

A semântica da objetividade na *Ciência da Lógica**

Luca Illetterati

Università degli studi di Padova

ABSTRACT: The notion of ‘objectivity’ in the Hegelian conceptual constellation is one that, if not ambiguous, is at least characterized by a strong polysemy. In this paper, I intend to linger with the significance that ‘objectivity’ assumes for Hegel in relation to logic and therefore with the question of what type of ‘objectivity’ it is that Hegel attributes to logical thought. The thesis I would like to assert is that one can understand the Hegelian notion of ‘objectivity’ only if one recognizes the inextricable bond between the epistemological and the ontological in Hegel's philosophy, or rather, only if one acknowledges the radical critique Hegel poses to the modern gap between the epistemological dimension and the ontological dimension. I will therefore to show that the Hegelian notion of ‘objectivity’ should be understood neither in traditionally epistemological terms (as a notion belonging to some ‘theory of knowledge’ or ‘epistemology’) nor in purely ontological terms (as a property exclusive to being, facts, or the states of things).

KEYWORDS: Hegel, Objectivity, Objective Thought, Science of Logic.

1. Introdução

Na Introdução à *Ciência da Lógica*, Hegel escreve: “[O] pensamento objetivo é, pois, o conteúdo da ciência pura.”¹

Nesta minha contribuição, pretendo deter-me sobre o significado que, em Hegel, assume a noção de objetividade em relação à lógica; ou seja, dito de maneira mais explícita ainda, pretendo analisar que tipo de objetividade é a que Hegel atribui ao pensamento. A tese que gostaria de defender é que se pode compreender a noção hegeliana de objetividade do pensamento somente se se compreende o nexo – segundo Hegel inseparável – entre dimensão epistemológica e dimensão ontológica, ou seja, se é tematizada a crítica radical que Hegel dirige à separação tipicamente moderna entre dimensão epistemológica (isto é, o discurso relativo às formas através das quais procuramos conhecer o ser, a realidade) e dimensão ontológica (isto

* Artigo convidado. Tradução do italiano de Federico Sanguinetti; revisão de Odair Camati (UNISINOS) e do Prof. José Eduardo M. Baioni (UFSCar). As referências às traduções para o português foram acrescentadas entre colchetes. As traduções das demais citações são do Prof. Baioni.

¹ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 33; *SdL*, I, p. 31 [*CdL*, p. 29].



é, o discurso acerca do ser, acerca daquilo que há, o discurso relativo às estruturas fundamentais dentro das quais se articula a realidade na sua complexidade).

Procurarei, portanto, mostrar em que sentido a noção hegeliana de objetividade não pode ser compreendida nem em termos classicamente epistemológicos (isto é, como algo que se destina exclusivamente à esfera gnoseológica), nem em termos puramente ontológicos (isto é, como uma propriedade referível exclusivamente ao ser, aos fatos, aos estados de coisas).

A noção de objetividade é certamente, na constelação conceitual hegeliana, uma noção se não ambígua, pelo menos caracterizada por uma forte polissemia. Para mencionar apenas algumas referências fundamentais dentro da arquitetura da primeira parte do sistema, ela aparece em termos explícitos, no índice da *Ciência da Lógica*, duas vezes. Uma vez para indicar o primeiro dos dois livros de que esta obra se compõe, isto é, precisamente a *lógica objetiva*. A segunda vez no interior do segundo livro, isto é, no interior da *lógica subjetiva*, ou seja, como sua segunda seção – objetividade, precisamente – que segue a primeira seção (*subjetividade*) e precede a última (*a ideia*).

Portanto, vale a pena, antes de tudo, mesmo se muito brevemente, determo-nos sobre estas duas maiores declinações da noção de objetividade.

2. *Lógica objetiva*

Em relação à noção de lógica objetiva (que se articula por sua vez em *doutrina do ser e doutrina da essência*), ‘objetividade’ indica, para usar uma expressão do próprio Hegel, “o conceito *que é*” (*seiender Begriff*),² o conceito como forma em si do ser, como estrutura do real e do essente, que se torna somente depois – isto é, depois de ter atravessado todas as suas formas objetivas – conceito como conceito, conceito que se move por si mesmo:

A lógica teria de ser desse modo inicialmente dividida na lógica do *conceito como ser* e do conceito *como conceito* ou – na medida em que nos servimos das restantes expressões comuns, embora as mais indeterminadas e, por isso, as mais polissêmicas – na *lógica objetiva* e na *lógica subjetiva*.³

No sintagma ‘lógica objetiva,’ portanto, a noção de objetividade implica uma referência à dimensão do ser, a saber, uma referência àquele âmbito que tradicionalmente era investigado

² *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 45; *SdL*, I, p. 44 [*CdL*, p. 41, trad. mod.].

³ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, pp. 45-46; *SdL*, I, p. 44 [*CdL*, p. 41].

pela ontologia (entendida como ciência do ser enquanto ser). Por conseguinte, falando de lógica objetiva, Hegel se refere explicitamente àquela noção de *conceptus objectivus* ou também de *ratio objectiva* da qual fala Francisco Suárez na segunda das suas *Disputationes metaphysicae*, ou também Descartes, que, precisamente na esteira de Suárez, discute esta noção na *Terceira Meditação*. Segundo Suárez, tomando-se como exemplo um conceito como o de ‘homem,’ se o conceito formal é o ato com o qual a mente concebe algo como ‘homem,’ o conceito objetivo é o próprio homem, na medida em que é representado naquele ato. O conceito objetivo, poder-se-ia dizer, é aquilo que é intencionado pela mente que nesta atividade então chega ao conceito formal. Neste sentido, é evidente que Hegel, com a noção de lógica objetiva, se refere evidentemente à tradição da metafísica da escolástica tardia e da primeira idade moderna que, desde Suárez, precisamente, passando por Leibniz e chegando até Wolff, constitui o nervo e o esqueleto da filosofia que era ensinada nas universidades alemãs até os primeiros anos do século XIX e, portanto, ao mesmo tempo, o pano de fundo que de algum modo foi desconstruído pela abordagem transcendental de Kant.

Não é uma casualidade, neste sentido, que Hegel conecte em primeiro lugar a noção de lógica objetiva à lógica transcendental kantiana, ou seja, àquela operação que, para usar as próprias palavras de Hegel, tinha já transformado a ‘metafísica’ em ‘lógica.’⁴

A peculiaridade da lógica transcendental, e, por conseguinte, o que a diferencia claramente daquela que Kant chama de ‘lógica geral,’ pode ser encontrada, na leitura hegeliana, basicamente em dois elementos:

- a) A lógica transcendental, contendo as condições *a priori* dos objetos, ‘as regras do pensamento puro de um «objeto,»’ não abstrai, como acontece na lógica formal, de cada conteúdo do conhecimento objetivo;
- b) Remontando às condições do conhecimento do objeto, além disso, a lógica transcendental mostra que estas não podem ser reencontradas nos objetos mesmos, mas na própria estrutura do sujeito cognoscente.

Com esses movimentos, Kant teria colocado, segundo Hegel, o âmbito tradicional da ontologia e da metafísica dentro da lógica. Com esta operação, porém, Kant corre o risco de

⁴ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 35; *SdL*, I, p. 32 [*CdL*, p. 30].

fazer deflagrar, segundo Hegel, a ontologia dentro da epistemologia, o objeto dentro do sujeito, o mundo objetivo – na sua própria realidade e substancialidade – no conhecimento dele, nas estruturas subjetivas através das quais ele é trazido ao conhecimento. Neste sentido, na lógica objetiva, Hegel parece por isso de algum modo usar Kant contra Kant, isto é, parece radicalizar a ideia de lógica transcendental kantiana libertando-a do elemento subjetivístico que ela ainda encarna. E, através desta passagem, a lógica objetiva se determina como aquela parte da ciência que, na esteira da lógica transcendental kantiana, assume o lugar da metafísica e da ontologia. Dizendo isto, se pretende dizer que a lógica objetiva se põe além tanto da redução do mundo objetivo a requisitos categoriais da subjetividade transcendental, quanto de um substancialismo que reproduz ao infinito a separação entre estruturas cognoscitivas do sujeito e estruturas objetivas do ser.

Na divisão geral da *Ciência da Lógica*, Hegel afirma, de fato, que a lógica objetiva “assume então muito mais o lugar da *metafísica* anterior, a qual era o edifício científico sobre o mundo, que deveria ser executada apenas por meio de *pensamentos*” (*tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte*).⁵ E mais especificamente, diz ainda Hegel, a lógica objetiva assume o lugar da ‘ontologia,’ isto é, daquela ciência “que devia investigar a natureza do *ens* em geral (*der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte*).”⁶

Provavelmente não é exagerado afirmar que boa parte da compreensão da filosofia de Hegel (e boa parte das leituras contrastantes que pretendem afirmar o caráter metafísico ou, ao contrário, o caráter antimetafísico da filosofia hegeliana) passa através da interpretação daquele *an die Stelle treten*; a saber, passa através da interpretação que se dá àquele ‘substituir.’

O que significa, de fato, que a lógica assume o lugar da metafísica, que a lógica substitui a metafísica?

Na discussão da primeira posição do pensamento a respeito da objetividade emerge a peculiar ambiguidade que caracteriza a relação de Hegel frente à tradição à qual o termo ‘metafísica’ se refere; relação que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento (no sentido que à metafísica Hegel reconhece mover-se no interior de um horizonte de verdade) e de crítica radical (pelo que Hegel, não por acaso, não reserva nenhum espaço no interior de seu sistema para a metafísica entendida como disciplina filosófica). Quase como reflexo desta explícita e

⁵ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 48; *SdL*, I, p. 47 [*CdL*, p. 44].

⁶ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 48; *SdL*, I, p. 47 [*CdL*, p. 44].

consciente ambiguidade, a metafísica é apresentada por Hegel, por um lado, como a posição mais ingênua, por outro, nesta ingenuidade – que remete necessariamente a uma espécie de carência de justificação – ela exprime, embora em forma apenas imediata e formal, aquela identidade de ser e pensamento que, como veremos, a própria noção hegeliana de pensamento objetivo quer recuperar.⁷

A primeira posição é o procedimento *ingênuo*, que, sem [ter] ainda a consciência da oposição do pensar em si e contra si mesmo, contém a *crença* de que mediante a *reflexão é conhecida a verdade*, [a saber] que se apresenta ante a consciência o que os objetos verdadeiramente são. Nessa crença, o pensar vai direto aos objetos, reproduz de si mesmo o conteúdo das sensações e intuições, fazendo-o conteúdo do pensamento, e nele se satisfaz como na verdade. Toda a filosofia em seus começos, todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da consciência vivem nessa crença.⁸

A convicção fundamental da atitude de pensamento que Hegel considera sob a determinação do conceito de ‘metafísica’ – que é uma atitude de pensamento que caracteriza em geral o *common sense*, a nossa relação ordinária e quotidiana com o mundo, mas também a maneira em que, pelo menos num primeiro nível de aproximação, qualquer filosofia e qualquer ciência se referem à realidade (*Realität*) é a ideia que, através da reflexão – através da atividade do pensamento que reflete sobre o mundo – seja possível conhecer a verdade, isto é, que a reflexão seja capaz de se relacionar com o mundo por isso que ele realmente é. Aquilo que torna ao mesmo tempo esta posição unilateral e que torna portanto necessária a sua crítica e a sua suprassunção, é que ela baseia esta sua convicção numa fé, num *Glauben*: a saber, em algo que é apenas um pressuposto assumido e tomado por verdadeiro e que, enquanto tal, propriamente porque não é problematizado, mas simplesmente aceito, não é justificado.

Desde um ponto de vista histórico-filosófico, Hegel se refere aqui em particular àquela que ele chama a *vormalige Metaphysik*, ou seja, àquela tradição metafísica da qual Kant tinha criticado as pretensões cognoscitivas na dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Mas se esta é a referência histórico-filosófica explícita, Hegel parece entender a metafísica de modo

⁷ ROCKMORE, T. Hegel’s Metaphysics, or the Categorical Approach to Knowledge of Experience. In.: ENGELHARDT JR., H. T. and PINKARD, T. (eds.), **Hegel Reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**. New York, Berlin: Springer, 1994, pp. 43-57.

⁸ *Enz.*, § 26: „Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben“ (*Enz.* § 26; in *GW*, 20, pp. 69-70; *Enc.*, p. 41 [*Enc.*, I, p. 89]).

mais geral como uma atitude que vai além daquela determinação específica, isto é, como o ponto de vista dentro do qual se movem pelo menos, como já se observou, mas vale a pena repeti-lo, também os nossos discursos ordinários sobre o mundo, ou seja, ainda de modo mais geral, como o ponto de vista a partir do qual tem início qualquer discurso sobre o mundo antes que emerja aquela forma de cisão que é o necessário correlato da reflexão do sujeito sobre as suas próprias práticas de pensamento e sobre a adequação delas ou não em relação à realidade.

A metafísica possui, portanto, uma conotação dúplice. De um lado, por causa da sua ingenuidade, do seu basear-se sobre uma fé não adequadamente justificada e por causa do seu proceder através de determinações de pensamento que respondem à “mera perspectiva do entendimento” (*die bloÙe Verstandes-Ansicht*),⁹ ela é uma posição que é evidentemente ‘mais atrasada’ tanto em relação ao empirismo, que subtrai autoridade àquela fé e reivindica a necessidade para o sujeito de se reconhecer nas suas próprias asserções, quanto em relação à filosofia crítica, que de fato é a atitude de pensamento que mais lucidamente traz à luz as contradições internas, as discrasias, as inadequações e, portanto, em geral, a vacuidade das suas pretensões cognoscitivas. De outro lado, porém, exatamente porque esta atitude considera “as determinações de pensamento como *determinações fundamentais das coisas*” (*die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge*),¹⁰ a metafísica se põe num nível mais alto, tanto em relação ao empirismo quanto em relação à filosofia crítica, no sentido que ela não se move, como ao contrário é típico das duas posições que mais refletem o espírito da modernidade, dentro da assunção pressuposta da separação entre pensamento e realidade, entre mente e mundo, e entre sujeito e objeto, a qual impede o pensamento de dizer a realidade na sua verdade.¹¹

Se por metafísica entendemos, portanto, a convicção que o verdadeiro existe fora e independentemente do pensamento, a filosofia hegeliana é sem dúvida radicalmente antimetafísica. O pensamento não pode encontrar justificação em algo outro que em si mesmo. É este aspecto que torna a filosofia, na sua radicalidade, ciência da liberdade: isto é, o fato que ela não depende de nada exterior ou dado, e, ao mesmo tempo, de ser capaz de desenvolver a partir de si mesma e de ser portanto a justificação deste próprio desenvolvimento. Na ciência não é possível assumir fundamentos que sejam estranhos ao seu próprio desenvolvimento: nesta

⁹ *Enz.*, § 27; in *GW*, 20, p. 70; *Enc.*, p. 41 [*Enc.*, I, p. 90; trad. mod.].

¹⁰ *Enz.*, § 28; in *GW*, 20, p. 70; *Enc.*, p. 42 [*Enc.*, I, p. 90].

¹¹ Cfr. HOULGATE, S. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 100-104.

forma, o fundamento assumiria o modo de ser do ‘pressuposto’ e isto invalidaria o caráter científico da ciência. Não existe, portanto, nenhum fundamento fora do pensamento sobre o qual o pensamento se possa apoiar para dar conta dos seus próprios procedimentos ou dos próprios conceitos.

O pensamento de Hegel, porém, não é antimetafísico se se entende com isto dizer que a filosofia então se retira do mundo, do ser e da essência, para se fechar dentro de uma coerência somente lógico-linguística, transformando em meras construções subjetivas aquelas que à metafísica aparecem ingenuamente como as estruturas objetivas da realidade. Nada está mais longe da atitude de pensamento que a filosofia hegeliana encarna do que a ideia que o verdadeiro – e portanto a realidade, o mundo, a objetividade – seja algo simplesmente construído, o fruto de um acordo intersubjetivo que encontraria garantia e justificação numa espécie de estipulação inconsciente entre sujeitos.

Que a lógica objetiva assume o lugar da metafísica significa, para Hegel, que as determinações de pensamento da metafísica são consideradas agora não metafisicamente: a saber, não são assumidas como uma realidade externa ao pensamento, ou seja, para usar uma expressão tirada da *Ciência da Lógica*, são agora consideradas como “formas livres daqueles substratos, os *sujeitos da representação*” (*diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der Vorstellung*).¹² Neste sentido, a lógica objetiva, ocupando o lugar da metafísica, ocupa o espaço dela, se compromete acerca daquilo sobre o que se comprometia tradicionalmente a metafísica, mas, ao mesmo tempo, se põdo naquele espaço e interpretando-o fora de qualquer fundacionalismo ingênuo, representa a crítica mais radical da metafísica.

As determinações da lógica objetiva, as determinações do ser e da essência, com efeito, não são simplesmente encontradas e acolhidas, não são algo que pertence a uma substância fora do pensamento. As determinações da lógica objetiva, isto é, o ser, a essência e os modos nos quais essas se articulam, são agora consideradas como emergindo uma da outra dentro de uma necessidade lógica que somente a atividade do pensamento é capaz, ao mesmo tempo, de justificar e explicitar segundo nexos de necessidade internos.

¹² *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 49; *SdL*, I, p. 48 [*CdL*, p. 44].

3. A objetividade do conceito

A segunda ocorrência que no índice da *Ciência da Lógica* remete explicitamente ao conceito de objetividade é interna à última parte, a *Doutrina do conceito*, a qual é também denominada por Hegel, *Lógica subjetiva*. Aqui a Objetividade constitui a segunda seção da *Doutrina do conceito* e segue, portanto, o tratamento da Subjetividade (na qual Hegel procede da estrutura do conceito para o juízo como separação e cisão do conceito, que se determina ulteriormente na unidade do silogismo) e precede a seção dedicada à Ideia, na qual a unidade do momento subjetivo e do momento objetivo se realiza em primeiro lugar na ideia da vida, depois na ideia do conhecer, e por último na ideia absoluta. Aqui também é evidente, portanto, que a noção de objetividade remete à dimensão do ser e da realidade. Porém, não da mesma maneira em que esta dimensão é tratada na lógica objetiva. Se a lógica objetiva expõe o processo pelo qual o conceito emerge a partir da realidade do ser e da essência, a objetividade da lógica subjetiva é por acaso o processo pelo qual a realidade emerge a partir do conceito: “a objetividade é o *conceito real surgido* de sua *interioridade* e que passou para a existência.”¹³ Dito de outra forma ainda, se o percurso interno à lógica objetiva é um percurso que, do ser à essência, desemboca na liberdade do conceito, a objetividade da lógica subjetiva constitui o ser-á livre do conceito, o assumir corpo, configuração objetiva e real, se assim se pode dizer, daquela liberdade do conceito que na subjetividade enquanto tal, no elemento do pensamento que não se objetivou, é sempre um ‘em si’ (*an sich*), isto é, uma dimensão que permanece fechada numa espécie de abstração. Mecanismo, quimismo e teleologia (as três determinações nas quais se articula o objeto) são neste sentido formas objetivas de articulação do conceito. Hegel define esta objetividade que emerge da subjetividade do conceito e que é, portanto, o adquirir consistência do conceito, *das Anundfürsichseiende*.

Mecanismo, quimismo e teleologia constituem de fato três modalidades de relação conceitual e, portanto, três modalidades de organização silogística do objeto. Se o mecanismo é uma relação entre partes que são, embora em graus diversos, autônomas e independentes uma das outras, o quimismo é uma relação conceitual que implica a atração e repulsão recíprocas entre as partes, isto é, a tensão para a agregação numa unidade que é outra em relação aos seus componentes, e a teleologia é aquele tipo de relação conforme à qual as partes estão entre si

¹³ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 30; *SdL*, II, p. 675 [*CdL*, p. 196].

numa relação que é [como a existente entre] meio e fim. Neste sentido, estas formas de articulação da objetividade vão desde o máximo de exterioridade, que é típico da relação mecânica, até o máximo de unidade entre as partes, que pertence à relação teleológica. Uma unidade processual, aquela da relação teleológica, que não é, porém, a suprassunção da exterioridade. Para alcançar uma estrutura em que as partes e o todo estão numa relação tal pela qual as partes subsistem graças ao todo e o todo graças às partes, temos que passar à esfera sucessiva, a saber, à ideia, a qual é determinada de fato por Hegel como “a unidade do conceito e da objetividade”¹⁴ ou também como “unidade do conceito e da realidade.”¹⁵ Uma unidade, aquela da ideia, que é realmente tal, segundo Hegel, na medida em que ela não é um dado, não é algo que já está aí, que se há simplesmente de encontrar ou achar; ela é, de fato, essencialmente processo, e portanto atividade, e que por isso, por esta sua natureza processual e ativa, contém em si “a mais dura oposição” (*den härtesten Gegensatz*).¹⁶

É sabido que a inserção destas categorias no interior da lógica provocou desde o início uma grande discussão acerca da legitimidade de uma operação deste tipo. Neste sentido, podemos considerar como paradigmáticas duas posições: uma posição imediatamente sucessiva à morte de Hegel, a posição de Karl Rosenkranz, e uma posição na qual por muitas vias convergem muitas das interpretações de Hegel do século XX, isto é, a posição de Rüdiger Bubner. Karl Rosenkranz, na sua *Wissenschaft der logischen Idee* (1858-59), observava que conceitos como mecanismo, quimismo e teleologia constituem uma “«metafísica da natureza» e não, como ao contrário quereria Hegel, «o conceito da objetividade.”¹⁷ E, na tentativa de dar conta desta dificuldade da lógica hegeliana, se referia a uma espécie de permanência, no interior da ciência, da dicotomia entre subjetivo e objetivo que é mais adequada à esfera fenomenológica do que à esfera lógica, na qual esta separação deveria ser totalmente suprassumida (*aufgehoben*). O que não parece, porém, estar claro para Rosenkranz é que certamente a ciência, e portanto o sistema e, em primeiro lugar, a lógica, são a suprassunção do plano consciencial da fenomenologia, no qual a consciência é sempre consciência de algo outro em relação a si; mas isto não implica que com isso o pensamento tenha também já atravessado a sua dimensão subjetiva e aquela objetiva. A conquista da identidade de subjetivo e objetivo ao nível da ideia

¹⁴ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 174; *SdL*, II, p. 859 [*CdL*, p. 233].

¹⁵ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 175; *SdL*, II, p. 859 [*CdL*, p. 234].

¹⁶ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 177; *SdL*, II, p. 862 [*CdL*, p. 236].

¹⁷ Cfr. ROSENKRANZ, K. *Wissenschaft der logischen Idee*, Erster Theil. [1858-59, 2 vols.] Osnabrück: Zeller, 1972, p. 26.

implica, de todo modo, também para o pensamento puro, o atravessamento das diversas formas e dimensões da subjetividade e da objetividade que são constitutivas do próprio pensamento. Somente reconhecendo subjetividade e objetividade não simplesmente como experiências de uma consciência necessariamente cindida e dilacerada, mas como pertencentes à própria natureza do pensamento, o pensamento pode chegar àquela unidade de subjetivo e objetivo que se manifesta na ideia.

Embora dentro de um contexto cultural profundamente mudado as mesmas dificuldades já destacadas por Rosenkranz são invocadas por Bubner, o qual, por um lado, acredita que um confronto com a lógica hegeliana tenha necessariamente de passar por um confronto com aquela parte da lógica que é o efetivo coroamento do inteiro processo – portanto, com a lógica do conceito; por outro lado, ele acha, por assim dizer, ilegítima a continuação da doutrina do conceito além [da seção sobre] o silogismo. Na passagem do silogismo para a Objetividade, de fato, segundo Bubner, a lógica transcenderia a si mesma, isto é, ela iria além da sua própria tarefa e das próprias possibilidades. A tese de Bubner é que a seção Objetividade constitui uma espécie de prolongamento da lógica além de si mesma, a saber, além das determinações do conceito e, portanto, uma espécie de ultrapassar a fronteira no âmbito da filosofia da natureza e do espírito. Aliás, a dificuldade estrutural desta passagem – a passagem entre Subjetividade e Objetividade – assim como também aquela no final da própria lógica, da ideia absoluta para a ideia enquanto natureza, são exatamente a prova – segundo Bubner – da impossibilidade para a lógica prosseguir além de si mesma, e constituem a base daquelas críticas que censuram ao idealismo hegeliano o falso sonho de uma produção do mundo a partir do conceito.¹⁸ Todavia, mais uma vez, uma interpretação deste tipo não pode não pensar salvar a lógica hegeliana simplesmente depurando-a dos elementos que ela considera como extra-lógicos. Uma crítica deste tipo não é uma crítica à concepção hegeliana da Objetividade, mas antes uma crítica à própria concepção de lógica, que é, programaticamente, ciência do pensamento enquanto *lógos*, enquanto “razão daquilo que há” (*die Vernunft dessen, was ist*).¹⁹ A tentativa titânica de Hegel é a de pensar “o pensamento na medida em que é ao mesmo tempo também a coisa em si mesma, ou a coisa em si mesma na medida em que é também o puro pensamento.”²⁰ Pois emendar a lógica de Hegel por aquilo que iria além da própria lógica, identificada neste ponto como estudo

¹⁸ Cfr. BUBNER, R. **Zur Sache Der Dialektik**. Stuttgart: Reclam, 1980..

¹⁹ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 17; *SdL*, I, p. 19 [*Pref.*, p. 118].

²⁰ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 33; *SdL*, I, p. 31.

das formas do pensar enquanto propriedade do sujeito, significaria emendar a lógica hegeliana pela própria ideia em torno à qual ela se desenvolve.

A possibilidade de uma compreensão adequada das estruturas lógicas da objetividade – e, portanto, do mecanismo, do quimismo e da teleologia – assim como da ideia – que antes de se expor como ideia absoluta é precisamente ideia da vida e ideia do conhecer – passa por conseguinte através de uma compreensão adequada não apenas ou não só de cada seção, mas antes do todo sistemático, da relação entre ciência da lógica e as outras partes do sistema, e, portanto, em substância, passa pela própria noção de pensamento objetivo, entendido como o que é tematizado decerto na ciência da lógica, mas também, porquanto em formas diversas e não redutíveis à pura forma lógica, na filosofia da natureza e na filosofia do espírito.

Antes de analisarmos a noção de espírito objetivo, vale a pena deter-se ainda um instante no interior da seção objetividade, para observar dois exemplos de objetivação particularmente significativos que Hegel propõe precisamente para introduzir a noção de objetividade.

A noção de objetividade, escreve Hegel em passagem claramente introdutória, possui um duplo significado, exatamente como acontece com a noção de subjetividade. Assim como, de fato, a subjetividade é tanto a unilateralidade do ponto de vista subjetivo (em relação à qual Hegel desde o início de seu compromisso teórico é fortemente crítico) quanto o automovimento do conceito (que, pelo contrário, constitui a contribuição específica de Hegel), entretanto a objetividade pode ser igualmente entendida tanto como o “estar frente ao conceito (*dem selbständige Begriff gegenüber zu stehen*),”²¹ quanto como “aquilo que é em si e para si (*das an und für sich seiende*).”²² A primeira forma de objetividade é precisamente o correlato da subjetividade unilateral, daquilo que Hegel chama idealismo subjetivo, a saber, o objeto em si nulo e, em certa medida, desprovido de qualquer consistência ontológica autônoma e cujo único escopo seria aquele (à maneira do não-eu fichteano) de consentir ao Eu de se reconhecer como aquilo que ele é, a saber, como atividade.

O segundo sentido de objetividade remete, pelo contrário, a uma supressão da contraposição com relação à subjetividade. O ser ‘em si e para si’ é, neste sentido, o reconhecimento de uma realidade que não encontra simplesmente a si mesma em algo outro em relação a si, a saber, [uma realidade] que não é na sua essência algo que subsiste ‘para outro’ e que, sendo isto, supressiu a contraposição entre conceito e objeto, entre subjetividade finita

²¹ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 131; *SdL*, II, p. 806.

²² *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 131; *SdL*, II, p. 806.

e objetividade exterior. Para esclarecer o modo de ser desta objetividade que se põe para além da contraposição entre sujeito e objeto, Hegel propõe dois exemplos particularmente interessantes, sobre os quais vale a pena por um instante demorar: “os princípios racionais, as obras de arte perfeitas (*vollkommene*) etc., tanto se dizem *objetivos*, quanto são livres e acima de toda acidentalidade.”²³ Os princípios racionais, que Hegel entende tanto como princípios teóricos – e portanto relativos à estrutura lógico-epistemológica do discurso – quanto como princípios práticos – isto é, como normas morais que guiam a ação –, possuem segundo Hegel esta característica, a saber, de ser subjetivos e objetivos ao mesmo tempo. Eles são subjetivos na medida em que pertencem ao subjetivo, eles vivem, por assim dizer, no interior da consciência; mas, de outro lado, a própria consciência se relaciona a eles não como a algo de simplesmente próprio e, portanto, modificável à vontade sob a base de necessidades ou interesses particulares: eles vivem na consciência, são algo que pertence ao sujeito, mas ao mesmo tempo transcendem a dimensão subjetiva e constituem para o sujeito que se relaciona com eles um algo objetivo. Assim, a obra de arte perfeita é a obra de arte na qual se exprime na maneira mais radical a subjetividade do artista, mas neste seu exprimir-se a obra transcende aquela subjetividade e assume de qualquer maneira uma vida própria, uma própria consistência objetiva que é exatamente aquilo que a torna obra de arte (e, por isso, forma do espírito absoluto) e não simples manifestação acidental de uma subjetividade finita.

Estes dois últimos exemplos, talvez mais do que outros, abrem a via à compreensão daquilo que Hegel chama, na introdução à *Ciência da Lógica*, o pensar objetivo.

4. O pensar objetivo

O conceito de objetividade envolvido na noção de pensamento objetivo não é totalmente redutível nem à objetividade da lógica objetiva – na qual vimos que ‘objetivo’ implica uma referência direta aos conceitos da ontologia e da metafísica tradicional, que nela são precisamente ao mesmo tempo desconstruídos e justificados logicamente –, nem à objetividade da lógica subjetiva, que se refere especificamente àquelas estruturas conceituais que se articulam objetivamente nas conexões do mecanismo, do quimismo ou da teleologia. Sem

²³ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 131; *SdL*, II, p. 806.

dúvida, estes dois significados do conceito de objetividade são implicados na noção de pensamento objetivo, mas não a esgotam.

Quando Hegel fala de pensamento objetivo entende com isso afirmar uma concepção do pensamento radicalmente antissubjetivística, que seguramente tem as suas raízes na concepção clássica do *lógos* e do *nous* de origem sobretudo platônica e aristotélica, mas que de algum modo pode fazer pensar, embora em termos gerais, e portanto não comensuráveis a respeito do nível de articulação interna a eles, também naquela que será a concepção fregeana do pensamento.²⁴ Assim como no horizonte de sentido do helenismo o *lógos* não é simplesmente uma ‘propriedade’ dos seres pensantes, que eles aplicam ao mundo para torná-lo inteligível, mas é *lógos* do mundo, estrutura racional daquilo que há, em Frege a objetividade dos conceitos não pode provir de elementos psicológicos ou subjetivos, mas exclusivamente da própria estrutura lógica do pensamento. Tanto para Hegel quanto para Frege, de fato, o pensamento enquanto tal (*der Gedanke*) não é nunca redutível à representação (*Vorstellung*). Se o pensamento fosse identificável simplesmente com o conteúdo da minha consciência, escreve Frege, não teríamos o ‘teorema de Pitágoras,’ mas apenas (e não pode aqui deixar de vir à mente o *meinen* do que fala Hegel na *Fenomenologia do Espírito*) ‘o «meu» teorema de Pitágoras,’ ‘o «teu» teorema de Pitágoras,’ etc.²⁵

²⁴ Sobre a influência da concepção platônica e aristotélica na concepção do pensamento de Hegel se podem ver o trabalho de CHIEREGHIN, F. *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività*. Trento: VERIFICHE, 1980. Especificamente sobre a influência de Aristóteles, cfr. FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. No tocante à possibilidade de uma relação entre a concepção hegeliana do pensamento e a de Frege é de particular interesse o texto de Sluga, o qual contra Dummett, que faz de Frege um anti-idealista e sobretudo um antihegeliano, mostra como a posição de Frege tinha como referentes polêmicos antes de mais nada o empirismo de Locke, o idealismo empirista de Berkeley, e mais sobretudo a tradição psicologista que tem suas raízes em Fries e Beneke e que se opõe, a partir da interpretação de Kant, ao idealismo objetivo de Hegel. Neste sentido, segundo Sluga, Frege não pode ser enumerado entre os opositores de Hegel. Cfr. SLUGA, H. D. **Frege alleged Realism**. In: *Inquiry*, 20/1-4, 1977, pp. 227-242.

²⁵ O significado da concepção fregeana do terceiro reino do pensamento é resumido por Michael Dummett, com uma formulação que, porém, arrisca-se de ser ambígua, na medida em que faz pensar em uma anterioridade do subjetivo com relação ao objetivo, na fórmula “extrusão dos pensamentos pela mente”. Esta é, segundo Dummett, a ideia guia que Frege compartilha com outros autores alemães do século XIX (Bolzano, Lotze, Meinong, o primeiro Husserl): “Para Frege, os pensamentos – os conteúdos dos atos de pensamento – não são os constituintes do fluxo da consciência, como as sensações, as imagens mentais e tudo isso que ele recolhe sob a insígnia geral de ‘representação’ (*Vorstellung*). Ele admite que compreender um pensamento é um ato mental: mas é um ato mediante o qual a mente compreende isso que é externo a ela, no sentido que existe independentemente do ser compreendido por aquele sujeito particular ou por qualquer sujeito. A razão aduzida por Frege é que os pensamentos são objetivos, enquanto as representações não o são. Posso dizer-te qualquer coisa de uma representação minha, mas essa resta intrinsecamente *minha*, e precisamente por isso não é possível dizer até que ponto seja igual à tua. Por contraste, posso te comunicar os pensamentos que estou tendo ou que julgo verdadeiros ou falsos: se assim não fosse, não saberemos nunca se entre nós há verdadeiro desacordo ou não. Nenhum pensamento, portanto, pode ser meu no sentido em que é minha uma sensação: um pensamento é comum a todos, sendo acessível a todos. Frege opera uma separação nítida entre o objetivo e o subjetivo, e não reconhece nenhuma categoria intermédia do intersubjetivo. O subjetivo é, para Frege, essencialmente privado e incomunicável; ele

Além disso, tanto em Hegel quanto em Frege, a concepção do pensamento se desdobra nos termos de uma radicalização, que é necessariamente também uma crítica, da abordagem transcendental de Kant.

Um dos elementos decisivos que Hegel reconhece a Kant como mérito fundamental da sua filosofia é, de fato, propriamente o de ter reconduzido a objetividade ao pensamento, a saber, ter mostrado que não há possibilidade de fundamentar algo como a objetividade senão a partir do pensamento. Contemporaneamente, porém, precisamente aqui se mostra aquilo que é, segundo Hegel, é um dos limites fundamentais da filosofia kantiana e que estaria na origem de muitas das tensões e das ambiguidades que a percorrem, a saber, o fato que, embora as categorias não sejam consideradas nela como simples disposições do pensamento, mas sim aquilo que torna possível a unificação das representações no objeto, o pensamento em geral é todavia pensado, segundo Hegel, como algo que é próprio do sujeito, como algo que está inteiro ‘dentro’ o sujeito, e portanto como uma espécie de instrumento através do qual o sujeito tende a apreender e capturar o mundo, correndo o risco de, deste modo, reduzir a objetividade à subjetividade, isto é, se expondo àquele traço subjetivístico que Kant tenta de toda maneira evitar.

Se de fato o pensamento é pensado somente como uma propriedade do sujeito e, portanto, como algo que pertence à esfera da subjetividade, o reconhecimento que a objetividade é possível somente no pensamento corre o risco de resolver-se, segundo Hegel, numa subjetivização da objetividade, ou se se quiser, para retomar alguns termos gerais pelos quais aqui começamos, na deflagração da ontologia dentro da epistemologia.

Para evitar um resultado deste tipo, para evitar, portanto, desvios subjetivísticos e para evitar a absorção total da ontologia dentro da epistemologia é necessário pensar, segundo Hegel, a objetividade do pensamento; a saber, é necessário considerar o pensamento na sua objetividade. O pensamento, segundo Hegel, não é simplesmente o produto da faculdade de um sujeito, um instrumento através do qual o sujeito tenta compreender um mundo que seria algo outro em relação ao pensamento. Isto não significa que o pensamento seja algo outro ou

portanto considera que a existência de tudo aquilo que pode ser comum a todos deve ser independente de qualquer um. Segundo suas doutrinas, os pensamentos e os seus constituintes formam um ‘terceiro reino’ de entidades atemporais e imutáveis, cuja existência não depende de serem expressos ou apreendidos. A consequência prática desta doutrina ontológica foi a recusa do psicologismo. Se os pensamentos não são conteúdos mentais, não podem ser analisados em termos de operações mentais individuais. A lógica e as teorias do pensamento e do significado são assim nitidamente separadas da psicologia” (DUMMETT, M. *Alle origini della filosofia analitica*. Bologna: Il Mulino, 1990, p. 32).

separado em relação à atividade pensante do sujeito. Para Hegel, o pensamento constitui – pelo contrário, num sentido inteiramente peculiar, que não implica a existência de um pensamento já organizado e já dado independentemente da sua articulação na atividade pensante dos sujeitos – a própria estrutura do mundo. A expressão ‘pensamento objetivo’ quer indicar, portanto, numa primeira aproximação, aquela estrutura racional que, embora se constitua através do pensamento dos objetos, e portanto também através da sedimentação de práticas racionais intersubjetivas, não é todavia redutível a elas:

Pensar é uma expressão que aplica a determinação nela contida preferencialmente à consciência. Mas na medida em que é dito que o entendimento, que a razão estão no mundo objetivo, que o espírito e a natureza possuem leis universais, segundo as quais se fazem sua vida e modificações, então é admitido que as determinações do pensamento igualmente têm um valor e uma existência objetivos.²⁶

São evidentes aqui as instâncias problemáticas que constituem o ponto de partida da teoria hegeliana do pensamento objetivo, e também o argumento, até imediato, que Hegel aduz como justificação. O ponto fundamental que atravessa problematicamente toda a filosofia pós-kantiana (e, neste sentido, também a filosofia contemporânea) diz respeito à relação entre pensamento e realidade está vinculado ao próprio estatuto da objetividade, a saber, à questão se a objetividade da realidade depende – por assim dizer – de requisitos categoriais (*conceptual schemes*) que são impostos à realidade pelo sujeito, ou se é possível, ao contrário, justificar tal objetividade salvando – por assim dizer – uma certa forma de independência do ‘mundo’ em relação àquela que poderia parecer uma redução ‘mentalista’ dele.²⁷ A tese de Hegel é que a objetividade não pode encontrar verdadeira justificação nem em requisitos categoriais impostos por uma mente ao mundo, nem em uma ação do mundo sobre o sujeito. A objetividade torna-se possível somente na medida em que o sujeito, pensando, atinge a estrutura noética que é do próprio real, isto é, ele se faz parte ativa na determinação daquela estrutura que constitui ao mesmo tempo o modo de ser do mundo e o modo de ser do sujeito enquanto pensamento reflexo.

²⁶ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 35; *SdL*, I, p. 32 [*CdL*, p. 30].

²⁷ Cfr. MCDOWELL, J. *Mente e mundo*. Torino: Einaudi, 1999. A tal propósito, K. R. Westphal diz concordar com McDowell ao sustentar que a tarefa fundamental de uma epistemologia contemporânea seja de chegar a uma cogente compreensão filosófica do conhecimento que possa responder afirmativamente a estas três questões: 1) Há uma modalidade em que o mundo não dependa disso que nós dizemos, pensamos ou acreditamos a seu respeito? (Realismo); 2) se o realismo ordinário implicado em 1) é correto, podemos conhecer qualquer coisa com respeito a como o mundo é? (Anticeticismo); 3) O conhecimento humano é um fenômeno social e histórico? (Coletivismo moderado) (cfr. WESTPHAL, K. R., *Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell*. In: **European Journal of Philosophy**, 14/2, 2006, pp. 274-301, p. 274).

A própria ideia segundo a qual nós reconhecemos algo como uma lei no interior da realidade (as leis da natureza, por exemplo – aquelas leis que nos permitem ter um conhecimento preditivo dos fenômenos do mundo natural) é o testemunho deste pensamento objetivo; nem os requisitos categoriais, nem o hábito produzido pela experiência parecem de fato ser capazes de fundar algo como uma lei da natureza.

Esta consciência, segundo Hegel, era presente já na filosofia crítica e também no idealismo fichteano, que dela é a radicalização. Porém, o limite destas posições é – assim o entendia Hegel – o de terem dado “às determinações lógicas (*den logische Bestimmungen*) uma significação essencialmente subjetiva” (*eine wesentlich subjektive Bedeutung*).²⁸

A relação entre pensamento e realidade, entre mente e mundo, não deve portanto ser lida em Hegel à luz de uma hipersubjetivização em sentido idealístico da abordagem de Kant, mas, antes, deve ser interpretada propriamente como uma tentativa de sair das malhas de um idealismo subjetivo (dentro do qual Hegel compreende também o projeto transcendental kantiano) que não conseguiria dar conta da íntima estrutura racional da realidade senão, precisamente, pensando-a como o produto e o precipitado de uma atividade mental.²⁹ De qualquer modo, tanto o transcendentalismo kantiano quanto o transcendentalismo fichteano aparecem para Hegel como enredados dentro da estrutura opositiva da consciência, na qual o objeto pode ser conhecido somente na medida em que ele é reduzido às formas da consciência.

É em relação a estas instâncias que Hegel elabora a sua teoria do pensamento objetivo, teoria da qual o sistema na sua totalidade (e não apenas, portanto, a *Ciência da Lógica*) pretende ser a justificação.³⁰

Está claro que Hegel utiliza antes de mais nada a expressão ‘pensamento objetivo’ com a intenção explícita de provocar a representação ordinária através de uma locução que, para o ponto de vista da representação ordinária, não pode senão aparecer como um oxímoro. Na representação ordinária, de fato, aquilo que é pensamento é subjetivo e a objetividade de algo implica a sua independência da subjetividade (a sua *mind independence*).

²⁸ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 35; *SdL*, I, p. 32 [*CdL*, p. 30].

²⁹ Cfr. MCDOWELL, J. L’idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. In RUGGIU, L. e TESTA, I. (eds.), **Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea**. Milano: Guerini e Associati, 2003, pp. 451-477.

³⁰ É justamente em relação à teoria do pensamento objetivo que, como diz WARTENBERG, há um sentido preciso pelo qual Hegel é idealista: «crê que os conceitos determinam a estrutura da realidade» (WARTENBERG, T.E. Hegel’s Idealism: The Logic of Conceptuality. In: BEISER, F.C. (ed.), **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 102-129, p. 103).

Com efeito, a modalidade talvez mais ordinária e comum de pensar o pensamento é aquela segundo a qual ele seria uma das faculdades ou atividades espirituais que ‘pertencem’ ao sujeito “*ao lado* de outras,” como a sensibilidade, a intuição, a fantasia, a apetição ou o querer.³¹ Ora, além da problematicidade intrínseca à tentativa de separar no homem todas estas ‘faculdades’ de suas relações com o pensamento,³² o que Hegel sublinha é que, se o pensamento fosse simplesmente uma atividade subjetiva (isto é, se fosse redutível ao evento mental) e esta fosse o objeto da lógica, tal ciência – a lógica – não se diferenciaria de nenhum modo de uma filosofia do espírito subjetivo (entendida como uma filosofia da mente) ou de uma psicologia, a saber, de uma investigação sobre o modo em que funcionam os nossos processos mentais. A lógica, numa tal perspectiva, seria uma espécie de *ancilla psychologiae*, na medida em que resultaria fundada substancialmente sobre a psicologia.³³

Todavia, dizer que o pensamento de que se trata na lógica não é o pensamento entendido somente como atividade subjetiva não significa dizer que o pensamento é duas coisas diferentes, ou seja, que existam dois conceitos de pensamento não apenas diferentes entre si, mas até mesmo contrapostos. Não existe ‘um’ pensamento como objeto da lógica e, ao contrário, ‘um’ pensamento como objeto da filosofia do espírito. Objeto de uma como de outra (mas no fundo, embora numa forma totalmente particular, também da filosofia da natureza) é sempre o mesmo pensamento, o qual, porém, nas diferentes ciências, se encontra no *elemento* peculiar que

³¹ Cfr. *Enz.*, § 20; in *GW* 20, p. 62; *Enc.*, p. 32 [*Enc.*, I, p. 69].

³² Cfr. Sobre isso SORESI, S. **Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel.** Trento: Verifiche, 2012. Deste ponto de vista é de particular interesse a dialética que vai ao encontro da *certeza sensível* na *Fenomenologia do Espírito*, sobre a qual, não por acaso, chamou a atenção John McDowell como elemento decisivo na direção de uma perspectiva de tipo conceitualista.

³³ É propriamente essa a orientação que assume um dos [autores] saídos do kantismo a respeito do qual Hegel não foi nunca generoso, a saber Jacob Friedrich Fries, o qual em chave explicitamente anti-idealista na sua “*ciência da experiência psicológica*” entende fornecer, através do instrumento da auto-observação introspectiva, uma análise completa da experiência interior do sujeito, pondo em evidência as formas mediante as quais o conhecimento se desenvolve no nível empírico. A filosofia se resolve deste modo, na abordagem de Fries, em uma “antropologia psíquica”. Sobre Fries e em particular sobre o seu *Sistema de Lógica* (1811), que se constitui numa tentativa de fundação antropológica e, portanto, psicológica da lógica, Hegel assim se exprime numa nota na Introdução à *Ciência da Lógica* (1812): «A superficialidade da representação, ou opinião, que está na base daquele tratado me exime de empenhar-me em discutir de qualquer modo uma coisa tão insignificante» (*WdL*, I, 1; in *GW*, 11, p. 23; *SdL*, I, p. 34 [*CdL*, p. 32]). Sobre a filosofia de Fries, entendida como uma alternativa digna de crédito com relação às filosofias da natureza românticas (compreendidas obviamente aquelas de Schelling e Hegel), na medida em que teria desenvolvido o kantismo numa forma coerente com relação ao desenvolvimento das ciências “matemáticas” da natureza, cfr. BONSIEPEN, W. IV. Fries’ Revision der Kantischen Philosophie und die Begründung einer mathematischen Naturphilosophie. In: **Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie**, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, pp. 325-454. Vale a pena sublinhar que a polêmica contra o psicologismo e em particular contra a fundação psicológica da lógica é um outro dos percursos nos quais é possível fazer encontrar o pensamento de Hegel com o pensamento de Frege.

caracteriza cada uma delas. Em particular, se na filosofia da natureza o pensamento se encontra no elemento da exterioridade que é próprio exatamente do mundo natural, e na filosofia do espírito ele aparece no elemento próprio das determinações do humano, o que caracteriza a lógica é que nela o pensamento é tratado precisamente enquanto ele é *em si*, a saber, é considerado, por assim dizer, independentemente de qualquer outra determinação. Para usar as próprias palavras de Hegel, dizer que o pensamento é, na lógica, como ele é só *em si*, significa dizer que ele se desenvolve na lógica “nesse elemento sem-oposição” (*in diesen gegensatzlosen Elemente*).³⁴ E aqui se torna evidente que a natureza e o espírito representam, ao contrário, elementos nos quais o pensamento não se apresenta com a mesma fluidez, na medida em que neles entra em jogo uma forma qualquer de contraste [ou oposição] com que o pensamento tem de levar em conta (*objective constraints*) e que o constringe a assumir estruturas específicas e configurações categoriais.

Portanto, não é do pensamento tal como o entende a consciência ordinária que se ocupa a lógica no sentido em que a entende Hegel. Na introdução à *Doutrina do conceito*, Hegel observa que o conceito não deve ser considerado aqui “como ato do entendimento consciente de si, como *entendimento subjetivo*, e [mas] sim [como] o conceito em si e para si, que igualmente constitui um *estágio da natureza* como do *espírito*.”³⁵

Evitar, como faz Hegel, que o pensamento seja ‘isolado’ enquanto faculdade do espírito subjetivo não significa, portanto, dizer que o pensamento não é uma atividade característica do modo de ser do sujeito. Representado deste modo – ou seja, como modo de ser do sujeito – o pensamento é ‘o pensante,’ o sujeito que pensa “e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é *Eu*.”³⁶

Porém, reconhecer que o Eu é o sujeito pensante, é o sujeito no qual o pensamento é, por assim dizer, ‘ativo’ e no qual é possível apreender o automovimento do pensamento, não encerra inteiramente o pensamento no interior das puras determinações subjetivísticas. Pelo contrário, o sujeito, o Eu, ‘pensando’ é propriamente a capacidade de ir além de si mesmo, de suprasumir a si mesmo como singularidade determinada e, portanto, de se elevar àquele nível de objetividade que é para o próprio sujeito um ato de libertação e emancipação em relação aos condicionamentos dentro dos quais ele, enquanto singularidade determinada, se encontra

³⁴ Cfr. *Enz.*, § 467 *An.*; in *GW*, 20, p. 465; *Enc.*, p. 461 [*Enc.*, III, p. 260].

³⁵ *WdL*, II; in *GW*, 12, p. 20; *SdL*, II, p. 662 [*CdL*, p. 184].

³⁶ *Enz.*, § 20; in *GW*, 20, p. 62; *Enc.*, p. 33 [*Enc.*, I, p. 69].

necessariamente lançado e imerso. O produto desta atividade do sujeito que é o pensamento é de fato o universal, o qual contém, escreve Hegel, “o valor da *Coisa*: o *essencial*, o *interior*, o *verdadeiro*.”³⁷ Refletindo sobre o objeto, o pensamento não reproduz segundo um esquema abstrato simplesmente aquilo que lhe é oferecido pela sensação, pela intuição ou pela representação. O pensamento, na medida em que é ativo, apreende e produz o universal, na medida em que opera uma ‘transformação’ sobre o conteúdo empírico e “é somente *por intermédio* (*vermittelt*) de uma alteração que a *verdadeira* natureza do *objeto* chega à consciência.”³⁸

Esta ‘verdadeira’ natureza não é um produto do sujeito no sentido pelo qual o sujeito, segundo uma leitura tipicamente ‘idealista’ no sentido subjetivístico do termo, teria num certo modo ‘criado’ ou ‘construído’ o objeto. Este é pois o carácter típico daquilo que Hegel, no *Adendo*, chama “a doença da nossa época;” uma época que chegou ao ‘desespero’ que se traduz no reconhecer como verdadeiro somente o subjetivo e, por sua vez, o subjetivo como o termo último além do qual nenhum sujeito é capaz de ir.³⁹ Dentro de este horizonte de desespero se põe, segundo Hegel, também a perspectiva do criticismo, segundo a qual a ‘verdadeira’ natureza do objeto é verdadeira somente porque o sujeito lhe conferiu transcendentemente os caracteres da verdade.

A tarefa da filosofia, segundo Hegel, é de elevar-se por detrás deste pressuposto subjetivístico e mostrar que a verdadeira natureza do objeto a que o sujeito, através da reflexão, chega é verdadeira não porque o sujeito ‘a torna verdadeira,’ mas porque ele, com o pensamento, é capaz de ir além dos limites subjetivísticos da sua própria experiência da coisa, porque o sujeito, ‘no’ pensamento e ‘com’ o pensamento, transcende os limites subjetivísticos da sua experiência da coisa e pode, portanto, apreendê-la na sua essência.⁴⁰

³⁷ *Encz.*, § 21; in *GW*, 20, p. 66; *Encz.*, p. 36 [*Encz.*, I, p. 74].

³⁸ *Encz.*, § 22; in *GW*, 20, p. 66; *Encz.*, p. 37 [*Encz.*, I, p. 75].

³⁹ No *Adendo* nº 3 ao § 24 da *Enciclopédia*, Hegel fala da subjetividade do homem como da sua *maldade*. Com referência de fato, de um lado, à doutrina do pecado original e, do outro, à convicção rousseauniana da originária bondade do homem, Hegel sustenta a teoria da pecabilidade natural do homem, sublinhando que na medida em que é simplesmente natural ele é *pecador*. Enquanto *natural*, com efeito, o homem não corresponde à sua *própria* natureza autêntica, que é um ultrapassamento da mera naturalidade. Mas, mais radicalmente, deslocando o discurso a um nível ainda diferente, sustenta que também no momento em que ele sai de sua mera naturalidade, na medida em que persegue somente os próprios fins particulares e subjetivos, o homem continua a ser originariamente pecador. E identifica precisamente a subjetividade, entendida como a fuga da natureza com o fim de satisfazer necessidades através do próprio pensamento e das próprias ações, com a *maldade*. Pelo que haveria de dizer que, até que permaneça um sujeito no sentido particular do termo, o homem é *necessariamente* pecador.

⁴⁰ Sobre a abordagem subjetivística e transcendental como pressuposto a ser suprassumido para [se poder] compreender o movimento lógico do pensamento, cfr. HOULGATE, S. **The Opening of Hegel’s Logic. From Being to Infinity**. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2006, em particular o segundo e o terceiro

É dentro de esta complexidade que há de se entender a ideia hegeliana, segundo a qual, dado que através da reflexão se obtém a verdadeira natureza das coisas, e a reflexão é uma atividade do sujeito, “essa natureza é igualmente o *produto* do *meu* espírito (...) – ou seja, de minha *liberdade*.”⁴¹ Dizer isto não significa simplesmente afirmar a dissolução da objetividade das coisas no seu próprio ser representado delas. A natureza das coisas é um produto da minha liberdade não porque a verdadeira natureza das coisas seja o resultado de um ato voluntário que para si construiu a natureza da coisa e lhe atribuiu os caracteres da verdade. A verdadeira natureza das coisas é um produto da liberdade porque é somente libertando-se dos condicionamentos nos quais a subjetividade está imersa, é somente emancipando-se das pressuposições dentro das quais ela está lançada, que a própria subjetividade pode elevar-se ao nível da verdade. A liberdade é, neste sentido, a capacidade do sujeito de se libertar e de se emancipar antes de mais nada de si mesmo, isto é, do seu ser ‘somente’ um sujeito. Uma tal posição, pela qual o pensamento está no sujeito e, contemporaneamente, é aquilo que permite ao sujeito de elevar-se para além da sua própria subjetividade e, portanto, de seu próprio condicionamento, é por sua vez a condição de possibilidade para se libertar tanto de uma posição conforme à qual a objetividade seria uma dimensão separada do pensamento (como se a essência fosse totalmente independente em relação ao processo reflexivo que a faz emergir e, portanto, fosse substancialmente impermeável ao pensamento que a pensa), quanto em relação a uma dissolução desta objetividade na representação consciencial (como se a essência fosse um produto do próprio sujeito e, portanto, desprovida de um real ancoramento com a coisa em si mesma).

É exatamente em virtude desta dúplici supressão – da objetividade independente e portanto impermeável ao sujeito, e da redução subjetivística da objetividade – que “os pensamentos podem ser chamados [pensamentos] *objetivos*.”⁴²

Contra qualquer redução subjetivística, Hegel concebe o ‘pensamento objetivo’ como a estrutura organizada dentro da qual assume forma e sentido qualquer coisa como a realidade, a trama racional que atravessa a realidade inteira. Mas contra uma perspectiva metafísica de tipo

capítulos (respectivamente *Presuppositionless Thinking* e *Presuppositions of Presuppositionless Thinking*), pp. 29-71.

⁴¹ *Encz.*, § 23; in *GW*, 20, p. 66; *Encz.*, p. 37 [*Encz.*, I, pp. 76-77].

⁴² *Encz.*, § 24; in *GW*, 20, p. 67; *Encz.*, p. 38 [*Encz.*, I, p. 77]. Neste sentido, os §§ de 20 a 24 da *Enciclopédia* tendem a mostrar como, partindo da noção de um pensamento entendido como atividade do sujeito, se alcança, analisando o próprio fazer deste pensamento, o seu ser reflexão que visa a apreender o universal e em seguida a essência das coisas, à noção de pensamento entendido como pensamento objetivo e, conseqüentemente, à identificação da lógica, enquanto ciência do pensamento, com a metafísica.

preformista já criticada por Kant, este pensamento objetivo não é nada de já dado e garantido. Não existe um pensamento objetivo já constituído fora da subjetividade, e que a subjetividade deve simplesmente procurar descobrir, um pouco como um arqueólogo busca no subsolo os restos de uma cultura. O pensamento objetivo não é nada fora do pensamento e vem a se constituir somente através da atividade reflexiva do sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo. A atividade reflexiva do sujeito é, de fato, antes de mais nada um trabalho de explicitação e crítica das formas e das práticas do pensamento que constituem a própria subjetividade e que não são, todavia, simplesmente um produto dela. O trabalho de explicitação, de crítica e de reconstrução que o sujeito opera sobre as próprias formas e práticas de pensamento se torna assim a condição de possibilidade para o sujeito poder se libertar da sua dimensão somente subjetiva e, portanto, para se pôr na condição de transcender a dimensão que é própria da subjetividade finita e elevar-se ao nível do pensamento objetivo. Pensamento, este, que encontra, porém, a sua justificação em nada outro que o próprio desdobramento e na necessidade lógica das passagens que o constituem. Ou seja, o pensamento objetivo encontra a sua própria fundação em nada outro que no seu desenvolvimento. Não há nenhum lugar firme e sólido sobre o qual este pensamento poderia se apoiar para se sentir garantido e fundado. O fundamento deste pensamento, a sua garantia e a sua justificação, não está em nada outro que no seu próprio desenvolver-se e, portanto, na necessidade que os nexos lógicos revelam desenvolvendo-se um a partir do outro. Uma necessidade, portanto, que o próprio sujeito, pensando, revela e que a um mesmo tempo se impõe normativamente [ao sujeito] como estrutura dentro da qual [deve] pensar.

Se, portanto, se quer entender o pensamento objetivo, como aliás o próprio Hegel indica, como a trama racional do mundo, esta não pode ser pensada como um dado que se deve simplesmente descobrir ou que o sujeito deva de qualquer modo apenas encontrar. Esta trama racional é algo que se constitui no próprio trabalho que o sujeito, pensando, põe em ato, sem por isto ser algo de puramente subjetivo. Esta trama racional encontra a sua própria justificação, antes de mais nada, na análise crítica que o próprio sujeito efetua em relação às formas do pensamento dadas dentro das quais ele mesmo se move e se liberta do ponto de vista finito em que estas formas são simplesmente aceitas como algo dado. Através deste trabalho de crítica e redeterminação lógica, o pensamento do sujeito se eleva àquele nível de objetividade na qual o próprio pensamento se reconhece na coisa sem por isto fazer da coisa um simples construto mental.

O pensamento, portanto, não é para Hegel um produto do sujeito. Pelo contrário, porquanto num sentido totalmente peculiar o pensamento, segundo Hegel, não ‘pertence’ em sentido próprio ao sujeito. Não no sentido segundo o qual o sujeito não seja pensamento, mas no sentido segundo o qual o sujeito não é, se se concede a expressão, o dono do pensamento, aquele que pode determinar as próprias estruturas do pensamento. O pensamento tampouco é uma determinação que simplesmente ‘pertence’ ao homem, isto é, as determinações de pensamento são tampouco uma *posse* do homem; pelo contrário, são elas, afirma Hegel, “que nos possuem.”⁴³ Os conceitos das coisas e as determinações do pensamento não são simplesmente instrumentos ou próteses intelectuais através das quais [o homem pode] ‘assujeitar’ o mundo entendido como a esfera do outro e do separado em relação ao pensamento. Ao contrário, as determinações de pensamento e os conceitos das coisas constituem o horizonte ‘dentro’ do qual o ‘nosso’ pensamento se move.⁴⁴

É exatamente porque as determinações de pensamento não são simplesmente um produto ou um instrumento em posse de uma faculdade nossa, que Hegel pode até chegar a dizer que o horizonte das determinações de pensamento é o horizonte em relação ao qual “o nosso pensamento tem que se limitar.”⁴⁵ O âmbito das determinações de pensamento é o âmbito dentro do qual se movem e adquirem sentido tanto o nosso pensamento – que é essencialmente uma atividade de pensamento – quanto os conceitos objetivos das coisas. Ou seja, dito de maneira diversa ainda, os ‘pensamentos’ (*die Gedanken*) não devem ser entendidos, segundo a maneira que Hegel atribui à filosofia crítica, “como um meio entre nós e as coisas,” isto é, como um algo que assinalada a ‘distância’ (na medida em que está precisamente no meio) entre o sujeito pensante e uma realidade que se apresenta na forma de objeto deste pensamento.⁴⁶

⁴³ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 14; *SdL*, I, p. 14 [*Pref.*, p. 115; trad. mod.].

⁴⁴ Vinculado a este tema está obviamente aquele da linguagem como da estrutura em que «são antes de mais nada expostas e consignadas (*herausgesetzt und niedergelegt*)» as formas do pensamento (*WdL* I, 1; in *GW*, 21, p. 10; *SdL*, I, p. 10 [*Pref.*, p. 112; trad. mod.].

⁴⁵ *WdL*, I, 1; in *GW*, 21, p. 14; *SdL*, I, p. 15 [*Pref.*, p. 115].

⁴⁶ As implicações teóricas da noção de pensamento objetivo também em relação à filosofia da mente hodierna são desenvolvidas em HALBIG, C. **Objektives Denken. Erkenntnistheorie und ‘Philosophy of Mind’ in Hegels System**. Stuttgart, Bad-Cannstatt: Frommann/Holzboog, 2002. Sobre a noção de “pensamento objetivo” como a expressão mais significativa para indicar aquele pensamento que é o mesmo no sujeito e no objeto, cfr. ainda HÖSLE, V. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**, 2 Bände. Hamburg: F. Meiner, 1987, em particular Bd. I, pp. 66-68, segundo o qual a expressão *objektive Gedanken* «resume de modo excelente o *Grundmotiv* do idealismo objetivo de Hegel» (p. 67). Segundo Hösle, com efeito, a concepção hegeliana pode ser considerada como uma espécie de síntese entre uma posição de tipo realista e uma de tipo idealista (entendido, porém, em sentido subjetivo). Em Hegel não podemos de fato dizer, segundo Hösle, nem que os nossos pensamentos se orientam para o ser, nem que o ser se orienta para as nossas noções e representações subjetivas, mas que ambos, o ser e os nossos pensamentos, se orientam *em direção ao e a partir do* pensamento objetivo. Mais recentemente, chamou ainda a atenção sobre a noção de pensamento

É neste sentido que se pode falar, a propósito de Hegel, de “realismo conceitual.”⁴⁷ Este realismo conceitual, que não implica a ingênua pressuposição de uma existência dos conceitos fora dos sujeitos, é aquilo que torna, por assim dizer, ‘anti-idealista’ o idealismo de Hegel. A posição hegeliana pretende se pôr além tanto de uma concepção subjetivística e instrumentalista do pensamento, em relação à qual a realidade de que o sujeito fala e com que o sujeito se relaciona é sempre e somente uma construção sua e, portanto, necessariamente o simulacro de algo que permanece inacessível na sua verdade, quanto de uma concepção da realidade, ao final totalmente especular à consideração subjetivística e instrumentalista do pensamento, que se determina simplesmente como outra e contraposta ao próprio pensamento e, exatamente por isso, portanto, ainda uma vez inacessível.

O realismo conceitual hegeliano, neste sentido, pretende ser uma resposta tanto em relação a uma perspectiva segundo a qual a objetividade da realidade dependeria totalmente de requisitos categoriais, de *conceptual schemes*, que são impostos à realidade pelo sujeito, quanto em relação a um realismo que, na tentativa de resgatar a independência do mundo de uma espécie de sua redução ‘mentalista’ se encontra, porém, na impossibilidade de dar conta da acessibilidade ao mundo, legitimando, nesse ponto, propriamente aquele subjetivismo do qual queria escapar.

Luca Illetterati
Università di Padova
Dipartimento di Filosofia, Sociologia
Pedagogia e Psicologia Applicata
Piazza Capitaniato, 3
35139
Padova

luca.illetterati@gmail.com

objetivo NUZZO, A. **Logica e sistema. Sull’idea hegeliana di filosofia.** Genova: Pantograf, 1992. Cfr. ainda, de NUZZO, A. *Pensiero e realtà nell’idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema della filosofia. Discipline Filosofiche*, 1, 1995, pp. 141-160.

⁴⁷ Cfr. STERN, R. **Hegelian Metaphysics.** New York: Oxford University Press, 2009.

BIBLIOGRAFIA:1) *Obras de G. W. F. HEGEL:*

Gesammelte Werke. In Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-[Nordrhein]-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburg: Felix Meiner, 1968 e ss. (*GW*)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830). Unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Chr. Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992 (*Enz.* = *GW*, 20).

Wissenschaft der Logik. Erster Teil: *Die objektive Logik*. Erster Band: *Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. von Fr. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1985 (*WdL*, I, 1 = *GW*, 21).

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: *Die subjektive Logik (1816)*. Hrsg. von Fr. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1981 (*WdL*, II = *GW*, 12).

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1830]. Trad., pref. e note di B. Croce; glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker; introd. di C. Cesa. Bari, Roma: Laterza, 1994 (= *Enc.*).

Scienza della logica. Trad. di A. Moni; revis. della trad. e nota introd. di C. Cesa; introd. di L. Lugarini. Bari, Roma: Laterza, 1994, 2 vols. (= *SdL*).

[*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Vol. I: *A Ciência da Lógica*; Vol. III: *A Filosofia do Espírito*. Trad. de P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, 2 vols. (= *Enc.*, I / III)].

[*Ciência da lógica (Excertos)*. Seleção e trad. de M. A. Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011 (= *CdL*)].

[*Prefácios*. Trad., introd. e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989 (= *Pref.*)].

2) *Outras obras:*

BONSIEPEN, Wolfgang. IV. Fries' Revision der Kantischen Philosophie und die Begründung einer mathematischen Naturphilosophie. In.: **Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie**. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, pp. 325-454.

BUBNER, Rüdiger. **Zur Sache Der Dialektik**. Stuttgart: Reclam, 1980.

CHIEREGHIN, Franco. **Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività**. Trento: Verifiche, 1980.

DUMMETT, Michael. **Alle origini della filosofia analitica**. Bologna: Il Mulino, 1990.

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

HALBIG, Christoph. **Objektives Denken. Erkenntnistheorie und 'Philosophy of Mind' in Hegels System**. Stuttgart, Bad-Cannstatt: Frommann/Holzboog, 2002.

HÖSLE, Vittorio. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**. Hamburg: F. Meiner, 1987, 2 vols.

HOULGATE, Stephen. **Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity.** West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2006.

MCDOWELL, John. **Mente e mondo.** Torino: Einaudi, 1999.

_____. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant, in RUGGIU, L. e TESTA, I. (a cura di). **Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea.** Milano: Guerini e Associati, 2003.

NUZZO, Angelica. **Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia.** Genova: Pantograf, 1992.

_____. Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema della filosofia, **Discipline Filosofiche**, 1, 1995, pp. 141-160.

ROCKMORE, Tom. Hegel's Metaphysics, or the Categorical Approach to Knowledge of Experience, in ENGELHARDT JR, H. T. and PINKARD, T. (eds.). **Hegel Reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State.** New York, Berlin: Springer, 1994, pp. 43-57.

ROSENKRANZ, Karl. **Wissenschaft der logischen Idee**, Erster Theil. [1858-59, 2 vols.] Osnabrück: Zeller, 1972.

SLUGA, Hans D. **Frege alleged Realism**, *Inquiry*, 20/1-4, 1977, pp. 227-242.

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

STERN, Robert. **Hegelian Metaphysics.** New York: Oxford University Press, 2009.

WARTENBERG, Thomas E. Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality, in BEISER, F.C. (ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 102-129.

WESTPHAL, Kenneth R. Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell, **European Journal of Philosophy**, 14/2, 2006, pp. 274-301.