii) Não podemos a rigor traçar um limite para o que seríamos capazes de compreender. Esse argumento, que resume a crítica de Hegel ao idealismo transcendental de Kant, foi formulado por MOORE, A. W. **The Evolution of Modern Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 135.

segundo lugar, no reconhecimento de que a resolução da contradição é fundamental para que a espontaneidade produza formas ou expressões determinadas de si mesma. A contradição da Ideia é de ser a própria identidade e, ao mesmo tempo (ou melhor, no mesmo processo), a cisão dessa identidade, oposição intrínseca de atividade e passividade, fluidez e fixação da fluidez em estruturas determinadas: “A Ideia, porém, se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse como atividade de se opor a si mesmo para ser para si, e de ser nesse outro somente junto a si mesmo (*Enciclopédia*, §18).”¹³

A natureza afirmativa do pensar se declina em todas as demais oposições, das quais a decisiva é, para Hegel, aquela entre pensar como atividade subjetiva de um Eu e pensar objetivo como causa imanente impessoal da inteligibilidade e realidade de tudo que há. Como reconciliar determinações tão opostas do pensar? A resposta hegeliana é que a divisão entre um pensar subjetivo e um ser objetivo independente dele não é originária, enquanto o originário é o pensar, cujo processo abarca a apresentação de todo o ser em termos de pensar e de todo o pensar em termos de ser. Se subjetividade e objetividade, ser e pensar, não são separadas por um fosso intransponível, então a tarefa filosófica deve consistir em elaborar um conceito de pensar que permita reconfigurar a relação entre o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo. Em breve, o ponto principal dessa reconfiguração, como está posto em evidência no segundo Prefácio à *Ciência da Lógica*, é que o pensar subjetivo deve trazer a consciência o trabalho interno ou a espontaneidade do pensar objetivo que constitui todas as coisas. O pensar subjetivo não é uma projeção de razões sobre as coisas, nem apenas uma das figuras unilaterais que o pensar dá a si mesmo, mas a figura que torna explícito o pensar objetivo que age tanto na natureza quanto no espírito finito, sendo assim irreduzível tanto a uma quanto ao outro.

A função do pensar subjetivo se torna reflexiva, na medida em que o saber ‘do’ pensar objetivo não é um saber ‘sobre’ o pensar objetivo, mas um processo através do qual o trabalho interno ou inconsciente do pensar chega a ‘saber de si’ na modalidade da Ideia absoluta que Hegel chama de ‘espírito.’ A subjetividade, nesse sentido, não diz mais a respeito do que há de particular e contingente do pensar finito, mas se revela ser a efetivação mais verdadeira da objetividade. É justamente a reduplicação reflexiva do processo das coisas (objetos finitos) em um processo ciente e deliberado de explicitação por sujeitos pensantes que transforma o

¹³ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. I, A *Ciência da Lógica*, p. 58.

espírito finito em espírito infinito. Essa autotransformação do espírito é um processo de libertação da dadidade sensível, que começa com as manifestações pré-discursivas de sua vida entrelaçada com a natureza (a exposição desse aspecto inconsciente do espírito constitui o interesse da primeira seção da filosofia do espírito da *Enciclopédia*, denominada *Antropologia*) e se alastra à filosofia, a qual se apresenta como a atividade culminante em virtude da qual o espírito, por ter conhecido o mundo exterior e interior da consciência em sua totalidade necessária, se reconhece como o verdadeiro (i.e., o pensar objetivo como razão ‘essente’) que está na figura do verdadeiro (o pensar objetivo no elemento da ciência, ou razão consciente de si).¹⁴

Os aspectos principais da afirmatividade do pensar são, portanto, a processualidade e a imanência absoluta do processo (i.e., o fato de que o processo não é imanente em outro, mas em si mesmo e em suas próprias diferenças). Disso, decorrem a pervasividade ou concretude do pensar. Uma maneira de colocar o tema da concretude seria aquela que vê no ‘conceito’ em um sentido hegeliano uma resposta a uma aporia clássica acerca da possibilidade de conhecer as causas primeiras dos entes na metafísica aristotélica: se as substâncias primeiras são singulares e se há conhecimento só do universal, como é possível o conhecimento das causas primeiras? Deixando de lado as respostas dos intérpretes de Aristóteles,¹⁵ é suficiente observar que a doutrina do conceito enquanto ‘universal concreto,’ como ela está desenvolvida na lógica subjetiva da *Ciência da Lógica*, neutraliza o dualismo entre universalidade e singularidade. Igualmente, o caráter puramente formal do estudo lógico impulsiona o questionamento da pressuposição subjacente à pergunta se os universais existam apenas na nossa cabeça ‘ou’ no mundo real.

O singular é o significado verdadeiro do universal, porque é a unidade de universalidade determinada e particularidade. Ambas as determinações formam uma unidade de contrapostos, na medida em que a universalidade precisa, por si mesma, particularizar-se (se não se particularizasse, seria apenas uma representação abstrata), e a particularidade forma as diferenças ‘do’ universal. Na medida em que o particular se relaciona consigo na relação com

¹⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. I, *A Ciência da Lógica*, §6: “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. [...] é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar [...] a reconciliação da razão consciente de si com a razão *essente*, com a efetividade.”

¹⁵ FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 178.

outros particulares, ele se torna um particular completamente determinado, ou seja, um singular. A autorrelação significa que o particular é em si mesmo universal. No âmbito do espírito, a autorrelação é a razão pela qual um sujeito pensante particular pode ‘reconhecer’ o universal como fundamento de sua particularização e singularização. A contradição do singular está no fato de que ele, enquanto unidade do universal e do particular, precisa ser ambos ao mesmo tempo e em uma única relação (o ‘retorno do conceito para si’), porém, como ‘abstração posta’ (o singular como algo cuja existência é irreduzível a sua essência universal), ele marca o momento em que o conceito universal cumpre o processo da própria autofinitização, ou seja, da perda de própria identidade simples a si mesmo.

Resumindo, a concepção processual do pensar é uma concepção ‘idealista’ no sentido de que a ‘Ideia’ é o que há de efetivo ou verdadeiro nas coisas: nada é efetivo fora da Ideia e, inversamente, a Ideia não é efetiva fora de seu desdobramento na natureza e no espírito. O ‘pensar que reflete’ é uma experiência da verdade na medida em que reproduz no elemento da ciência o processo objetivo (a saber, autorregulador, desprovido de bases de sustentação externas) da efetividade. A ‘reprodução’ em questão não deve ser confundida com um tipo de pensar meramente representativo: ela não é a cópia supérflua de uma objetividade independente do pensar e indiferente ao fato de ser ou não reconhecida por ele; a reprodução reflexiva é, ao mesmo tempo, produção da objetividade, porque a Ideia não chegaria a ser absoluta se fosse desprovida do momento do saber de si.

É oportuno lembrar que a configuração desse saber de si na ciência não acarreta a redução de todo e qualquer saber de si à ‘ciência’(no sentido estrito de filosofia), nem o fechamento do processo do pensar em um sistema doutrinário, resumido nessa ou naquela ‘obra’ (seja ela a *Ciência da Lógica* ou uma das três versões da *Enciclopédia*). A ciência é uma modalidade peculiar do saber e, mesmo que o saber filosófico, enquanto autoexposição da verdade, precise objetivar-se em um meio, isso não quer dizer que o dinamismo da exposição fique parado nesse ou naquele produto da objetivação. Além disso, a compreensão do dito dinamismo não pode escapar da condição paradoxal de ser, ao mesmo tempo, particular e universal, peculiar e total.

Com efeito, a ciência é total, na medida em que reconhece que há somente ‘um’ sistema, porque há uma ‘única’ Ideia, a qual, na ciência, chega a explicitar sua articulação imanente; contudo, o sistema em questão é um sistema processual, inquieto, sem ponto de início nem termo, de modo que a ciência deve ser também uma forma ideal de exposição do

processo inacabável da identidade do ser (objetivo) e do pensar (subjetivo). Enquanto forma ideal, a ciência não pode esgotar-se em alguma forma real, ou histórica, de exposição da verdade, nem naquela do próprio Hegel, no que ela tem de histórico.¹⁶ O que a forma real de uma ciência voltada à totalidade pode fazer é mostrar os limites das formas positivas do saber e abrir efetivamente o espaço para o livre acontecimento do pensar, mas, assim, o fechamento do círculo de uma forma histórica de autocompreensão do pensar marca *ipso facto* a abertura de um novo princípio e de uma nova época do pensar.

A reconstrução da concepção idealista do pensar permite sustentar duas teses principais acerca do pensar que reflete:

(i) o pensar que reflete é experiência enquanto é o movimento dialético que o pensar objetivo (não a consciência natural, como na *Fenomenologia do Espírito*) exerce nele mesmo através de dois estágios ou momentos formais: o ser envolvido do elemento real no elemento lógico, o desdobrar-se do elemento lógico-real na natureza e no espírito finito, e o desvelar-se, através da ciência, do elemento lógico como formador do elemento real;

(ii) a função da reflexão como ciência é cumprir a tarefa de pensar a reconciliação da substância e do sujeito, enunciada desde o Prefácio à *Fenomenologia*.

3. *Passividade e atividade do pensar: Hegel e Aristóteles*

Já vimos que o movimento da Ideia abriga uma contradição fundamental entre sua unicidade e a pluralidade irreduzível de suas formas de manifestação. O movimento da Ideia, portanto, é dialético, porque necessariamente contém uma contradição. Não há movimento na Ideia e da Ideia sem a resolução de sua própria contradição. Agora, é preciso esclarecer os estágios do movimento em questão. Neste propósito, pretendo salientar a retomada hegeliana da distinção aristotélica entre intelecto passivo e intelecto ativo.

¹⁶ Sobre a tensão entre ideia de filosofia e sua atuação histórica no sistema exposto por Hegel, vale relatar a colocação aporética de Kervégan: “[O] sistema de Hegel identifica-se com essa filosofia uma cujo momento são as filosofias particulares? Diante da concepção de sistema, por um lado Hegel *deve* identificar seu pensamento (que desde então não é *seu* pensamento) à ciência do absoluto: pois é quando se chega ao ponto de vista da totalidade que se pode discernir o verdadeiro significado da sistematização. Mas tal visão a respeito da completude hegeliana da filosofia interromperia o dinamismo processual de uma razão se ex-pondo na história. O sistema, para responder a definição dinâmica que Hegel adota, não pode completar-se sem deixar de ser: ele está sempre aberto ao acontecimento do pensamento. Encontra-se aqui o fecundo dilema do hegelianismo: ele não pode – e entretanto só pode – se colocar como última figura da filosofia.” (KERVÉGAN, J-F. **Hegel e l'hégélianisme**. Paris: PUF, 2005, p. 53).

Analogamente à maneira na qual, nos outros entes naturais e nos entes artificiais, diferencia-se uma matéria da sua causa eficiente, Aristóteles, no terceiro livro do tratado *De Anima*, distinguiu dois tipos de *nous* (intelecto) na alma cognitiva humana: o *nous* potencial, que em potência é idêntico a todas as formas inteligíveis, e o *nous* produtivo, que é assim denominado porque produz a identidade entre pensamento em ato e forma inteligível em ato, isto é, a forma pensada. Essa produção, descrita através da metáfora da luz e das cores, é uma passagem da potência para o ato, ou seja, consiste na transformação dos inteligíveis em potência em inteligíveis em ato através da sua abstração das imagens sensíveis.

É oportuno destacar que a dualidade fundamental não é aquela entre um intelecto potencial, alegadamente identificado com o intelecto passivo (*nous pathetikos*), e um intelecto ativo, mas aquela entre o intelecto potencialmente e efetivamente ativo, de um lado, e o intelecto passivo, do outro.¹⁷ Isso é confirmado pelo fato de Aristóteles atribuir ao intelecto potencial as mesmas características de separação (da matéria dos objetos percebidos), de não misturabilidade com o corpo do senciente e de inalterabilidade que ele atribui ao intelecto produtivo. A dificuldade interpretativa surge ao nos perguntarmos em que consiste a passividade do intelecto, uma vez que todo o intelecto, de alguma maneira, é ativo.

A fim de solucionar essa dificuldade, é preciso não confundir a potencialidade do intelecto com sua passividade. A primeira significa que o intelecto é capaz de acolher todas as formas inteligíveis, sem possuir nenhuma delas em ato; a segunda significa que o intelecto pode atuar no ser humano, que é composto de forma (alma) e matéria, somente através da mediação do corpo e da sensibilidade (a faculdade da *aisthesis*).

Também a sensação é a atuação de uma ‘faculdade’ ou *dynamis*, a saber, da capacidade de diferenciar as qualidades sensíveis do composto ou *synolon*. Em conjunto com o intelecto potencial, a sensibilidade é uma potencialidade inerente à relação da alma com as coisas e faz parte integral do desenvolvimento cognitivo de um ser provido de corpo. Assim como o intelecto, também a sensação não é misturada com os objetos materiais, porque ela não consiste numa mera alteração física, mas sim na atualização de sua capacidade de receber a forma, isto é, a qualidade sensível própria. Porém, o caráter não misturado da sensação é diferente daquele do intelecto, porque ela não é separada das afeições ou modificações passivas dos órgãos corporais do sujeito senciente, ao passo que o intelecto é realmente

¹⁷ SEIDL, H. *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1971, p. 113.

separado do corpo senciente e não tem seu próprio órgão. Se o intelecto fosse misturado com o corpo, ele acolheria qualidades corporais e seria provido de um órgão material, como os cinco sentidos, mas isso prejudicaria sua potencialidade para todos os inteligíveis e o reduziria às condições da sensação. Justamente essas condições são responsáveis pela passividade do intelecto. O intelecto não é passivo enquanto é potencial, porque não há nada de passivo no intelecto; contudo, ele acaba por ser ‘passivo’ na medida em que é a forma de um ser corrutível, de um indivíduo humano composto de forma (alma) e matéria (corpo). O hilemorfismo é a pressuposição ontológica da teoria aristotélica do conhecimento.

Resumindo: para Aristóteles, o intelecto potencial não é passivo porque ‘recebe’ ou acolhe os inteligíveis produzidos pelo intelecto ativo, porque esse acolhimento é, na verdade, a atuação da natureza do intelecto; o intelecto potencial não é passivo enquanto intelecto, mas antes se torna passivo porque é corrutível, e sua corruptibilidade é devida a sua dependência das imagens sensíveis e assim, através da sensação, do corpo. Tomado por si, o intelecto todo é imaterial e imortal, porque ele é impassível, a saber, inalterável na sua essência e, portanto, não afetado pelas alterações corporais; contudo, tomado como forma inerente a um sujeito singular humano, ele é ‘passivo,’ enquanto é afetado pela matéria e mortal, assim como o composto.

O fato notável na apropriação hegeliana do *nous* de Aristóteles é sua transformação radical dos momentos da passividade e da atividade.

Por um lado, a expressão ‘*nous* passivo’ não designa mais o caráter individual e corrutível da faculdade de pensar da alma humana, mas antes a objetividade e materialidade da natureza, entendida como o lugar onde atua de modo inconsciente a racionalidade inteligível (pensável) de tudo o que há na realidade efetiva (seja a natureza física, seja a segunda natureza produzida pelo espírito humano).

Por outro lado, o *nous* ativo não é mais uma faculdade imaterial e eterna, e por isso separada do ciclo de vida e de morte dos seres humanos, mas antes o processo mediante o qual a Ideia reconhece a si mesma através de si mesma em todas as coisas nas quais atua de modo inconsciente (natureza física) ou progressivamente consciente (espírito finito). Em outras palavras, o *nous* ativo deixou de ser uma faculdade separada do ser humano ou a condição de vida de uma causa divina transcendente ao mundo e se tornou ‘espírito absoluto’

(ou seja, Ideia absoluta que sabe de si mesma como o processo imanente que permeia todas suas realizações finitas).¹⁸

Agora, passividade e atividade são opostas, mas não de maneira dualística. A passividade precisa ser posta pela atividade e vice-versa; por isso, em virtude do princípio de relação recíproca, precisam ser idênticas em um ‘terceiro’ elemento, que fundamenta a passagem da passividade para a atividade e vice-versa, sem que seja quebrada a unidade do pensar. A ruptura da unidade do pensar teria por consequência o dogmatismo, ou seja, uma situação na qual o pensar seria determinado pela relação com um suposto outro do pensar. A tese de que uma realidade irreduzivelmente externa ao pensar conduziria ao dogmatismo encontra sua justificação apenas dentro de um projeto filosófico de imanência¹⁹ que se proponha a reconciliar cada cisão entre ser e pensar. É com essa finalidade que Hegel introduz um tipo de *nous* não reconhecido por Aristóteles: o *nous* como tal, o elemento lógico como “a razão daquilo que é.”²⁰

O que fundamenta a relação recíproca de passividade e atividade deve ser algo homogêneo a ambas, e esse ‘algo’ é a natureza lógica delas, ou seja, o fato de elas serem modalidades diferentes do único processo do pensar objetivo. A tentativa até agora conduzida de indicar a função desse elemento único e unitário se expõe a muitas perguntas: por que ele seria um ‘terceiro’ em relação aos termos relacionados? Em que sentido seria o ‘fundamento’ da relação? Como pode Hegel justificar o princípio ‘metafísico’ segundo o qual dois termos advêm um ao outro enquanto advêm em um termo homogêneo?

Essas perguntas surgem da dúvida de que Hegel esteja sugerindo a existência genérica de uma entidade que, em sua homogeneidade fundamental, constituiria a base real única da passividade (vida natural) e da atividade (vida espiritual). Lendo algumas passagens da *Ciência da Lógica*, onde Hegel emprega a metáfora da exposição de Deus antes da criação do mundo (Introdução geral) ou a metáfora arquitetônica da ‘armação’ (*Gerüst*) como estrutura que sustentaria *a priori* a realidade (Introdução à lógica subjetiva),²¹ poder-se-ia ter a

¹⁸ A transformação hegeliana do conceito de *nous* passivo foi otimamente reconstruída pelos seguintes trabalhos; FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, p. 178; KERN, W. Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“. **Philosophisches Jahrbuch** 78, 1971, München: Karl Alber, pp. 237-259.

¹⁹ Para uma elucidação do conceito hegeliano de imanência, permito-me remeter a: ORSINI, F. On Hegel’s Idea of a Logical Ontology. **Anais do IX Congresso internacional de Filosofia da UNICENTRO**, 2015: <http://anais.unicentro.br/conifil/pdf/ixv9n1/72.pdf>

²⁰ TW 5/30.

²¹ TW 6/257.

impressão de que Hegel queira defender justamente a visão fundacionalista acima mencionada.

Porém, é preciso resistir a essa impressão, tendo em vista as caracterizações do elemento lógico em termos de vida, a qual, por sua vez, não deve ser tomada como uma mera metáfora presente por trás da compreensão hegeliana do pensar; pelo contrário, o apelo de Hegel ao termo ‘vida’ quer salientar o caráter do pensar enquanto automovimento, ou seja, causalidade imanente, processo no qual o todo e as partes se relacionam reciprocamente como causa e efeito de si mesmos. Por isso, nada é mais exato do que a colocação de Kervégan quando diz que “a vida orgânica é uma ilustração desse tipo de processo. Mas não se poderia tachar de vitalismo a doutrina do conceito: é a vida que é conceito, não o conceito que é vida.”²²

Notavelmente, também o uso dos termos ‘elemento’ (*Element*) e ‘natureza’ (*Natur*) para qualificar ‘o lógico’ (*das Logische*) deve chamar nossa atenção. O termo ‘elemento,’ que contém uma referência tanto à causa material de todas as coisas na filosofia pré-socrática quanto a um meio ambiente (por exemplo, o elemento marinho), não significa a parte componente ou a peça constitutiva ‘de’ um inteiro, mas o próprio inteiro ‘em’ uma de suas modalidades. O elemento lógico é universal porque é um princípio infinito: não é algo que podemos colocar diante de nós, mas é um processo dentro do qual já estamos, um processo que nos envolve, sem podermos de algum modo abarcá-lo e delimitá-lo. O termo ‘natureza,’ por sua vez, indica que o elemento em questão não é uma matéria informe, insensata, que simplesmente preexiste aos seres humanos; a natureza diz respeito ao dinamismo incessante do elemento, ao fato de ele ser um princípio interno de movimento, que chega a revelar a si mesmo nos seres humanos, os quais corporificam o lógico, na medida em que ele se tornou elemento do espírito finito.

4. *A articulação silogística da relação entre passividade e atividade*

De forma específica, a ideia de que o elemento lógico deveria ser reconduzido à noção de ‘fundamento’ ou à de ‘terceiro termo’ se encontra sujeita a crítica em dois lugares distintos da *Ciência da Lógica*, respectivamente na doutrina da essência e na doutrina do silogismo. Enquanto a primeira aponta para a relação essencial entre fundamento e fundado a fim de

²² Cf. KERVÉGAN, J-F. *Hegel e l'hégélianisme*, p. 87.

mostrar a inconsistência de pensar o fundamento como um substrato realmente distinto do termo fundado, a segunda desenvolve uma crítica da consideração unicamente formal do silogismo, baseada na pretensão de unificar dois termos (os extremos) através de um terceiro (o meio termo) que simplesmente estaria ‘entre’ eles, garantindo uma dupla relação transitiva de inerência.

Tendo em vista essas observações sobre como ‘não’ entender o elemento lógico, cabe relacionar o fio condutor da derivação das figuras do silogismo - a saber, o desaparecer do meio termo como terceiro e sua progressiva configuração como identidade do que medeia e do mediado - com o elemento lógico enquanto ‘princípio’ ou elemento primeiro do sistema da realidade. Poder-se-ia dizer que o elemento lógico é primeiro no sentido de que seria o fundamento imediato da mediação entre natureza e espírito. Mas agora precisa ser esclarecido em que consiste essa imediatidade. Podemos distinguir três significados de imediatidade.

Em primeiro lugar, a imediatidade não é nada mais do que a ‘absoluz da mediação,’ ou seja, o fato de que o lógico não é mediado por outro, mas antes forma uma totalidade que não precisa de pressuposições externas para subsistir e ser concebido. O lógico é imediato na medida em que é ‘simples relação consigo,’ ser em e para si.

Em segundo lugar, a imediatidade significa que a relação consigo não esgota a Ideia absoluta, mas antes é apenas o ‘ser em si’ dela, ou seja, a modalidade na qual ela se apresenta como idealmente distinta de sua realidade efetiva na natureza e no espírito. Por isso, imediatidade significa agora abstração, Ideia absoluta como Ideia puramente lógica ou Ideia absoluta idêntica a si, que ainda não se manifesta como Ideia ‘absoluta.’

Em terceiro lugar, é preciso esclarecer a necessidade para o lógico de apresentar-se de modo conforme ao segundo significado de imediatidade. Neste propósito, a imediatidade se torna mediada, porque ela se justifica apenas pelo esforço do espírito de reconhecer a si mesmo na forma do saber de si, forma que atinge sua meta na ciência. É justamente a ciência que apresenta o lógico como um princípio que neutraliza o dualismo entre natureza e espírito, *nous* passivo e *nous* passivo, uma vez que o lógico, na sua simplicidade, é um processo infinitamente plástico, que, por isso, deve tomar figura ‘tanto’ na natureza ‘quanto’ no espírito. A ciência é o projeto de um saber completamente livre enquanto se apresenta como autocompreensão do elemento livre, a saber, do elemento lógico, o qual é livre na medida em que não se relaciona com outro como com algo que o limita. Porém, a liberdade se realiza

somente se o lógico não ‘tem’ outro, mas desdobra a relação com ‘seu’ outro, na forma de achar-se ‘em seu outro’ (natureza) e naquela de achar seu outro ‘em si mesmo’ (espírito).²³

Em virtude do terceiro aspecto da imediatidade, termos como ‘primeiro’ e ‘puro’ adquirem significações igualmente paradoxais. Em virtude do significado que o meio termo adquire na lógica do silogismo, também o aspecto do elemento lógico como modalidade universal ou ‘em si’ da Ideia absoluta contribui para questionar a imagem do lógico como base homogênea subjacente ao real.

No que diz respeito ao primeiro, o paradoxo é que ele não vem antes em relação a algo que vem depois (prioridade cronológica), mas se torna primeiro enquanto é reconhecido como pressuposição racional da divisão da Ideia absoluta em natureza e espírito. O elemento lógico não é puro senão enquanto ‘acaba’ por ser puro graças à purificação que ele obtém na ciência. A pureza designa, decerto, o caráter do pensar enquanto simples, isto é, capaz de realizar sua espontaneidade em todo e qualquer âmbito da realidade, mas, por outro lado, essa espontaneidade se comprova apenas como ‘resultado’ do esforço do espírito finito por elevar-se a sua infinitude. Esse resultado pode ser abstraído do processo de conhecimento que a ele conduziu e mantido firme na *Lógica* como ciência pura. Cada purificação é uma forma de abstração. Contudo, também o conceito hegeliano de abstração não pode ser simplesmente identificado com seu alvo polêmico, ou seja, a abstração do entendimento.

O sentido da abstração lógica não é o isolamento de características comuns dos entes a fim de encaixá-los na economia de uma classificação norteada por essa ou aquela representação, ou por uma categoria lógica unilateral em detrimento de outras. O sentido da abstração na ciência é manifestar a simplicidade do pensar como o que é primeiro ‘em e para si,’ embora não aparecendo como primeiro ‘para nós’ (i.e., para o espírito finito). Em outras palavras, o sentido é subverter as pressuposições lógico-ontológicas que regem a atividade teórica e prática da consciência comum. Ao fazer isso, a lógica dialético-especulativa deve mudar também concepções correntes do que seria puro ou primeiro.

O paradoxo do puro é que ele a rigor não existe, não é real por si, mas somente enquanto se apresenta na natureza e no espírito. Decerto, essa irrealidade do puro não acarreta ser o lógico apenas uma construção mental ou cultural, mas antes destaca a virtualidade do lógico, sua potencialidade para assumir todas as formas da realidade. O que é real não é a ideia lógica, mas o lógico-real, a saber, um processo de realização do lógico, o desdobramento

²³ BOURGEOIS, B. *Les actes de l'esprit*. Paris: Vrin, 2001, p. 28.

da Ideia lógica no mundo efetivo, que é tanto externo quanto interno à consciência. A esse processo pertence, como a sua culminação, ou seja, como a seu nível de máxima transparência ou autoexplicação, a purificação do lógico, pela qual o espírito descobre sua infinitude enquanto descobre que sua essência lógica permeia tudo o que é real. O sentido da purificação é que o espírito reconhece o conteúdo lógico na forma do espírito: o desenvolvimento de si no seu ser outro.

O papel do elemento lógico como elemento primeiro da realidade se compreende à luz de uma determinada conexão silogística entre natureza e espírito. Em virtude da suspensão crítica do dualismo e do princípio de determinação recíproca dos opostos (a saber, ativo e passivo), natureza e espírito precisam apresentar-se como disjunção de um ‘terceiro,’ a natureza lógica, que fundamentaria a ‘passagem’ da natureza para o espírito (espírito subjetivo) e vice-versa (espírito objetivo como formação de uma segunda natureza), sem resultar quebrado o processo do pensar objetivo.

Entretanto, é crucial destacar que o lógico, conforme sua justificação científica, não é um terceiro, um meio termo diferente dos extremos ou um fundamento imediato de termos mediados apenas por algo fora deles. A *Ciência da Lógica* sugere que a ‘disjunção’ do lógico deve ser entendida como um ‘silogismo’ disjuntivo, o qual realiza a finalidade do silogismo (a identidade do que medeia e do mediado) através do ‘desenvolvimento’ do meio termo em seus extremos. Como no silogismo disjuntivo o gênero se desenvolve em suas espécies particulares e singulares, assim também no sistema da filosofia o lógico se desenvolve do ser em si (Ideia lógica) para o ser fora de si (Ideia como natureza, que tem o lógico apenas como um princípio implícito) até tornar-se ser para si (Ideia como espírito, ser junto de si ou ser explícito do lógico). Essa articulação mostra que o lógico, longe de ser uma mera base ou estrutura subjacente, consiste na unidade diferenciada de um movimento, cujos estágios são os de envolvimento e de desenvolvimento. O elemento lógico é envolvimento universal, no sentido de que todo o real está presente nele como determinável, ou seja, enquanto algo que pode existir em virtude de uma potência absolutamente plástica e ilimitada de produzir formas-conteúdos. Igualmente, o lógico é desdobramento ou desenvolvimento universal, porque o determinável não é uma possibilidade abstrata: o lógico atua em tudo, constituindo as modalidades particulares ou formas reais de sua manifestação, mas sua atividade não se deixa reduzir a alguma forma particular, pois essa forma é produto, algo determinado, enquanto aquela forma universal é atividade determinante.

Acerca desse movimento, é preciso observar a especificidade da imanência absoluta do elemento lógico a respeito da noção neoplatônica de emanação. Tanto o princípio imanente quanto o princípio emanativo produzem algo enquanto permanecem em si mesmos. O segundo, porém, transcende seu efeito na medida em que permanece constitutivamente além dele, de modo que o efeito se encontra em um nível inferior de realidade a respeito da causa da qual provém. Ao contrário, o efeito de um princípio imanente permanece em sua causa, embora sendo algo diferente dela. No caso do *logos* hegeliano, o princípio ou a causa primeira imanente apresenta a forma da Ideia absoluta, cuja relação de causa-efeito se encontra suprassumida, conforme a *Ciência da Lógica*, na relação entre as modalidades particulares e a modalidade universal da Ideia absoluta, tomada enquanto processo de autodesenvolvimento. Todas as coisas e, portanto, as modalidades particulares às quais as coisas pertencem, movem-se no elemento lógico, mas, inversamente, o lógico está ativamente presente nos particulares (i.e., suas manifestações múltiplas na natureza e no espírito) enquanto natureza ou essência imanente deles.²⁴

5. Os três silogismos da filosofia como outras tantas funções do *Nachdenken*

A função filosófica do *Nachdenken* - além daquela, já interna ao espírito finito, de transformar sentimentos e representações em universais abstratos - ²⁵ é justamente aquela de trazer ao saber de si a mediação entre *nous* passivo e *nous* ativo, entre o pensar como ‘substância’ e o pensar como ‘sujeito.’ Nesse sentido, o pensar que reflete se apresenta como a modalidade suprema de apreender a Ideia absoluta, a saber, a Ideia na totalidade de suas modalidades constitutivas.

²⁴ Leia-se o capítulo sobre a Ideia absoluta na *Ciência da Lógica*: “Sie (*scil.* die absolute Idee) ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; [...] Die Ableitung und Erkenntnis dieser besonderen Weisen ist nun das fernere Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften. Das *Logische* der absoluten Idee kann auch eine *Weise* derselben genannt werden; aber indem die *Weise* eine *besondere* Art, eine *Bestimmtheit* der Form bezeichnet, so ist das Logische dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind.” (TW 6/549-550).

²⁵ Sobre a diferença entre *Nachdenken* filosófico e *Nachdenken* não filosófico, a saber, a reflexão inerente ao senso comum e às ciências empíricas, caracterizados pela finitude do próprio objeto e da própria forma, veja-se a cuidadosa análise da Introdução à *Enciclopédia* em: SORESI, S. **Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel**. Trento: Verifiche, 2012, pp. 12-38; também FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, pp. 61-65.

Como foi dito, a mediação em questão deve ser compreendida como um silogismo disjuntivo, cujo meio termo é o elemento lógico, enquanto os extremos são a natureza e o espírito. A ‘disjunção’ do lógico não deve ser entendida como uma separação de realidades quaisquer, porque ela deve ter o caráter de uma oposição interna, na qual, por um lado, os opostos pressupõem uma unidade originária (se isso não for o caso, eles não seriam ‘opostos,’ mas apenas ‘diversos’), mas, por outro lado, a unificação requer o contínuo (i.e., inacabado e inacabável) gerar-se de uma diferença entre os opostos (se isso não for o caso, a unificação se tornaria uma ‘identidade abstrata,’ e deixaria de ser ‘mediação’).

Todavia, o silogismo disjuntivo não é suficiente para apresentar a Ideia absoluta em sua verdade, pois ela deve manifestar-se não apenas como um silogismo da necessidade, mas também como um ‘silogismo do conceito,’ o qual somente poderia justificar que a verdadeira atuação da Ideia absoluta não é o elemento lógico ‘puro,’ mas o lógico ‘realizado’ como espírito absoluto, e precisamente como espírito absoluto que reconhece a si mesmo no elemento do pensar científico. O ‘silogismo do conceito’ deveria mostrar em qual maneira a ‘disjunção’ da razão em suas esferas distintas de atuação seja, ao mesmo tempo, o esforço pela ‘reconciliação’ da razão consigo mesma, a reconciliação entre ‘a razão «essente»,’ ou seja, a realidade efetiva enquanto *nous* passivo, e ‘a razão consciente de si,’ ou seja, a realidade efetiva enquanto *nous* ativo. Em outras palavras, o silogismo do conceito é destinado a destacar que e como o envolvimento do real no lógico e o desenvolvimento do lógico no real formam um círculo de automeiação, no qual cada membro é, no mesmo processo, algo mediado e algo que medeia.

A respeito dessa exigência de mediação, os textos hegelianos apontam para uma situação que não é imediatamente compreensível. A *Ciência da Lógica*, de fato, não contém o silogismo do conceito entre as determinações de sua doutrina do silogismo, i.e., a exposição que completa a seção sobre a ‘subjetividade’ na assim chamada ‘lógica subjetiva,’ que abrange as doutrinas da subjetividade, da objetividade e da Ideia.²⁶ Diferentemente da

²⁶ Sobre as razões da bipartição da Ciência da Lógica em ‘lógica objetiva’ e ‘lógica subjetiva,’ o melhor estudo é: GIUSPOLI, P. Objektive und Subjektive Logik. Über die allgemeine Organisation der Hegelschen Logik in den ersten Nürnberger Jahren. *Hegel-Studien*, 35, 2000, Hamburg, Meiner, pp. 77-106. A literatura crítica inclui também outras contribuições relevantes: CHEREGHIN, F. **Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazione, ologrammi.** Roma: Carocci, 2011, pp. 86-93. FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, p. 71; IBER, Ch. Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs. In: Koch, A.F., Oberauer, A., Utz, K. (org.), **Der Begriff als die Wahrheit.** Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003, pp. 49-66; KERVÉGAN, J-F, La science de l’idée pure. *Archives de Philosophie*, 75, 2012, pp. 212-214; LUGARINI, L. **Orizzonti hegeliani di comprensione**

doutrina do juízo, que reorganiza as quatro classes de juízo da tabela kantiana, culminando no juízo do conceito, a doutrina do silogismo atinge sua meta no silogismo disjuntivo, que constitui a forma mais desenvolvida do silogismo da necessidade.

Por que não há um silogismo do conceito, em analogia com um juízo do conceito? A resposta chama novamente em causa a organização do sistema. Por um lado, não acho plausível a ideia de que Hegel teria meramente esquecido de providenciar um lugar sistemático para um silogismo tão importante como o do conceito. Por outro lado, justamente o fato de Hegel não querer aplicar mecanicamente esquemas de simetria ao conteúdo lógico sugere que não devemos procurar o silogismo do conceito onde ele não pode estar, a saber, na doutrina da subjetividade da *Ciência da Lógica*. Embora seja inteiramente correto e oportuno interpretar a objetividade e a Ideia, especialmente a Ideia absoluta, como outras tantas realizações do silogismo do conceito,²⁷ seria mais adequado sustentar a tese de que a realização plena do silogismo do conceito não pode ser exposta em algum lugar da *Lógica*, porque a consumação mais perfeita do silogismo vai além da *Lógica* como ciência primeira ou pura. O fim da *Enciclopédia*, em suas primeira (§§475-477) e terceira versões (§§575-577), dá a conhecer o verdadeiro alcance do silogismo do conceito na forma de um triplo silogismo, cujos silogismos apresentam a realização progressiva da Ideia absoluta, até ela se tornar transparente a si mesma no terceiro silogismo como “Ideia da filosofia” (ENC. §577).²⁸

A assim chamada ‘doutrina dos três silogismos’ da *Enciclopédia* não é a rigor uma doutrina, mas sim uma indicação metateórica das modalidades de apresentação da verdade.²⁹

dell'essere. Guerini: Milano, 1998, pp. 113-141; NUZZO, A. **Logica e sistema nell'idea hegeliana della filosofia**, Genova: Pantograf, 1992, pp. 212-214, 320; SCHÄFER, R. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik**, p. 314; SCHICK, F. **Hegels Wissenschaft der Logik. Metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?**. Freiburg/München: Karl Alber, 1994, pp. 154-182; THEUNISSEN, M. **Sein und Schein. Hegels Logik und ihre kritische Funktion**. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1980, pp. 37-60.

²⁷ Para uma interpretação da seção *objetividade* na *Ciência da Lógica* em termos de um desenvolvimento do aspecto silogístico da seção sobre a subjetividade, veja-se LIVIERI, P. **Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel**, Trento: Verifiche, 2012, pp. 119-151.

Para uma análise do silogismo da Ideia absoluta enquanto Ideia lógica, veja-se SCHÄFER, R. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik**. pp. 238-288.

²⁸ A tese de que o silogismo do conceito se realiza somente na assim chamada doutrina dos três silogismos foi sustentada por FUSELLI, S. **Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel**. Trento: Verifiche, 2000, pp. 206-230.

²⁹ Sobre os três silogismos, vejam-se especialmente: FULDA, H.-F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. München: Klostermann, 1965, pp. 284-296; PUNTEL, L. B. **Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels**. (Hegel-Studien, Beiheft 10), Bonn, Bouvier, 1973, pp. 322-333; GERAETS, T. Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel. **Hegel-Studien**, 10. Hamburg, Meiner, 1975, pp. 231-254; BODEI, R. **Sistema ed epoca in Hegel**. Bologna: Il Mulino, 1975, pp. 309-317; PEPPERZAK, A.

Ao mesmo tempo, o interesse da parte final da *Enciclopédia* consiste em mostrar que, se a apresentação da verdade tem que assumir a forma de um sistema, então a construção didática que o sistema obtém na sucessão de parágrafos da *Enciclopédia* de modo nenhum pode esgotar o significado do sistema. No máximo, a ordem enciclopédica expressa o primeiro silogismo, que oferece a passagem do lógico para o espírito através do meio termo da natureza. Ainda que a passagem em questão não tenha um sentido temporal, o primeiro silogismo é apenas um “aparecimento” (*Erscheinung*, ENC. §577) da verdade, assim como o é o segundo silogismo (natureza-espírito-lógico), que forma ‘o silogismo da «reflexão» espiritual na Ideia,’ a saber, o caminho de autolibertação do espírito finito rumo a ciência, na qual ele chega a descobrir sua infinitude como Ideia essente para si.

O verdadeiro silogismo é o terceiro (natureza-lógico-espírito), que tem por meio termo o elemento lógico, a modalidade absolutamente universal da Ideia absoluta, ou seja, da ‘razão que sabe de si,’ e sabe de si mesma através dos processos nos quais ela necessariamente se divide: o processo de objetivação na natureza e o processo de subjetivação no espírito. O que diferencia esse silogismo de um simples silogismo disjuntivo é a maneira peculiar na qual ocorre a inseparabilidade entre a forma da necessidade, que é a derivação imanente e completa das formas da Ideia, e a forma da liberdade, entendida como a efetivação da diferença entre atuar inconsciente e atuar consciente de uma e da mesma Ideia.

No terceiro silogismo, o lógico que funciona como meio termo não é a Ideia lógica, mas a razão ‘consciente’ de si mesma, portanto, o lógico elevado ao estágio de espírito absoluto, quer dizer, o lógico que reconhece a si mesmo através da atividade do espírito que empreende a ciência. O silogismo disjuntivo constitui a articulação mais concreta do conceito em sua subjetividade (isto é, desenvolvimento formal do nexos entre universalidade, particularidade e singularidade), ao passo que o terceiro silogismo contém, decerto, a disjunção como seu momento estrutural, mas tendo em vista o desenvolvimento da Ideia absoluta, o qual consiste tanto em desdobrar o elemento lógico puro no elemento lógico-real quanto em retornar reflexivamente do elemento real para o elemento lógico. Apenas através desse retorno o

Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1987, pp. 131-196; BIGNAMI, L. **Concetto e compito della filosofia in Hegel.** Trento: Verifiche, 1990, pp. 166-191; FERRINI, C. La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel, **Paradigmi**, 12, n° 34. Brindisi: Schiena Editore, 1994, pp. 53-75; FUSELLI, S. **Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel**, pp. 206-230; FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, pp. 56-58; NUZZO, A. Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie. In: Tuschling, B., Volgel, U. (Orgs.), **Hegels enzyklopädisches System der Philosophie**, Stuttgart: Frommann Holzboog, 2004, pp. 459-480.

‘lógico’ pode legitimamente apresentar-se como ‘lógica,’ a saber, como lógico que adquire ciência de si. Por sua vez, a lógica deve configurar-se como “ciência *última*” (*letzte Wissenschaft*),³⁰ quer dizer, como autoconhecimento da Ideia absoluta enquanto ‘espírito’ absoluto.

A segunda diferença relevante entre silogismo disjuntivo e terceiro silogismo do sistema é que esse último silogiza natureza e espírito não apenas como extremos, mas também como termos médios respectivamente do primeiro e do segundo silogismo. Portanto, o terceiro silogismo é um triplo silogismo, um silogismo de silogismos, cada um dos quais é mediado pelos outros. Como tal, ele apresenta não somente uma parte do inteiro, mas o próprio inteiro em uma perspectiva filosófica determinada de automanifestação.

6. *Uma objeção contra o caráter abrangente do Nachdenken*

Contra a tese de que o atravessamento do lógico (*logos, das Logische, Denken*) por todos os limites de suas formas em direção à ciência constituiria o conceito hegeliano de experiência filosófica da verdade, poder-se-ia levantar a objeção de que o *Nachdenken*, enquanto pensar que cumpre o dito atravessamento, não é tão abrangente como o terceiro silogismo, limitando-se, antes, àquele caminho do “*conhecer* subjetivo” (ENC. 1830, §576), cuja compreensão atemporal está resumida no segundo silogismo. Nesse caso, o termo ‘experiência’ designaria apenas o que a Ideia absoluta significa ‘para nós’ (seres humanos, representantes do espírito finito), mas não o processo de ‘autoconhecimento’ da Ideia absoluta ‘através’ do conhecimento que o espírito finito tem de si e do mundo objetivo.

Por um lado, a dita objeção está certa, na medida em que o *Nachdenken* constitui esse caminho do espírito finito em busca da verdade, caminho que ganha sua compreensão atemporal no segundo silogismo. Por outro lado, a objeção é parcial, porque o pensar que reflete não é apenas o que marca a ‘transição’ do espírito finito, que ainda pertence ao *nous* passivo, para o espírito que reconhece a si mesmo e se torna eventualmente *nous* ativo (o pensar que pensa a si mesmo, o refletir como pensar do pensar). O *Nachdenken* é ‘interno’ à ciência, como a função que torna explícita a experiência filosófica da verdade, isto é, do processo através do qual a Ideia absoluta reconhece sua essência (o lógico, e precisamente o lógico enquanto automovimento do conceito) como ativamente presente em todas suas

³⁰ TW 6/496.

modalidades (Ideia lógica, Ideia natural, Ideia espiritual), de tal forma que ela realiza progressivamente sua essência no espírito absoluto e, em última análise, na figura, ao mesmo tempo peculiar e universal, da filosofia como ciência. A verdade no sentido especulativo consiste nesse esforço pela adequação entre a essência da Ideia e sua efetivação como progressivo saber de si. Por consequência, o *Nachdenken* é o método do conhecimento da verdade.

Tudo isso leva consigo a necessidade de distinguir, sem, porém, separá-los, o *Nachdenken* não filosófico (que, porém, pode ir em direção à filosofia) do *Nachdenken* filosófico, que corresponde ao método de desenvolvimento científico da contradição fundamental do pensar objetivo, de ser um e múltiplo, finito e infinito, passivo e ativo, eterno e temporal. A diferença entre os dois tipos de reflexão é a subversão da prioridade temporal do *nous* passivo sobre o *nous* ativo no espírito finito. O segundo tipo de reflexão é justamente a supressão dessa pressuposição.

Para o espírito finito, a passividade constitui um pano de fundo que desde sempre atua às costas das diversas formas de atividade do ser humano e de sua relação com a natureza. A passividade significa que o pensar se objetiva em formas que o espírito não reconhece como produtos de sua própria essência, que é o lógico. Para o espírito infinito, toda a passividade é uma “aparência” (*Schein*; ENC. 1830, §386.), não no sentido de uma ilusão inconsistente, mas no sentido de um aparecimento unilateral do espírito real. A passividade, decerto, é real, e, de alguma forma, é até mesmo ‘tudo’ aquilo que o senso comum chama de realidade: ‘real’ é aquilo que resiste a cada e qualquer tentativa do pensar subjetivo de tomar posse dele ou reduzi-lo a seus esquemas representativos. Todavia, a passividade não é verdadeira, de acordo com o sentido de verdade exposto acima. O espírito infinito é a verdade do espírito na medida em que todo o horizonte implícito que é pressuposto por cada forma do espírito finito deve ser reconstruído ou explicitado como momento da autoconsciência da Ideia absoluta. Uma vez que não há, para Hegel, alguma diferença real entre pensar e conhecer, a autoconsciência da Ideia não é só uma condição abstratamente lógica, mas equivale a seu concreto autoconhecimento.

Através da elaboração do sistema como sistema de imanência absoluta, a distinção entre abstrato e concreto ou aquela entre *a priori* e *a posteriori* se revelam ser uma ‘auto’pressuposição racional da Ideia, cuja ‘reposição’ ou justificação nada mais é do que a apresentação de dois movimentos correlativos: o movimento que vai do *a priori* ao *a*

posteriori (a passagem da lógica para a filosofia real)³¹ e vice-versa (a reconstrução do *nous* passivo por meio da ciência, a qual transforma o empírico no *a priori* através do *Nachdenken*). É esse movimento de reposição que é preciso ter em vista ao afirmar que a Ideia absoluta ‘reconhece’ a si mesma como espírito absoluto.

7. Significado da relação dialética entre passividade e atividade

A formulação do *Nachdenken*, como exercício de transformação do âmbito de apreensão passiva em experiência de questionamento das pressuposições do espírito finito, conduz a considerar o caráter ‘dialético’ da relação entre passividade e atividade.

Isso significa que, se o filosofar deve ser a autoexposição científica da Ideia absoluta, então a Ideia precisa compreender a si mesma tanto como desenvolvimento da passividade para a suprema atividade (conforme o segundo silogismo) quanto como transformação da atividade em passividade. Essa reviravolta equivale a uma autoexteriorização da Ideia em função do impulso da Ideia a expandir o campo de experimentação de sua contradição fundamental, a diversificar e intensificar o processo de autoconhecimento em suas esferas determinadas.

A dialética de passivo e ativo não significa uma mera interação entre termos equivalentes ou uma mera troca de função indiferente aos conteúdos em questão (qualquer forma que era passiva se torna ativa e vice-versa). Trata-se de um processo teleologicamente orientado, se bem que o fim, isto é, o autoconhecimento, seja interno à Ideia. Essa orientação, cujas articulações precisam ser investigadas sistematicamente, especialmente nas ‘passagens’ de uma esfera da Ideia para outra, faz com que atividade e passividade não sejam equivalentes. A dissimetria é devida a duas razões. Em primeiro lugar, como ilustra claramente o segundo Prefácio à *Ciência da Lógica*, a finalidade do processo é o reconhecimento da essência do espírito em sua exterioridade, e não a mera exteriorização do pensar. Em segundo lugar, a passividade não reside em um âmbito externo à atividade. A

³¹ Esse movimento conduz a colocar a questão muito controversa sobre como interpretar a ‘decisão’ da Ideia lógica de livrar-se de sua pureza para transformar-se na Ideia em seu ser outro, à qual Hegel dá o nome de natureza. Sobre essa questão, que não cabe abordar no presente trabalho, vejam-se: HOULGATE, S. Logic and Nature in Hegel’s Philosophy: A Response to John W. Burbidge, *The Owl of Minerva*, 34:1 (2002-03), pp. 107-125; ILLETTERATI, L. La decisione dell’idea. L’idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel. *Verifiche*, 34, 2005, pp. 239-272; MABILLE, B. *Hegel. L’épreuve de la contingence*. Aubier: Paris, 1999, pp. 250-258.

passividade é ela mesma atividade, só que se trata de uma atividade que não se reconhece nos efeitos ou produtos que ela gera. Portanto, passivo e ativo são estágios qualitativamente diferentes de uma e da mesma atividade, que é aquela do *nous* ‘enquanto tal,’ do pensar objetivo enquanto Ideia. Em virtude dessa diferença qualitativa (i.e., qualificada pela orientação do processo de diferenciação), o *nous* ativo, como interiorização (*Erinnerung*), sabe de si e também da necessidade de ter dado e de dar a si mesmo a forma da exterioridade, ao passo que o *nous* passivo, como exteriorização (*Entäußerung*), é uma atividade inconsciente que constitui a realidade sem, porém, saber de si mesma.

O caráter dialético de passivo e ativo permite entender melhor também dois aspectos interligados da imanência absoluta da Ideia. Em primeiro lugar, o processo da Ideia é eterno não somente porque compreende o tempo como uma de suas dimensões finitas, mas porque é a atividade inacabada e inacabável de resolver sua contradição fundamental. Em segundo lugar, essa contradição decorre da ‘negatividade’ da Ideia, a saber, do fato dela formar um e o mesmo processo de cisão e unificação, de finitização e idealização do finito, de exteriorização (transformação do ativo em passivo) e de interiorização (transformação do passivo em ativo).

O sujeito ‘filosofante,’ que através do filosofar se torna o órgão da autoconsciência da Ideia absoluta, suspende a pressuposição da prioridade temporal da passividade sobre a atividade, mas não pode nem deve, enquanto ‘sujeito’ ou ‘indivíduo’ filosofante (não, por isso, idêntico ao filosofar), apagar de sua existência a passividade, ou tratá-la como um defeito ‘só’ contingente, como algo que existe, mas poderia não ser se o espírito não fosse ‘também’ finito. A tarefa filosófica do espírito finito é compreender a ‘necessidade’ de elevar-se da passividade, ou seja, da condição na qual ele se relaciona consigo e com a natureza como se fossem dados, à ‘atividade’ em um sentido estreito, a saber, de fazer dele mesmo o que ele é em si e trazer esse fazer-se a consciência de si. Enquanto a reflexão torna ‘ciente’ a necessidade desse caminho, o espírito compreende a si mesmo como caminho de progressiva ‘autolibertação.’ Neste propósito, o legado spinozano acerca da relação entre necessidade e liberdade não poderia ficar mais evidente.

A consideração da absolutez da Ideia acarreta uma consequência relevante: mesmo que seja o agente científico do espírito absoluto, o *Nachdenken* não é idêntico à Ideia absoluta, porque essa apresenta formas de espontaneidade (isto é, autoatividade), tais como a natureza e a história, que são irredutíveis à especulação. O fato delas não caírem fora do alcance da compreensão do espírito não significa que a Ideia possa ‘confundir-se’ com a especulação. A

passividade é um momento originário, ainda que não seja o mais verdadeiro, da Ideia absoluta, e até o espírito absoluto deve lidar com momentos de exteriorização – a história (da arte, da religião, da filosofia), os meios da intuição, da representação, da linguagem científica – que possibilitam o exercício de sua autocompreensão.

8. A dialética da Ideia absoluta

O discurso sobre a absolutez da Ideia tem um aspecto negativo-cético e um aspecto positivo-constutivo.

Em virtude do aspecto negativo, ‘absolutez’ significa um potencial crítico de libertação da Ideia a respeito de cada exposição que tente diminuir a complexidade dela, reconduzindo o concreto a um substrato simples e ignorando o duplo movimento da imanência: envolvimento (recolher-se de tudo na Ideia) e desenvolvimento (desdobrar-se da Ideia em tudo). A Ideia absoluta é mais do que uma soma de partes (lógico+natureza+espírito). Qualquer interpretação mereológica da Ideia acaba falhando seu alvo, pois omite de considerar a Ideia como um todo orgânico, e confia em uma leitura unilinear do sistema, ainda dominada pela metacategoria da ‘passagem,’ não da circulação, o que equivale a uma leitura ainda presa ao primeiro silogismo da filosofia.

O aspecto positivo da absolutez da Ideia é constituído por sua autorrelação cognoscente, pela qual a Ideia não pode a rigor ser absoluta a não ser que ela chegue a saber de si como absoluta. Aqui entra em cena o peculiar papel do *Nachdenken*. Graças à filosofia, cada modalidade da Ideia experimenta uma espécie de duplicação: o lógico (a modalidade universal da Ideia absoluta) torna-se ciência lógica, a natureza e o espírito (as modalidades particulares) tornam-se objetos das respectivas ciências reais. Também o espírito absoluto, que já por si seria uma duplicação ou conscientização do espírito finito, duplica a si mesmo em virtude de sua modalidade suprema, a filosofia: arte e religião, especialmente nas condições históricas da modernidade, precisam submeter-se à crítica, isto é, precisam ser investigadas pela filosofia da arte e pela filosofia da religião, e também a história da filosofia precisa ser reconduzida, sob pena de fragmentar-se em uma rapsódia de opiniões, ao conceito de filosofia, o qual, por sua vez, deve realizar-se como Ideia da filosofia. Julgando pelos parágrafos finais da *Enciclopédia* do 1830, a diferença entre ‘conceito’ e ‘Ideia’ da filosofia é aquela entre o abstrato e o concreto; não, porém, no sentido do que o conceito da filosofia se

limitaria à compreensão da Ideia absoluta como Ideia lógica, como a referência ao §236 no §574 parece sugerir, mas no sentido de que a Ideia da filosofia marca a realização plena do conceito ao fazer dos três silogismos a maneira na qual o sistema unifica metafilosofia e filosofia conteudística (isto é, a sucessão enciclopédica de lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito).³²

9. Conclusões

Em conclusão, pretendo resumir os pontos principais desse trabalho e destacar um conteúdo da experiência suficientemente amplo para hospedar alguns círculos não viciosos de fundamentação recíproca.

O termo ‘experiência’ é polissêmico³³ e, por isso, se torna capaz de submeter a uma crítica significativa ‘tanto’ a concepção empirista da experiência como material bruto das impressões sensíveis³⁴ ‘quanto’ a concepção kantiana, que visa fundamentar a experiência na síntese regulada das percepções por meio de conceitos do entendimento.

Notavelmente, o tratamento do empirismo no Conceito Preliminar da *Enciclopédia* não quer fazer dessa posição um capítulo da história da epistemologia, voltado a sustentar teses determinadas sobre a relação entre perceptos e conceitos. Hegel está interessado em trazer à tona a base espiritual, tanto teórica como prática, da tese geral que faz da experiência o único critério do conhecimento. Essa base é uma necessidade de ‘certeza,’ a saber, de um ponto de apoio concreto e inegável. Para Hegel, o que a ciência newtoniana da natureza e a reforma luterana têm em comum é o princípio pelo qual o ser humano não pode mais reconhecer a autoridade de nenhuma verdade, a não ser que o conteúdo da verdade seja vivenciado como uma certeza, como uma experiência na qual o ser humano deve estar envolvido, subjetivamente presente com sua inteligência e seu coração (ENC. 1830, §7, Observação).

³² Concordo nesse ponto com PEPPERZAK, Ad. **Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes**, p. 131.

³³ Essa polissemia foi já notada por VERRA, V. Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel. *Experientia*. In: Veneziani, M. (Org.), **Atti del X Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 4-6 gennaio 2001**, Firenze: Olschki, 2002, pp. 523-536.

³⁴ A concepção empirista, que Hegel critica em maneira exemplar ao tratar a segunda posição do pensamento a respeito da objetividade no Conceito Preliminar da *Enciclopédia* de 1830 (§§37-39), está baseada em três pressuposições: em primeiro lugar, a experiência seria possibilitada pela constituição de uma mente separada do mundo e a ele ligada por meio das sensações, que marcam a influência (causal ou não) do mundo externo sobre sujeitos inteligentes; em segundo lugar, o universal não é nada mais do que a generalização de semelhanças encontradas nos particulares; em terceiro lugar, a matéria precede a forma, no sentido de que a multiplicidade indefinita das impressões não é, por princípio, conforme às regras de uma inteligência.

Além dessa consideração ampla do empirismo, mais ‘existencial’ - se é permitido usar um anacronismo - e histórica do que teórica e epistemológica, poder-se-iam individuar em Hegel dois outros significados relevantes de experiência.

Em primeiro lugar, existe, como se sabe, o significado ‘fenomenológico’ da experiência, constituído pelo movimento dialético através do qual a consciência natural elabora a contradição entre certeza e verdade, entre o que pretende apreender e o que de fato apreende. Neste propósito, é preciso observar que a ‘ciência da experiência da consciência,’ correspondente ao projeto inicial da Fenomenologia do Espírito, deve transformar-se em uma ‘fenomenologia do espírito,’ na medida em que a experiência se revela ser um processo autotransformativo, no qual a consciência se torna algo diferente do que ela era inicialmente.

Em segundo lugar, tentei elaborar um conceito ‘especulativo’ de experiência enquanto *Nachdenken* (pensar que reflete), a partir de como ele é apresentado pela Introdução à *Enciclopédia* em qualidade de maneira de pensar que é própria da filosofia. De fato, esse texto mostra que há uma diferença entre a reflexão não filosófica e aquela filosófica. A primeira, que pertence à consciência culta e às ciências finitas, é, no máximo, a precondição genética ‘para’ chegar a filosofar, ao passo que a segunda precisa ser o método ‘da’ filosofia. De acordo com a primeira, experiência e reflexão não são a mesma coisa, pois a experiência é a consciência mais próxima da realidade efetiva, ou seja, o que é primeiro na ordem do tempo, o ‘a posteriori,’ ao passo que a reflexão é a consciência mais mediada do real, o processo que leva gradualmente do que é primeiro ‘para nós’ ao que é ‘a priori,’ ou seja, primeiro ‘em e para si,’ o conceito. Contudo, de acordo com o sentido especulativo de *Nachdenken*, experimentar e refletir são o mesmo processo, não só porque tanto o primeiro para nós quanto o primeiro em e para si são imanentes ao pensar objetivo, mas também porque o pensar que reflete é uma maneira de experimentar a verdade, onde o ‘experimentar’ deve ser entendido como um atravessamento, discursivamente articulável, das formas finitas do pensar objetivo. De modo correspondente, a verdade não é algo já pronto, que a experiência simplesmente acompanha, espelha ou possui, mas antes um processo de autoprodução que a experiência deve trazer à consciência de si.

Contra a concepção especulativa exposta acima, poder-se-ia objetar que é o *Denken* (pensar), diferentemente articulado dentro de si, não o *Nachdenken* (pensar que reflete), que para Hegel constitui o método da filosofia, uma vez que o método deve ser o automovimento do conteúdo e que o pensar se relaciona com o refletir como um movimento espontâneo com

sua cristalização, ou ainda, como o rolar de um filme se relaciona com alguma imagem congelada. Sob esse aspecto, o significado do prefixo *nach* na expressão *Nachdenken* deve chamar nossa atenção.

Por um lado, refletir é ‘pensar «sobre»’ algo, então ter ‘pensamentos’ sobre conteúdos fornecidos por sensações, intuições, representações, interesses etc. Ter pensamentos, quando não é simplesmente sofrer a ação de processos mentais que fogem de nosso controle ou, inversamente, a presunção de reduzir as categorias do pensar a processos mentais controláveis, significa poder articular o pensar em uma ordem discursiva, no meio de uma linguagem, cujas regras de funcionamento devem ser procuradas. Mas ‘procurar’ implica justamente que o procurado não pode ser compreendido como ele mesmo produzido pela ação de procurá-lo. Por outro lado, *Nachdenken* é ‘pensar «depois,»’ a saber, depois que a realidade silenciosamente consumou seu processo de formação. Esse ponto parece legitimado pelo caráter tardio ou posterior que o próprio Hegel atribui à filosofia no Prefácio aos *Lineamentos da Filosofia do Direito*, introduzindo a comparação com a coruja de Minerva, que só voa ao anoitecer.

Nesse sentido, a filosofia como reflexão começa com aquilo que está já presente, relacionando-se com o objeto de seu conhecimento mais como passiva do que como ativa. Em ambos os casos, o refletir parece ter somente uma função reprodutiva, não constitutiva ou legisladora. Trata-se de uma operação pela qual um sujeito pensante, de cada vez identificável, reconhece *a posteriori* a verdade das coisas, analisando retrospectivamente a gênese passiva de própria apreensão das coisas e admitindo, assim, a exterioridade das coisas (o âmbito real que Hegel chama de natureza) e sua autonomia a respeito de qualquer consciência que visa a investigar o porquê das coisas.

Ainda que relevar essas diferenças entre *Denken* e *Nachdenken* seja pertinente, espero ter demonstrado que não seria oportuno escavar um fosso entre eles, porque a irreducibilidade do pensar ao refletir, do passivo ao ativo, da Ideia absoluta à especulação, não acarreta que o refletir desempenharia um papel apenas receptivo ou descritivo. Partindo da análise da concepção idealista do pensar, procurei destacar que a função do refletir ‘pertence’ ao pensar objetivo, enquanto consiste em mediar o *nous* passivo, transmudando-o em *nous* ativo, e em realizar o programa, enunciado desde o Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, de apreender a substancialidade das coisas igualmente como subjetividade, ou seja, como espírito.

O caráter ‘dinâmico’ da relação entre passivo e ativo (o fato de ambos serem extremos igualmente originários do pensar objetivo, que por si é atividade), junto com o caráter ‘imane’ do refletir, que não é o ponto de vista de um observador externo ao pensar, mas um simultâneo preenchimento objetivo do pensar subjetivo e uma subjetivação da objetividade impessoal do pensar, são justamente as razões que devem nos deter de tratarmos o refletir à guisa de uma imagem congelada, assim como de considerarmos o trabalho reconstrutivo da filosofia à guisa de uma mera representação acrítica do real. Vendo bem, o método da filosofia não é apenas o *Denken*, ou a simples espontaneidade da *Sache selbst* (a própria Coisa), mas também “a consciência *acerca* da forma do automovimento interno de seu conteúdo (ênfase e tradução são minhas).”³⁵ O ato de ‘seguir’ a própria Coisa requer um esforço tenso, e introduzir a consciência desse esforço é a própria contribuição do *Nachdenken*.

Na *Enciclopédia*, o ‘pensar que reflete’ apresenta um andamento articulado. Em primeiro lugar, o refletir vai do que o espírito finito se representa como concreto, o mundo tangível da experiência sensível, ao que ele se representa como abstrato, a saber, o elemento puro do pensar, a ciência lógica. Em segundo lugar, o refletir vai do abstrato para o concreto, constituído pelos âmbitos de atuação do elemento lógico-real. Em terceiro lugar, o refletir retorna do concreto para o abstrato, na medida em que o espírito absoluto se eleva a seu princípio puro e empreende a ciência lógica, reconhecida agora como ciência última, ou seja, como ciência do elemento que atuava e continua atuando inconscientemente em todos os campos de efetivação do espírito. Ao longo dessa travessia, abstrato e concreto abandonam o significado que tinham para o senso comum e adquirem significações cada vez diferentes dentro de cada esfera de desenvolvimento da Ideia. Assim, por exemplo, o que ‘abstrato’ e ‘concreto’ significam dentro da esfera puramente lógica não pode de modo algum ser confundido com aquilo que os mesmos termos significam na esfera da natureza.

Para o sujeito empírico que resolveu filosofar, o refletir cumpre dois passos convergentes. Por um lado, o refletir elabora o imediato (no sentido de dadidade sensível, de imposição dos fatos positivos da consciência) até o sujeito finito alcançar o ponto de vista da ‘substância,’ do pensar objetivo, a saber, de um pensar que ‘não’ pressupõe a divisão de sujeito e objeto ou o dualismo entre forma e conteúdo. Por outro lado, o refletir torna a

³⁵ Cf. TW 5/49: “die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts.”

substância sujeito, na medida em que mostra como e por que o pensar objetivo dá origem à cisão entre sujeito e objeto e resolve dita cisão.

Graças ao refletir, o pensar objetivo gera dois processos que são cruciais para a filosofia: em primeiro lugar, a distinção entre uma atividade, isto é, o pensar (*Denken*), e seu produto, o pensamento (*Gedanke*); em segundo lugar, uma autotransformação do pensar de uma forma que parece dada em uma forma posta ou produzida, de acordo com uma progressão que eventualmente atinge sua meta no estágio da transparência, a saber, o estágio de recíproca compenetração entre o resultado e seu processo, de modo a poder explicar o resultado a partir e através de seu processo. Sabemos que o primeiro passo do refletir na ciência é a transformação do ponto de vista da consciência comum no ponto de vista do pensar ‘como tal,’ que constitui o elemento da lógica como ciência primeira. A transformação de uma forma para outra já acontece fora da ciência e prossegue, de forma metodicamente articulada, dentro da ciência. O que diferencia o pensar não filosófico do pensar filosófico não é o interesse na verdade ou a inquietação do pensar, mas a ausência de pressuposições como método radicalmente cético. É pelo fato da verdade dever ser concebida como ‘desenvolvimento’ de si mesma, sem pressuposições externas, que a compreensão adequada da relação entre abstrato e concreto se torna decisiva.

Com respeito ao pensar filosófico, abstrato e concreto constituem os termos da unificação entre o lógico e o espiritual como dois elementos modalmente diferentes, porém realmente inseparáveis, por eles serem momentos do processo do pensar objetivo, ou seja, da Ideia absoluta. O refletir mostra ‘por que’ e ‘como’ essa unificação em ato seja tão relevante para apreciar a concepção hegeliana da verdade.

Acerca do porquê, a relevância do *Nachdenken* decorre de sua capacidade de responder às questões seguintes: Como pode a lógica ser, ao mesmo tempo, ciência primeira e ciência última? Como pode ela ser um reino de sombras e o gume das atividades do espírito? Como é possível a oscilação de um significado do lógico para outro, a saber, do lógico como movimento puro, sem algum adendo da experiência, para o lógico como retorno do espírito para si a partir da experiência? A consideração do tri-silogismo da Ideia da filosofia mostrou como a articulação autoreflexiva do sistema pode declinar de modo diferente o significado do lógico de acordo com o ponto de entrada e a maneira de atravessamento do sistema.

Acerca de como a unificação concretize o conceito de verdade, pode-se dizer que o refletir, enquanto ocupação científica do pensar, e, portanto, enquanto pensar do pensar,

abrange o recíproco esclarecimento de duas modalidades da Ideia absoluta, a saber, a modalidade ideal ou puramente lógica e a modalidade lógico-real do saber (*Wissen*). Precisamente, no exercício da ciência (*Wissenschaft*), a unificação de ideal e real significa a unidade concreta ou viva entre o conteúdo ideal da ciência (o automovimento do pensar conceituante) e o complexo entrelaçamento de passividade e atividade que caracteriza o pensar ‘exercido’ pelas figuras concretas dos singulares que resolvem filosofar.

Além da sinergia entre pensar e saber que pode ser evidenciada na *Ciência da Lógica*, a maneira pela qual o refletir efetiva a unificação de ideal e real tem a ver com a satisfação do critério científico da ‘ausência de pressuposições’ (*Voraussetzungslosigkeit*) através da formação de círculos de fundamentação recíproca: o círculo entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*,³⁶ o círculo silogístico entre lógica e sistema, o círculo entre *Denken* e *Nachdenken*, o círculo entre *a priori* e *a posteriori*. Por esses círculos serem processos em devir e romperem com a certeza alcançada por qualquer determinidade, o refletir adquire o caráter de uma verdadeira experiência sem pressuposições.

Federico Orsini
PPG Filosofia – PUCRS
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 5
Partenón – Porto Alegre/RS – 90619-900

platoniet@yahoo.it

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. *Erfahrungsgehalt*, [in: **Drei Studien zu Hegel**, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963] in: Rolf Tiedemann (Org.) em colaboração com Gretel Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, Vol. 5, 1970, pp. 295-325.

ASMUTH, Christoph. *Der Empirismus und die kritische Philosophie Kant. Zur zweiten »Stellung des Gedankens zur Objektivität« im enzyklopädischen »Vorbegriff« der spekulativen Logik,*” In: Denker, A., Sell, A., Zaborowski, H. (Orgs.), **G.W.F. HEGEL**,

³⁶ Esse círculo foi bem explicado por KERVÉGAN, J-F. *La science de l’idée pure*, pp. 201-202.

Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830,
München: Karl Alber, 2010, pp. 144-165.

BAUM, Manfred. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik.** Bonn: Bouvier, 1986.

BIGNAMI, L. **Concetto e compito della filosofia in Hegel.** Trento: Verifiche, 1990.

BODEI, Remo. **Sistema ed epoca in Hegel.** Bologna: Il Mulino, 1975.

BOURGEOIS, Bernard. **Les actes de l'esprit.** Paris: Vrin, 2001 (citado na tradução portuguesa: Os atos do espírito. São Leopoldo: Unisinos, 2004).

BRANDOM, Robert B. **Between Saying and Doing. Toward an Analytic Pragmatism.**
Oxford: Oxford University Press, 2008.

BRISTOW, William F. **Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique.**
Oxford: Oxford University Press, 2007.

CHIEREGHIN, F. **Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazione, ologrammi.** Roma: Carocci, 2011.

CORTI, Luca. **Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporânea.**
Roma: Carocci editore, 2014.

DAVIDSON, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme, In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association.** University of Delaware, Newark, Vol. 47, 1974, pp. 5-20.

ENGSTLER, A. Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulze. In: Fulda, H.F., Horstmann, R.-P. (Orgs.). **Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, pp. 98-114.

FERRARIN, Alfredo. **Hegel and Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FERRINI, C. La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel, **Paradigmi**, 12, n° 34, Brindisi: Schiena Editore, 1994, pp.53-75.

FORSTER, Michael N. **Hegel and Skepticism**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

FULDA, Hans Friedrich. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**
München: Klostermann, 1965.

FUSELLI, S. **Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel**. Trento: Verifiche, 2000.

GERAETS, Theodore. Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel. **Hegel-Studien**, Hamburg, Meiner, 10, 1975, pp. 231-254.

GIUSPOLI, Paolo. Objektive und Subjektive Logik. Über die allgemeine Organisation der Hegelschen Logik in den ersten Nürnberger Jahren. **Hegel-Studien**, 35, 2000, Hamburg, Meiner, pp. 77-106.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werk-Ausgabe** (=TW), Michel K, Moldenhauer, E. (Orgs.). Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 1969-1971.

Vol. 3: *Fenomenologia do espírito* (Citado como TW 3/pp.)

Vols.5-6: *Ciência da Lógica* (Citado como TW 5-6/pp.)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), Vol. I, A Ciência da Lógica**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Hegels Begriff der Erfahrung**, In: *Holzwege*, Frankfurt a.Main, Klostermann,, 1950, pp. 105-192.

HEIDEMANN, Dietmar H. Hegel und der Empirismus. Berkeley-Locke-Hume. In: Heidemann, D., Krijnen C. (Orgs.), **Hegel und die Geschichte der Philosophie**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 131-149.

HEIDEMANN, Dietmar H. Hegel on the Nature of Scepticism. **Bulletin of The Hegel Society of Great Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 63, 2011, pp. 80-99.

HOULGATE, Stephen. Logic and Nature in Hegel's Philosophy: A Response to John W. Burbidge, **The Owl of Minerva**, 34:1 (2002-03), pp. 107-125.

IBER, Christian. Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs. In: Koch, A.F., Oberauer, A., Utz, K. (org.), **Der Begriff als die Wahrheit**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003, pp. 49-66.

ILLETTERATI, L. La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel. **Verifiche**, 34, 2005, pp. 239-272.

KERN, W. Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“. **Philosophisches Jahrbuch** 78, 1971, München: Karl Alber, pp. 237-259.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e l'hégélianisme**. Paris: PUF, 2005 (citado na tradução portuguesa: *Hegel e o hegelianismo*, São Paulo: Edições Loyola, 2008).

KERVÉGAN, Jean-François, La science de l'idée pure. **Archives de Philosophie**, 75, 2012, pp. 199-215.

LIVIERI, P. **Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel**, Trento: Verifiche, 2012.

LUGARINI, L. **Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere**. Guerini: Milano, 1998.

MABILLE, Bernard. **Hegel. L'épreuve de la contingence.** Aubier: Paris, 1999.

MARMASSE, G. Hegel und der antike Skeptizismus in den Jenaer Jahren. In: Hoffmann, S.T. (Org.), **Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt.** (Hegel-Studien, Beiheft 50), Hamburg: Meiner, 2009, pp. 134-150.

MALUSCHKE, G. **Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik.** (Hegel-Studien, Beiheft 13), Bonn: Bouvier, 1974.

MOORE, A. W. **The Evolution of Modern Metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

NUZZO, A. **Logica e sistema nell'idea hegeliana della filosofia,** Genova: Pantograf, 1992.

NUZZO, A. Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie. In: Tuschling, B., Volgel, U. (Orgs.), **Hegels enzyklopädisches System der Philosophie,** Stuttgart: Frommann Holzboog, 2004, pp. 459-480.

ORSINI, F. On Hegel's Idea of a Logical Ontology. **Anais do IX Congresso internacional de Filosofia da UNICENTRO,** 2015: <http://anais.unicentro.br/conifil/pdf/ixv9n1/72.pdf>

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

PEPERZAK, Adriaan. **Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes.** Stuttgart: Frommann Holzboog, 1987 (citado na tradução italiana: *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana,* Napoli, Bibliopolis, 1988).

PUNTEL, Lorenz B. **Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels** (Hegel-Studien, Beiheft 10), Bonn: Bouvier, 1973.

QUINE, Willard Van Orman. Two Dogmas of Empiricism. **The Philosophical Review**, Vol. 60, No. 1, 1951, pp. 20-43. (citado a partir de: *From a Logical Point of View* (segunda edição revista), Cambridge: Harvard University Press, 1961).

REDDING, Paul. **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCHÄFER, Rainer. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik** (Hegel-Studien. Beiheft 45), Hamburg: Meiner, 2001.

SCHICK, Friedrike. **Hegels Wissenschaft der Logik. Metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?**. Freiburg/München: Karl Alber, 1994.

SEIDL, Horst. **Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften**. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1971.

SORESI, Sergio. **Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel**. Trento: Verifiche, 2012.

THEUNISSEN, Michael. **Sein und Schein. Hegels Logik und ihre kritische Funktion**. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1980.

TRISOKKAS, Ioannis. **Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment**. Leiden: Brill, 2012.

VARNIER, Giuseppe. Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer „skeptischer Wissenschaft. In: Fulda, H.F., Horstmann, R.-P. (Orgs.). **Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels**, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, pp. 285-330.

VERRA, V. Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi. In: Giannantoni, G. (Org.) **Centro di Studio del pensiero antico del CNR, atti del convegno di Roma su *Lo***

scetticismo antico, 5-8 novembre 1980, 2 voll. Napoli: Bibliopolis, 1981, vol. I, pp. 49-60.
(Agora em: Cesa, C. (Org.), **Su Hegel**, , Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 55-64).

VERRA, V. Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel. *Experientia*. In: Veneziani, M. (Org.), **Atti del X Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 4-6 gennaio 2001**, Firenze: Olschki, 2002, pp. 523-536.
(Agora em: Cesa, C. (Org.), **Su Hegel**, , Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 217-233).

VIEWEG, Klaus. **Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Literatur und Philosophie**. München: Wilhelm Fink, 2007.