

Hegel e a Consumação da Metafísica

Anton Friedrich Koch *

Resumo: Na tradição aristotélica, a metafísica – como a física e a matemática – é entendida como uma ciência teórica, livre de contexto e dirigida para o ideal do conhecimento completo. Hegel consome a metafísica ao mostrar na sucessão de Kant e Fichte que o preço da completude é a contradição, a qual a metafísica tem de enfrentar de uma forma ou outra. Ao reconhecer a facticidade da contradição, a filosofia analítica do racionalismo e empirismo clássico transforma-se na filosofia sintética do idealismo especulativo. Enquanto filosofia sintética a metafísica se consome e ao mesmo tempo revela sua inadequação enquanto doutrina do ser e da verdade. Pois é possível mostrar (por exemplo, com M. Heidegger, P.F. Strawson, G. Evans) que o ser e a verdade eles mesmos estão ligados a contextos e essencialmente vinculados com perspectivas mundanas e finitas. Portanto, além da metafísica há espaço para um pensamento que esteja ligado a contextos, que não esteja mais dirigido para o ideal do conhecimento completo e que não seja mais teórico no sentido aristotélico, no entanto, sendo argumentativo e consequentemente científico, o qual poderia ser descrito como filosofia hermenêutica.

Palavras-chave: Metafísica, Ciência, Subjetividade, Hermenêutica

Abstract: In Aristotelischer Tradition versteht sich die Metaphysik wie die Physik und die Mathematik als eine theoretische, kontextfreie, auf das Ideal vollständiger Erkenntnis hin orientierte Wissenschaft. Hegel vollendet die Metaphysik, indem er in der Nachfolge Kants und Fichtes zeigt, daß der Preis der Vollständigkeit der Widerspruch ist, mit dem sich die Metaphysik in der einen oder anderen Weise arrangieren muß. Durch die Anerkennung der Faktizität des Widerspruchs wandelt sich die analytische Philosophie des klassischen Rationalismus und Empirismus in die synthetische Philosophie des spekulativen Idealismus. Als synthetische Philosophie vollendet sich die Metaphysik und offenbart zugleich ihre Unzulänglichkeit als Lehre des Seins und der Wahrheit. Denn es läßt sich zeigen (etwa mit M. Heidegger, P.F. Strawson, G. Evans), daß das Sein und die Wahrheit selber kontextgebunden und wesentlich auf innerweltliche, endliche Perspektiven bezogen sind. Jenseits der Metaphysik gibt es daher Raum für ein kontextgebundenes, nicht mehr auf das Ideal der vollständigen Erkenntnis hin orientiertes, nicht mehr im Aristotelischen Sinn theoretisches, wohl aber nach wie vor argumentierendes und insofern wissenschaftliches Denken, das man als hermeneutische Philosophie bezeichnen könnte.

Schlagworte: Metaphysik, Wissenschaft, Subjektivität, Hermeneutik

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg; professor do Departamento de Filosofia da mesma universidade. E-mail: a.koch@uni-heidelberg.de. Tradução: Hans Christian Klotz, Fábio Nolasco, Márcia Gonçalves e Darice Zanardini.

I. O Ideal da Transparência

Por ideal da transparência entendo uma expectativa que está tão enraizada em nosso pensamento que a encontramos nas posições filosóficas e ideológicas mais diferentes, a saber, a expectativa de que tudo em princípio pode ser conhecido.

Platão ensinou que as ideias para além do mundo da experiência são verdadeiramente reais, e ao mesmo tempo que essas são aquilo que é verdadeiramente cognoscível. Deste modo, o ser inclui o poder-ser-conhecido, e vice versa. Lá onde existem déficits na cognoscibilidade, o que segundo Platão é o caso na esfera do que é passível de experiência sensível, não lidamos com um genuíno ser, mas com uma mistura de ser e não-ser, com o mero devir. Seguindo criticamente a Platão, Aristoteles ensinou que as ideias não são transcendentais, mas imanentes ao mundo da experiência, de modo que também esse se oferece ao conhecimento. A filosofia da Idade Média podia apoiar-se em tais abordagens anteriores para traduzir a convicção religiosa de que Deus tudo sabe e tudo vê em doutrinas metafísicas. Em vez do ideal de transparência se pode falar na mesma medida do ideal de onisciência.

Esse ideal não caiu, de maneira nenhuma, em desuso na formação teórica pós-religiosa de nossos dias; ele só foi secularizado. A tarefa da física moderna é descobrir as leis da natureza e formulá-las num vocabulário que em princípio seja capaz de descrever o mundo plenamente. Transparência, onisciência, descrição plena – essas são variantes do mesmíssimo ideal. Ele se deixa compreender precisamente como ideal de uma descrição plena do mundo no horizonte da filosofia analítica: toma-se (ou pensa-se) uma linguagem científica que tem um nome para cada objeto e um predicado para cada propriedade fundamental. Tal linguagem aproxima-se da linguagem de Deus, o qual, de acordo com a cantiga de ninar, contou as estrelinhas e as nuvens de modo que não falta uma sequer no grande número total, e chamou todos os mosquitinhos e todos os peixinhos pelo nome de modo que todos são parte da vida e agora são tão alegres. Tal como a canção de ninar, também Rudolf Carnap, a quem devemos o conceito de *descrição de estado* (Zustandsbeschreibung). Por tal descrição Carnap entende uma descrição plena de um mundo possível por meio dos nomes e dos predicados fundamentais de uma linguagem ideal physicalista. A adequada descrição de estado descreve o mundo efetivo; as descrições de estado inadequadas descrevem mundos

alternativos possíveis.¹

Em vez de descrições de estado pode-se portanto também falar diretamente de mundos possíveis, como Leibniz outrora o fez. Ele ensinou que Deus em sua onisciência conhece todos os mundos possíveis e, em sua bondade e onipotência, realizou, ou melhor criou o melhor dos mundos possíveis. Aí temos o ideal de transparência e onisciência em sua consumação. Mas esse ideal também está presente em posições onde se abstrai de Deus e se contempla os vários mundos puramente por si, como o fez David Lewis. Lewis era um realista em relação aos mundos e conceituava-os como grandes coisas singulares e concretas. Todos os mundos são reais, são situações alternativas máximas do real, e cada habitante do mundo chama o seu próprio mundo de efetivo. Realidade e efetividade, *realitas e actualitas*, separam-se neste ponto.² – Assim, na tradição metafísica desde Platão e Aristóteles, passando pela filosofia escolástica e Leibniz até chegar a Carnap e Lewis e ao naturalismo, cientificismo e materialismo de nossos dias, o ideal da transparência foi mantido sem ser questionado.

No que concerne a Hegel, eu tenho a convicção de que sua filosofia é superior às abordagens metafísicas mencionadas, mas que ela também se orienta ainda pelo ideal de transparência e que isso a afeta quanto à verdade do seu conteúdo.

II. Apresentação tética da concepção geral de Hegel

A Ciência da Lógica de Hegel destaca-se pela sua monumental regra básica, segundo a qual ela deve ser estritamente sem pressupostos. No entanto, uma teoria sem pressupostos poderia facilmente terminar na trivialidade da inarticulada exclamação “Ser!”, porque tudo o mais parece envolver pressuposições. A Ciência da Lógica começa de fato com essa exclamação (“Ser, puro ser - sem nenhuma determinação ulterior”), mas ela não termina com isso. Sua não-trivialidade e seu regrado progresso são garantidos pela negatividade, que está presente desde o início. Entrar nos pormenores disso seria ir longe demais no contexto atual. Aqui deve ser suficiente apresentar a Lógica de Hegel inicialmente do modo mais forte possível, e para isso preciso proceder de modo curto e tético.

¹ Carnap, 1972, cap. 1.2..

A metafísica pode ser entendida como a teoria do espaço lógico, e o espaço lógico como a totalidade do que pode ser o caso e do que pode ser pensado. Platão concebe o espaço lógico como o *cosmos* das ideias e o espaço físico como uma antessala do espaço lógico, imersa na escuridão do caos lógico. No outro extremo do espectro teórico, David Lewis compreende o espaço lógico como o conjunto de todos os mundos possíveis. Ambos, Platão e Lewis, consideram o espaço lógico como algo fixo e eterno, o primeiro como o conjunto das ideias, o outro como o conjunto dos mundos. Hegel, no entanto, e isso é parte da sua posição única, oferece uma teoria da evolução do espaço lógico. Entretanto, a dimensão da evolução lógica não é o tempo, que ainda não advém na esfera do puramente lógico, mas uma ordem mais originária, análoga ao tempo, pré-temporal, uma sucessão puramente lógica comparável à sucessão pré-temporal dos números naturais.

Primeiro, nesse sentido puramente lógico de “primeiro”, o espaço lógico é um ser imediato, indeterminado, homogêneo, e assim algo próximo à esfera do ser de Parmênides. Então irrompe no ser o vir-a-ser contraditório como um tipo de big-bang lógico; ou melhor, ele sempre já estava rompido. E porque o vir-a-ser é em si contraditório, ele sempre já voltou imediatamente a colapsar em si mesmo. Ou seja, o big bang lógico durou apenas um momento lógico, e depois cedeu lugar ao primeiro estado mais ou menos estável do espaço lógico, que Hegel chama o *ser-aí*.³

O ser-aí se dá como ser tranquilo, mas está secretamente infectado de negatividade. Pois ele é o negativo – a cópia negativa – do vir-a-ser. Esse é o seu perfil, e inicialmente não há nada mais a dizer. Porque o ser-aí inteiramente se reduz ao seu perfil, à sua determinidade, Hegel chama a determinidade de a sua qualidade. O ser-aí coincide com esta completamente. Na filosofia analítica da mente de hoje fala-se muito dos chamados ‘qualia’, de impressões sensoriais simples, tais como sensações de cores, que não *possuem* qualidades, mas *são* qualidades. O ser-aí hegeliano também é a sua qualidade e, assim, é o ‘quale’ lógico singular. Com ele o espaço lógico começa a carreira regrada da sua evolução.

O que impulsiona a evolução é a negatividade em sua auto-contradição, que inicialmente estava oculta no ser-aí, mas que depois ocorre nele e que deve ser sintetizada com ele, evocando assim uma mudança. Na mudança sistemática, um estado

² Lewis, 1986.

do espaço lógico substitui um outro, e a verdade sobre o espaço lógico é toda a história da sua evolução. Seus três períodos principais são o do Ser, da Essência e do Conceito, e de acordo com isso a Lógica de Hegel é dividida numa Doutrina do Ser, numa Doutrina da Essência e numa Doutrina do Conceito.

Na Lógica do Ser, as categorias do Ser (ser-aí, qualidade, algo, limite, finito, infinito, ser-para-si, quantidade, medida, etc.) são deduzidas como estados sucessivos do espaço lógico. Na Lógica da Essência vê-se então como as chamadas determinações da reflexão (identidade e diferença, etc.) aparecem reciprocamente uma na outra, e como cada uma se apresenta como o todo da essência à custa do seu correlato. Segue-se a Doutrina do Conceito, o qual também poderia ser chamado de *logos*, e que, passando por recaídas no ser e na essência, se desenvolve em direção à ideia, esta que constitui o objetivo e ponto focal de toda a evolução lógica a partir da qual, então, sucede a passagem para a assim chamada filosofia real, que começa, enquanto filosofia da natureza, com a consideração do espaço e do tempo.

No curso do longo desenvolvimento lógico desde o puro ser do início até a ideia absoluta todas as concepções metafísicas fundamentais são deduzidas *in nuce*, e apresentadas como provisórias e superadas por uma concepção-sucessora. O último sucessor, a ideia absoluta, não é uma nova concepção quanto ao conteúdo, como se fosse, por assim dizer, a própria metafísica positiva de Hegel, mas traz à apresentação, de um modo sintético, o caminho através de todas as estações anteriores, ou seja, o método da Lógica. O caminho, aqui, é realmente o fim, o conteúdo o método, o verdadeiro o todo – ou seja, a verdade acerca do espaço lógico é toda a história da sua evolução. Assim, Hegel não compete com os sistemas anteriores da metafísica ao desenvolver como alternativa uma nova concepção, mas ele consome a metafísica ao deduzir seus sistemas concorrentes enquanto membros de um processo lógico que constitui a evolução do espaço lógico. Portanto, a metafísica pós-hegeliana e, especialmente, as teorias metafísicas que foram desenvolvidas na filosofia analítica, presumivelmente não podem mais contribuir com nada radicalmente novo para o tesouro dos pensamentos fundamentais da metafísica.

³ Hegel, 1990, pp. 102 ss..

III. Filosofia analítica, sintética e hermenêutica

Para agora correlacionar a filosofia hegeliana ao ideal da transparência e poder criticar esse ideal, primeiro o conceito de ciência teórica será introduzido e contrastado com o conceito de ciência hermenêutica. Neste passo encontraremos quatro fundamentais opções filosóficas, que diferenciarei como filosofia analítica (por exemplo, Leibniz e Lewis), filosofia sintética (Hegel e, antes dele, Fichte), filosofia hermenêutica (o primeiro Heidegger) e filosofia pós-científica (o Heidegger tardio). As duas primeiras, ou seja, a filosofia analítica e a filosofia sintética, vêem-se como ciência teórica; sou cético em relação à quarta; à terceira, no entanto, à filosofia hermenêutica, atribuo a capacidade de incorporar a primeira e a segunda (e o que se pode manter na quarta).

Aristóteles distinguiu três ciências teóricas: a metafísica, a física e a matemática. A metafísica considera o real em seu ser, a física no seu devir, e a matemática pesquisa aspectos puramente formais, não-substanciais do real. Todas elas visam verdades universais, tematizando o singular não enquanto singular, mas como caso de determinações universais e leis. Portanto, elas fazem uso de termos indexicais tais como “eu”, “aqui”, “agora”, e do *tempus verbi* apenas de maneira não essencial. Sem dúvida, a matemática avançou mais do que as outras ciências na eliminação de tais indexicais, e por isso com boa razão as ciências teóricas de nossos dias procuram a apresentação matemática, ao passo que as ciências hermenêuticas, tal como a historiografia, continuam dependendo de indexicais (a última, por exemplo, dos indexicais “antes de nosso calendário” e “depois de nosso calendário”).

A irmandade moderna da física e da matemática fez com que a metafísica ficasse para trás; confusa em relação ao método e à forma de exposição, desde então ela está à margem das ciências e não mais em boa reputação. Como disciplina dos fundamentos, ela deve voltar para trás de certas conceituações, inclusive as matemáticas, e por isso paga o preço de que suas doutrinas não são fixadas com precisão e não são rigorosamente demonstráveis, mas permanecem em disputa. Depois de 2500 anos de história da metafísica já há muito prevalece a impressão de que as idas e vindas artísticas de seus conceitos, teses e argumentos tenham se esgotado. No entanto – mesmo depois de Hegel – dá-se continuidade a ela, no mais alto nível científico e

escolástico na filosofia analítica, embora agora com luz emprestada da matemática e com o preço da renúncia a problemas fundamentais, o que tem por consequência que a filosofia analítica, justamente quando ela pretende criticar a metafísica, permanece metafísica dogmática.

Quem analisa quer ir do composto ao simples, do molecular ao átomo. Assim, a análise enquanto programa filosófico apenas vive a partir de um atomismo lógico e metafísico. Uma forma marcante desse último é o materialismo, ou seja, a doutrina de que os fatos físicos determinam todo o resto, p. ex., que todo o resto é “superveniente” aos fatos físicos. Esta afirmação pode ser esclarecida através do pluralismo de mundos de Lewis de seguinte modo: em cada mundo em que os fatos físicos são os mesmos que no nosso mundo, também todos os demais fatos (biológicos, psicológicos, sociológicos, etc.) são os mesmos que no nosso mundo. Isto apenas como pequeno exemplo do modo e da maneira tal como a análise lógica e a análise metafísica se sustentam reciprocamente na filosofia analítica.

A precisão e o rigor da filosofia analítica favorecem, no entanto, a supressão de problemas fundamentais em favor do que é acessível para tal abordagem. Um dos problemas fundamentais é que o pensamento envolve uma contradição fundamental, tal como testemunha a inconspícua antinomia da sentença do mentiroso, que é verdadeira se e somente se não for verdadeira: “Esta frase não é verdadeira”. Na medida em que os mundos são concebidos como livres de contradição, neles a contradição fundamental é escondida, e não é tratada. A alegação de que ela existe e de que nosso pensamento é contraditório – apesar de ele estar submetido ao princípio da não-contradição -, eu chamo de a *tese da antinomia*. Ela nos obriga a deixar para trás a filosofia analítica e incorporá-la na filosofia sintética.

Pois a tese da antinomia mostra que mesmo a lógica, o mais firme em nosso conhecimento, baseia-se ultimamente em terreno movediço. A razão estabelece a si mesma, e ao mesmo tempo a lógica, numa espécie de ato autoritário, cuja implementação supera suas forças. Por isso, as leis básicas da lógica clássica – o princípio da não-contradição e o *tertium non datur* – só podem valer como normas, ou seja, no modo conjuntivo, e não no indicativo: “*tertium non datur*”, e não “*datur*”: não *deve* haver um terceiro entre uma proposição e sua negação. E não *deve* haver contradição.

No entanto, a contradição está lá, como prova a antinomia do mentiroso. No início é – ou era – o caos lógico, Tohuwabohu⁴. It's a jungle out there. E para estabelecer um espaço lógico na selva - esta é a grande tarefa, a tarefa exorbitante da razão - Fichte examina como a razão resolve a sua tarefa: ela põe a si mesma como Eu absoluto e, reconhecendo a contradição como dada, ela opõe a si mesma seu oposto contraditório, um não-eu. E então ela tenta uma síntese desses dois lados contraditórios. A síntese pode até ser efetuada, mas a cada vez provisoriamente: a contradição ocorre novamente nela, exigindo mais uma síntese, e assim por diante. Conhecemos esse modelo a partir da Lógica de Hegel: é o modelo básico da filosofia sintética ou dialética ou especulativa. No entanto, tal como a filosofia analítica, esta também se entende como uma ciência teórica.

Na tese da antinomia um problema fundamental veio à tona, o qual é reprimido na filosofia analítica e que é um motivo para se passar à filosofia sintética. Há um outro problema fundamental, um que nos leva a ultrapassar também a filosofia sintética. Esse problema tem a ver com a natureza do espaço e do tempo como meras diverdidades de posições. Os lugares no tempo e no espaço diferem entre si apenas pelo fato de que são diferentes, o que, entretanto, contradiz uma verdade lógica, o princípio da identidade do indiscernível. O princípio diz: se x possui as mesmas propriedades que y, x e y são uma e a mesma coisa. Suponhamos que x e y são duas bolas de bilhar qualitativamente idênticas. Pois mesmo se ambas ainda se encontram com as mesmas relações com outras coisas, por exemplo: ambas estão no meio de uma mesa de bilhar que por sua vez está no meio de uma sala que se encontra no piso térreo de uma arranha-céu, que ... (etc.), então deve tratar-se ao final de uma e a mesma bola de bilhar.

No entanto, devido à natureza do espaço e do tempo pode-se facilmente conceber mundos nos quais o princípio da identidade do indiscernível aparentemente é ferido, por exemplo, mundos com o eterno retorno do mesmo nos quais cada coisa possui uma duplicata exata em outras épocas do mundo, essas épocas, por sua vez, sendo duplicatas de outras. No eterno retorno a partir de um momento inicial, uma época seria a primeira, outra a segunda, outra a terceira, e assim por diante, e assim elas seriam distintas. No entanto, num retorno eterno em duas vias – eterno retorno nas duas direções temporais - não haveria nenhuma época primeira, a partir da qual se poderia

⁴ Expressão hebraica encontrada em Gên. 1:2 que descreve a situação da terra antes de Deus haver criado

contar e distinguir as épocas pelo seu lugar na série. Neste caso, uma coisa seria completamente indistinguível de suas duplicatas, mas por suposição seria numericamente diferente delas – ao contrário do princípio da identidade dos indiscerníveis.⁵

Se não queremos excluir *ad hoc* o retorno em duas vias do reino do possível, então é preciso termos nomear algo que garanta para todos os mundos a identidade do indiscernível. O que buscamos é facilmente encontrado se pensamos em nosso próprio caso: se o Spree⁶ tivesse duplicatas desconhecidas em outras épocas do mundo, essas não seriam diferentes para uma visão divina de lugar nenhum, extramundana, mas sim para a minha visão finita, mundana, perspectivista. Do meu ponto de vista, o Spree é o rio que eu conheço, e a partir do meu presente posso contar o passado e o futuro: há a duplicata do Spree anterior e a seguinte, a anterior à última e a posterior à seguinte, etc.. No entanto, segue-se disso que todas as coisas em todos os mundos estão ligadas ao ponto de vista de sujeitos finitos e mundanos, e em cada mundo possível há sujeitos corporificados e finitos que se referem de modo pensante a si mesmos e ao seu redor. As coisas mesmas exigem isso. A esta tese chamo de *tese da subjetividade*.

Minha objeção contra a concepção hegeliana da filosofia é que Hegel reconheceu a tese da antinomia, mas não a tese da subjetividade em todo seu peso. No entanto, na versão fraca em que acabei de formulá-la, também a tese da subjetividade é compatível com o ideal da transparência e com o programa de uma ciência teórica sobre o espaço lógico. A versão fraca diz (para repetir): “Em todo mundo possível, há sujeitos finitos”, ou mais resumidamente: “A subjetividade corporificada é metafisicamente necessária”. Isso é compatível com a doutrina de Hegel, e até segue dela. No entanto, a formulação própria e a versão forte da tese deveria ser assim: “O mundo está essencialmente relacionado comigo enquanto sujeito corpóreo e finito que existe no mundo”.

Independentemente dos argumentos esboçados aqui, Heidegger reconheceu a tese da antinomia e da subjetividade – a primeira quando em *Ser e Tempo* ele diz que somos colocados, na disposição fundamental da angústia, defronte o nada, este que se

a luz. (N.T.)

⁵ Cf. o universo simétrico de xadrez de Strawson, in: Strawson 1959, p. 123. Para a problemática da referência indexical a objetos particulares cf. também Evans, 1982, cap. 6.

⁶ Rio que cruza Berlim. (N.T.)

nadifica (*nichtet*) como uma proposição fundamental contraditória; e a segunda tese, na sua versão forte, quando ele, também em *Ser e Tempo*, abre mão da pretensão de que seu filosofar seja uma ciência teórica.⁷⁷ A ciência teórica pode de fato tematizar a indexicalidade e a relatividade a um ponto de vista, mas deve fazer isso do ponto de vista da liberdade de pontos de vista e numa visão quase-divina, extra-mundana, de lugar nenhum. No entanto, Heidegger ensina que a subjetividade cognoscente (e ainda mais a subjetividade que age) está inseparavelmente entrelaçada com o mundo, e por isso não a chama mais de “subjetividade”, mas de “ser-aí” (*Dasein*). Além disso, ele ensina que, em contrapartida, as coisas não podem prescindir do ser-aí (subjetividade corpórea) no seu meio, e que é só graças a esta que elas podem emergir do encobrimento absoluto – invisibilidade até para um ser concebido (*per impossibile*) como onisciente – em direção ao ser e ao mostrar-se.

Enquanto a metafísica – a dogmático-analítica tal como a crítico-sintética – se apresenta como ciência teórica, em *Ser e Tempo* uma etapa da emancipação da filosofia perante a metafísica foi consumada. A filosofia toma o seu lugar entre as disciplinas hermenêuticas ao reconhecer sua própria perspectividade, mas ao mesmo tempo se coloca acima das ciências teóricas pela sua tese de que o real está essencialmente ligado à minha perspectiva finita em meio ao real. Se o real for considerado como independente de qualquer perspectiva, então seus aspectos essenciais recaem fora da consideração. Portanto, as teorias da física formuladas através da matemática abstraem não só do espiritual, mas até de aspectos da própria natureza, por exemplo, do verde fenomenal-qualitativo da grama, ou do azul do céu.

Na teoria da relatividade, os resultados de medições feitas por um observador podem ser transcritos através de equações de transformação em relação aos resultados de medições feitas por observadores em diferentes sistemas de referência; e os teoremas da teoria (as leis da natureza) aplicam-se em todos os sistemas de referência. Conforme a tese da subjetividade, não há nenhum análogo de equações de transformação em nossa relação fundamental com o real. O ser-meu (*Jemeinigkeit*) da subjetividade corporificada e, com isso, a alteridade dos outros não podem ser suspensos. Não temos equações exatas, mas apenas regras informais para a transcrição dos diferentes pontos de vista. Essa transcrição não é um calcular, mas um traduzir, não é um explicar, mas

⁷⁷ Heidegger, 1977, § 68 (p. 342 ss.), respectivamente § 7 C (particularmente p. 37).

um entender, nenhuma teoria, mas hermenêutica.

E a hermenêutica incorpora a teoria. Porque a visão abrangente de lugar nenhum não só ultrapassa a nossa capacidade como sujeitos finitos, mas é uma ficção incoerente, como mostra a tese da subjetividade. Portanto, a física nunca pode levar a cabo a sua tarefa de revelar as leis fundamentais da natureza, mas precisa constituir uma progressão potencialmente infinita de teorias sucessivas que se ultrapassam uma à outra.

Na sua filosofia tardia, Heidegger deu um passo ainda adiante e abandonou até mesmo a pretensão de que seu pensamento seria ciência. Nem pesquisa nem poesia, nem arte nem ciência, mas seu pensamento deveria ser algo novo, para o qual, todavia, valeriam padrões não menos exigentes do que para a grande arte e a ciência sólida. Esta é a quarta das mencionadas opções fundamentais da filosofia. Mas presumivelmente essa opção não existe; presumivelmente Heidegger segue aqui um fantasma: após 2500 anos de história da metafísica, ele quer preparar um “outro começo” do pensamento. Segundo seu diagnóstico relevante, o primeiro começo com Parmênides e Heráclito afastou-nos da experiência plena das coisas e nos levou, passando pela experiência de objetos, até a experiência de meros inventários disponíveis (*Bestände*) do real. Coisa, objeto, inventário – como é que se pode entender melhor essa sequência?

As coisas “coisam”, isto é, elas reúnem. A palavra germânica “thing” significa a reunião, e num sentido derivado também o ponto de pauta. (“Isso é uma “Ding””: um ponto de pauta para a próxima reunião do conselho). Para falar com Heidegger, as coisas reúnem no quadripartite (*Geviert*) o céu e a terra, os deuses e os mortais. Tomemos (ou pensamos em) um jarro, um jarro de vinho.⁸ (GA 7, 168 ss.). No vinho, o sol e a chuva do céu estão reunidos com os minerais da terra para o gozo dos mortais, e, se o vinho é servido para fins religiosos, com os deuses. Em contraste com essa plenitude de coisas, um objeto é apenas aquilo que, como conteúdo da representação, está defronte ao sujeito que representa. No entanto, no conceito do objeto ainda se mantém uma vinculação essencial do real com a subjetividade corporificada, com o ser-á do homem. Sob o domínio da tecnologia os objetos se tornam completamente mero inventário. Já vimos como sob uma descrição de estado carnapiana o mundo é catalogado e feito disponível como inventário máximo do real. Assim, no cientificismo moderno a trivialização completa do real triunfa. Aí reside o maior perigo,

⁸ Heidegger, 2000, pp. 168 ss..

do qual necessitamos ser salvos.

Se buscamos uma fórmula programática para o desdobramento heideggeriano dos pontos de vista da finitude, nada me parece mais adequado que o “*pysis kryptesthai philei*” de Heráclito: a *physis* gosta de se esconder.⁹ Ela se esconde no seu mostrar-se, e se mostra no seu esconder-se. Não há nenhuma visão completa a respeito dela, porque ela é constituída em si mesma de tal modo que se abre apenas para pontos de vista finitos que ocorrem dentro dela mesma, e isso, então, nunca exaustivamente, mas apenas ao custo de uma privação. É verdade que o ser envolve a compreensão do ser; no entanto, ele não envolve a possibilidade de uma visão completa a respeito dos entes, mas antes a sua impossibilidade.

Deste modo, o ser e a cognoscibilidade são inseparáveis, mas em princípio não podem coincidir. Eles estão numa relação recíproca, isto é, numa relação de dependência essencial recíproca entre membros bem distintos. Nenhum dos membros é o que é se os outros membros não são o que são; mas apesar disso eles não colapsam indiscriminadamente numa instância única, nem coincidem um com o outro, mas permanecem, enquanto distintos, opostos e numa relação tensa. Heráclito é o filósofo das relações recíprocas: como lemos nele, elas são “o todo e o não-todo, concordâncias e discordâncias, harmoniosas e dissonantes, de tudo o uno e do uno tudo”.¹⁰ Há uma harmonia invisível nelas (*harmoniê aphanês*), que é mais forte do que toda harmonia visível.¹¹ O âmago da relação recíproca, aquilo que propriamente reúne, permanece obscuro, opaco. No entanto, o âmago ativo da mais profunda de todas as relações recíprocas, que reúne tudo ao uno, é o *logos*.¹²

Se Heráclito é o pensador das opacas relações recíprocas e da *physis* que se esquiva, então, em contraste com ele, poderíamos ver em Parmênides o pensador da identidade transparente, do qual deriva a tradição da transparência e da metafísica como ciência teórica. No entanto, Heidegger inclui em seu heraclitismo também Parmênides, e lê o conhecido fragmento 3 do poema doutrinal: *to gar auto noein estin te kai einai* (“o mesmo é o pensar e o ser”)¹³ no seguinte sentido: “O pensamento e o ser residem no

⁹ DK 22 B 123.

¹⁰ DK 22 B 10.

¹¹ DK 22 B 54.

¹² DK 22 B 2 e B 50.

¹³ DK 28 B 3.

mesmo e estão unidos por este mesmo” – no entanto, sem coincidir completamente.¹⁴

Esta é a maneira das relações recíprocas, que envolvem algo idêntico e que reúne, mas que permanece obscuro. Não se encontra mais, portanto, nenhum espaço e nenhuma função para o Deus onisciente da tradição teológica e filosófica. Tomemos, por exemplo, a monadologia leibniziana: cada mônada criada reflete todo o universo a partir de uma perspectiva individual e, portanto, em boa parte, de modo obscuro ou confuso. No entanto, Deus vê o universo com perfeita clareza, distinção e adequação, sem estar ligado a uma perspectiva ou a um ponto de vista. Mas o universo não pode ser visto desse modo, pois o real não é um correlato da onisciência possível, mas, antes, é acessível apenas para pontos de vista epistêmicos finitos, como um sistema de relações recíprocas cujo fundamento essencialmente se esquia e que não pode fornecer nenhuma base última para explicações científico-redutivistas.

Porém, seria possível pensar Deus como uma relação recíproca trinitária. Mas concebido assim, Deus seria um *Deus absconditus* não só para nós, mas também para si mesmo, o unificador da sua essência permaneceria obscuro para ele mesmo. Por outro lado, a concepção das relações recíprocas e da *physis* que se auto-esquia talvez ofereça uma resposta esclarecedora à questão sobre o fundamento da encarnação: “Cur deus homo?” – Deus necessariamente se tornou homem, porque só de dentro da criação, de um ponto de vista finito, ele poderia se relacionar com ela. E só a partir de um ponto de vista mundano a criação do mundo era mesmo possível. Por isso, a criação tinha que ser feita pela mesma pessoa divina que tinha de inserir-se nela: pelo filho. Mas duvido que a teologia aceite com muito gosto tal oferta teórica da filosofia.

IV. Hegel ou Heidegger?

A Lógica de Hegel procede como ciência teórica, isto é, a partir do ponto de vista da ausência de pontos de vista. O que impressiona nela é como ela (de modo mais adequado que a Monadologia) é capaz de reconhecer e incorporar aquilo que é finito e perspectivo, sem jamais se mesclar com ele. Tomemos, por exemplo, a doutrina da relação recíproca. No início da Lógica do Conceito, na seção sobre o conceito em geral, lemos a respeito da “própria *mediação* do conceito consigo mesmo, sua própria *reflexão*

¹⁴ Heidegger, 2006, p. 36.

*imane*nte” o seguinte:

“Essa mediação, que num primeiro momento [na Lógica da Essência] eleva o contingente para a *necessidade*, é [na Lógica do Conceito], no entanto, a relação *manifesta* [que se tornou acessível e transparente]; o conceito não é [...] a necessidade enquanto identidade *interna* de coisas ou estados que diferem e se delimitam uns aos outros, mas, enquanto negatividade absoluta ele é aquilo que forma e cria, e assim [...] a aparência é a aparição enquanto *o idêntico*.”¹⁵

Aqui a relação recíproca é captada precisamente como necessidade, e ainda mais como identidade interna, oculta, não-manifesta, não-transparente de membros finitos que se delimitam mutuamente. Essa identidade obscura, enquanto meramente interna, é ao mesmo tempo apenas externa (Enc. § 140), apenas uma ligação necessária e externa de diferentes. No entanto, com a passagem da Essência para o Conceito, segundo Hegel uma nova situação lógica se realiza: a identidade interna e sua maneira de ser-aí exterior enquanto ligação necessária de membros finitos, foram transformados e transfigurados na liberdade do Conceito, em identidade manifesta; o idêntico não está mais escondido, a interioridade obscura da essência foi promovida à aparição da essência enquanto [aparição] do idêntico.

Assim, Hegel considera a transição de Heráclito a Parmênides, da relação recíproca, na qual a *physis* - como “aquilo que teme a luz”¹⁶ - gosta de se esconder, para a auto-explicitação transparente do conceito, como um progresso lógico. Aparentemente isso dá um ponto de vista superior à sua teoria; parece que ela é capaz de perfeitamente dar conta da relação recíproca e da identidade interna, obscura, que ao mesmo tempo é externa, aparecendo como necessidade. Na medida em que o progresso lógico não pode rigidamente ser transcrito num progresso temporal, sempre encontraremos casos da identidade interna, obscura, logicamente ultrapassada. Por isso, Hegel poderia mostrar-se generoso em relação a Heidegger e deixar valer o que este chama de “o coisar” da coisa como reunião simbólica - logicamente ultrapassada, mas de fato presente – da quadrúplice relação recíproca de céu e terra, do divino e do mortal: há um moínho que “coisa” no vale da floresta negra.

No entanto, do ponto de vista de Heidegger, esse triunfo teórico é apenas aparente. Não há nenhum ponto de vista lógico que poderia ultrapassar, incorporar,

¹⁵ Hegel, 1994, p. 35.

“suspender” no sentido hegeliano o ponto de vista da relação recíproca. E penso que nesse ponto Heidegger tem razão. Se houver um ponto de vista superior ao da finitude e da relação recíproca, então não será um ponto de vista que abrange, incorpora ou suspende, mas, em todo caso, uma alternativa radical e surpreendente ao ponto de vista da finitude, mas não filosoficamente dedutível. Os argumentos são, na minha opinião, em favor de Heidegger, mesmo que ele, pessoalmente, se mostre arrogante em relação a argumentos filosóficos.

Temos que pensar aqui particularmente nos argumentos para a *tese da subjetividade*, de acordo com cuja versão forte – conforme já dito – todo real está numa relação recíproca com a minha inescapável e finita subjetividade. Se houver uma superação de sua finitude, ela não pode ser derivada a priori como necessária, mas deve em todo caso ser descrita como possível, e precisa ocorrer factualmente como uma imprevisível e alegre surpresa.

Assim, adotar com consequência o ponto de vista da finitude poderia fornecer as condições para superá-lo *ex improviso*, por exemplo, em situações do tipo daquela cascata de vivências de redescobertas que Proust descreve no último volume da “Recherche”, “Le temps retrouvé”. A analogia não se aplica de todo, porque a iluminação proustiana é concebida de forma tal que ela poderia acontecer a qualquer um, independentemente do ponto de vista que ele (ou ela) tenha adotado. No entanto, do ponto de vista hegeliano, o da infinitude na construção da teoria, o desiderato de uma compreensão ainda mais profunda, também prática e só assim realmente satisfatória, precisa ser negada. Do ponto de vista da finitude, sua possibilidade pode pelo menos ser teoricamente projetada e reconhecida como desiderato da vida, mesmo que seja um desiderato que não pode ser cumprido no caminho da formação de uma teoria científica, do “representar fundante”.

No entanto, num outro ponto Hegel tem razão inversamente contra Heidegger. Há décadas a globalização daquele pensamento que para os gregos de outrora correspondia ao ser tomou um curso inercial e sem controle, mesmo que (ou talvez justamente porque) aquele pensamento há muito foi transformado num calcular com inventários disponíveis. A técnica moderna e as ciências naturais matemáticas, das quais ela depende, passam sem entraves por todas as barricadas políticas, culturais e

¹⁶ Hegel, 1992, p. 189.

religiosas. Onde mais do que aqui, no pensamento de inventário (Bestandsdenken) que se espalha irresistivelmente, estamos lidando com um universal humano, culturalmente invariante? No entanto, já o primeiro pensamento do ser (Seinsdenken), que hoje se completa na técnica, era então um universal culturalmente invariante, em cujo âmbito os gregos apenas por acaso avançaram primeiro. Nesse caso, não poderá haver outro começo do pensamento, e tampouco um filosofar pós-científico. Há apenas um começo único, cujo conteúdo lógico não permite alternativas, bem como Hegel ensina, que de fato há 2500 anos foi exercido nas extremidades opostas do mundo grego, na Jônia e no sul da Itália, por Heráclito e Parmênides, e em cuja consequência hoje, em todos os continentes, somos exigidos a revelar o ente como inventário.

Se isto – o pensamento de inventário que se transborda a si – é o perigo, onde é que cresce aquilo que salva? Heidegger quis vê-lo no fato de que já a mais externa trivialização da realidade nos leva à questão pelo sentido do ser, preparando assim um outro começo. Mas se já o primeiro começo é sem alternativa, então o quê? Nesse caso seria preciso repensar esse ‘começo sem alternativas do pensamento’ a respeito de seus potenciais emancipatórios, e isso num filosofar que se entende como ciência, mas que reconhece ao mesmo tempo sua indexicalidade essencial; num pensamento, portanto, que incorpora a filosofia analítica e a filosofia sintético-especulativa e que, por outro lado, traz de volta para a ciência hermenêutica as descobertas do Heidegger tardio. A tese da antinomia e a tese da subjetividade são um bom fio condutor para tanto.

Bibliografia

Carnap, Rudolf, *Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik*, New York und Wien 1972

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, org. por Walther Kranz, Hildesheim⁵1934-37 (= DK)

Evans, Gareth, *The Varieties of Reference*, hg. von John McDowell, New York und Oxford 1982

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, org. por Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1990

--, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, org. por Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1992

--, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, org. por Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1994

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁴1977

--, „Das Ding“, in: *Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 165-187

--, “Identität und Differenz”, in: *Gesamtausgabe Band 11*, Frankfurt a. M. 2006

Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, New York und Oxford 1986

Strawson, Peter F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959

Artigo recebido em Agosto de 2012

Artigo aceito para publicação em setembro de 2012