

PORVIR, AÇÃO E HISTÓRIA ENTRE A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* E A *CIÊNCIA DA LÓGICA*¹

FUTURE, ACTION AND HISTORY BETWEEN THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT AND THE SCIENCE OF LOGIC

LEONARDO MATTANA EREÑO²

Universidad Autónoma de Madrid (UAM) – Espanha
leonardo.mattana@uam.es

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar a conexão entre temporalidade e lógica, iniciando de alguns momentos de dois dos principais trabalhos de Hegel: a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito* apenas pelo cancelamento do tempo nós podemos ter acesso ao conhecimento científico. Na seção dedicada ao saber absoluto, Hegel expõe a relação entre o tempo da lógica e o tempo histórico. Na *Ciência da Lógica*, na dialética do conceito em geral, nós podemos ver como o conceito é o tempo enquanto singularidade, que realiza a mediação entre duas dimensões de temporalidade. E, finalmente, na seção da Teleologia, nós vemos a liberdade do conceito realizada concretamente por meio da mediação. Nesses três momentos, Hegel explica a importância do tempo da lógica como uma metacategoria no desenvolvimento do seu projeto sistemático.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Temporalidade. Conceito. Teleologia. Liberdade.

ABSTRACT: *The aim of this article is to analyze the connection between temporality and logic, starting from some moments of two of Hegel's main works: the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. In the Phenomenology of Spirit, only through the cancellation of time, we can access to scientific knowledge. In the section on absolute knowledge, Hegel exposes the relationship between the time of logic and historical time. In the Science of Logic, in the dialectic of the concept in general, we can see how the concept is the time as singularity, which mediates between the two dimensions of temporality. And finally, in the Teleology section, we see the freedom of the concept realized concretely through mediation. In these three moments, Hegel explains the importance of the time of logic as a metacategory in the development of his systematic project.*

KEYWORDS: *Hegel. Temporality. Concept. Teleology. Freedom.*

¹ Agradeço a Adriano Bueno Kurlle pela tradução para o português do manuscrito original em espanhol, não publicado, deste artigo.

² Doutor em Filosofia pela Universidad Autónoma de Madrid.

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é o de vislumbrar alguns aspectos em torno da noção de temporalidade no seio do sistema hegeliano.³ Nosso ponto de partida considera que a concepção hegeliana da organização do saber requer e implica uma determinada temporalidade. No fim das contas, é preocupação comum de toda a filosofia salvaguardar a possibilidade diante do meramente real e, se assim queremos, também a de configurar e articular o tempo futuro. No caso de Hegel, esta temporalidade poderia ser definida como uma metacategoria, um dispositivo teórico que permite articular o âmbito do real, do histórico, do empírico, por um lado, e o do conceitual, do especulativo e do transcendental, por outro, funcionando como um conceito dobradiço. Por seu caráter transversal, condicionante e configurador, esta temporalidade pode ser definida como o tempo da Lógica (o que, em última instância, viria a coincidir com o tempo mesmo da filosofia).

Já nas primeiras páginas da *Ciência da Lógica*, Hegel anuncia que a Lógica é a exposição de Deus antes da criação (W 5, p. 44),⁴ isto é, antes da natureza e do espírito, e por isso possui uma característica primariamente atemporal. Não obstante, a necessidade de distinguir a temporalidade da Lógica com a do tempo histórico e finito não implica que o saber conceitual e a lógica demandem uma determinada dimensão temporal: ao contrário, é imprescindível que o tempo intrínseco à organização do saber torne possível a articulação dos conteúdos em um marco tanto histórico quanto conceitual. Para isto, vamos alinhar três momentos: primeiro, no capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*, a noção de cancelamento do tempo e o trânsito de um saber fenomenológico para um científico; em segundo lugar, na Doutrina do Conceito, na *Ciência da Lógica*, a primeira determinação do conceito como singularidade que servirá como transição ao terceiro momento, a saber, o conceito como verdadeiramente livre, na Teleologia, quando esta liberdade se articula como liberdade de agir.

1 O TEMPO DO CONCEITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Ao final da *Fenomenologia do Espírito*, no Saber Absoluto, Hegel fala do cancelamento do tempo, e pareceria paradoxal, e mesmo inquietante, que depois da toda a riqueza de conteúdo, que a obra de 1807 apresenta, também no que diz respeito ao que é histórico, que Hegel decida suprimir o tempo. Na realidade, o que ele faz é explicitar a dimensão em que o processo que ocorreu se determina em seu modo mais próprio, a saber, de forma conceitual – isto é, como lógica.

Hegel se defronta com o tema da temporalidade do saber no último capítulo da obra de 1807, buscando cumprir ao menos três objetivos: 1) ordenar a multiplicidade das experiências descritas ao longo dos capítulos anteriores sob

³ Este artigo é uma versão ampliada e revisada de uma conferência apresentada no II Seminário de Filosofia Clássica Alemã, realizado na Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Cuiabá, em agosto de 2019.

⁴ Todas as obras de Hegel estão indicadas pela edição *Werke* da Suhrkamp, indicada na bibliografia, usando W, o número do volume e o número da página (por exemplo W5, p. 44).

uma determinada unidade do saber; 2) apresentar a transição entre o enfoque fenomenológico e o científico (isto é, lógico); 3) indicar o sentido temporal desta unidade de saber. Na verdade, estes três objetivos estão profundamente conectados, e os dois primeiros tomam sentido especialmente a partir do último, que será aquele sobre o qual nos concentraremos.

As menções ao tempo, no Saber Absoluto, são suficientemente numerosas para entender que não se trata de um tema secundário, senão que, ao contrário, se mostra como vertebral, não somente no que diz respeito à *Fenomenologia do Espírito*, mas também para lançar as bases de um sistema filosófico, como o que terá lugar nos anos seguintes. O que agora principalmente interessa a Hegel é a relação entre um tempo do saber e um tempo histórico ou, dito de outro modo, sua principal preocupação é a de definir a articulação entre estes âmbitos temporais. Adiantamos aqui a tese principal desta seção: o tempo do conceito implica uma supressão [*Aufhebung*] do tempo histórico, mas somente para permitir sua transição ao reino da lógica, onde esse tempo histórico será “filtrado” e atravessado pelas categorias lógicas para reaparecer posteriormente como um tempo lógico, isto é, orientado a partir da Ideia em si e para si. Poderíamos dizer que as categorias lógicas, cuja gestação inicia justamente a partir do final da *Fenomenologia*, se impregnam de tempo: mais do que isso, poderíamos dizer que absorvem o tempo histórico como contingente e o devolvem como necessário.

O primeiro ponto (segundo o desenvolvimento do próprio Hegel), que aparece no Saber Absoluto em relação com este tema, é o do cancelamento do tempo, que, como acabamos de notar, é algo paradoxal e problemático. Escreve Hegel que “o tempo é o conceito mesmo que existe ali e que, aos olhos da consciência, se representa como intuição vazia; por isso, o espírito aparece necessariamente no tempo, e aparece no tempo enquanto não *captura* seu conceito puro, isto é, enquanto não elimina o tempo” (W 3, p. 584).

Se trata aqui do sentido último em torno de como o espírito aparece, o sentido de como é encenada sua aparição e como ela se transfigura para poder ingressar no reino da ciência. Esta passagem não é isenta de complicações: em primeiro lugar, há algo implícito em relação ao que Hegel entende aqui por tempo, porque, como agora vamos ver, a uma vez se entende duas coisas, isto é, se expõe tanto o ponto de vista da consciência como o resultado final, que se correspondem respectivamente com a dimensão do tempo histórico e com a do tempo do conceito. Porém, uma dimensão não pode se dar realmente sem a outra: “Se o espírito não pudesse chegar a ser consciente de si mesmo, a saber, se não pudesse saber de si mesmo como espírito e sua manifestação temporal, então menos ainda seria possível para Hegel a filosofia enquanto explicitação conceitual do saber que o espírito alcança de si mesmo” (DE LA MAZA, 2007, pp. 6-7). O primeiro ponto a se considerar é de que maneira o tempo se expressa como conceito; o conceito recolhe em si, compreende ou agarra em si, o tempo no seu desenrolar empírico, tal como se dava no decorrer da obra. De fato, para a consciência, o tempo como conceito é uma intuição vazia, uma clara alusão kantiana, porque ela, a consciência, não compreende que o conceito, apesar de ser algo muito simples e de início imediato, contém já em si o tempo. Evidentemente não é casual que

Hegel se refira a Kant: para Hegel, em nenhum caso o tempo é uma intuição pura ou uma forma pura da sensibilidade, como se o conceito fosse algo estranho que precisasse ser “mesclado” ou aplicado logo a um sujeito transcendental, ou ainda que o tempo fosse algo concernente à esfera do quantitativo; ao contrário, o desenrolar temporal é algo racional (ainda que na *Fenomenologia* isto se torne claro à consciência apenas ao final do caminho) e tem o conceito como ponto de partida e de chegada. Há uma circularidade temporal por meio do conceito. O espírito aparece no tempo (e Hegel entende aqui o tempo histórico), claro, porque o tempo é a expressão, contingente em conteúdo, porém necessária na forma, do conceito e, tratando-se justamente da aparição do espírito, isto é (do seu sair de si para mostrar-se) é assim necessário que haja esse tempo histórico. De certo modo, apagar o tempo significa voltar à unidade simples a partir da qual se gera o processo histórico, para poder recomeçar e reconfigurar constantemente o tempo a vir, e assim conceber a história.⁵

Nos anos de Iena, Hegel se refere, em muitas ocasiões, à necessidade [*Bedürfnis*] da filosofia em tempos de transição, destacando o fato de que o pensamento tem uma tarefa particularmente delicada nestes momentos, em que uma época histórica está concluindo e uma nova conseqüentemente está tendo começo.⁶ É como se em cada transição epocal houvesse um retorno à imediatez do conceito, para sua posterior reconfiguração e nova expressão no tempo ou, para dizer de outra maneira, como se cada vez que uma *Fenomenologia do espírito* (ou seja, uma exposição da ciência do espírito que aparece) se concluísse, fosse necessário retornar (avançando ao mesmo tempo) ao reino das sombras da lógica para refletir e interiorizar o ocorrido da aparição do espírito e preparar uma nova exposição.⁷ Voltar ao conceito significa alcançar a matriz generativa da experiência do espírito, e, portanto, concebê-lo não apenas como determinado, senão também

⁵ “Ciò che attraverso la negazione viene affermata, è la dimensione della storia, la storia concepita. Il sapere assoluto, in quanto concetto, unifica la totalità delle figure passate dello spirito, le conserva nell’universalità del concetto mediante la memoria, e quindi le traduce in storia. Non fine della storia, dunque, ma fine del tempo naturale in quanto apertura della storia. Solo allora, la storia non è più solo narrata, ma è storia concepita” (RUGGIU, 2013, p. 333). Tradução: “O que vem afirmado através da negação é a dimensão da história, a história concebida. O saber absoluto, enquanto conceito, unifica a totalidade das figuras pretéritas do espírito, as conserva na universalidade do conceito mediante a memória, e assim as traduz em história. Não é o fim da história, porém, mas o fim do tempo natural enquanto abertura da história. Apenas assim a história deixa de ser apenas narrada, mas passar a ser também conceitualizada”.

⁶ Significativo é, por exemplo, um texto contido no volume 5 da *Gesammelte Werke*, intitulado *Der immer sich vergrößernde Widerspruch* (HEGEL, 1998, pp. 16 ss.).

⁷ Esta tese pode parecer problemática em relação com a arquitetura do projeto hegeliano; por conta disso, faremos alguns esclarecimentos na seção seguinte sobre a continuidade do conceito entre *Fenomenologia* e *Lógica*. Porém, cabe aqui esclarecer uma questão: quando me refiro à *Fenomenologia*, não estou entendendo a obra de 1807 tanto em relação com os conteúdos já apresentados, quanto o movimento de exteriorização do saber, isto é, do espírito que aparece, no sentido de sua expressão de uma forma de todo não autenticamente filosófica. É certo que do ponto de vista da consciência, uma vez alcançado o saber absoluto, se poder ter acesso ao pensar objetivo da ciência e que, portanto, a *Fenomenologia* seria uma espécie de escada que se desfaz uma vez alcançado o topo. Para o filósofo Hegel – e também para nós, seus leitores – a *Fenomenologia* já não é mais útil; porém, se haveria de reconhecer que seguirá havendo um saber propriamente filosófico e algumas consciências que, todavia, não terão alcançado sua verdade, por conta de que um saber e um percurso de tipo fenomenológico sempre seguirão ocorrendo, especialmente quando os ciclos históricos se esgotam e surgem novos princípios. Cf. também BODEI, 1975, pp. 174-183.

como determinável, outra vez plasmável em um incessante acontecimento; deste ponto de vista, então, o terreno do lógico [*das Logische*] seria o determinante, isto é, o lugar no qual se decide em relação àquilo que está ainda por ser gerado. Mas ao menos que estejamos no plano da exteriorização do espírito em e para o mundo, a dimensão do tempo desenvolvido, histórico, é necessária. É “o destino e a necessidade do espírito que não está acabado e completo dentro de si” (W 3, pp. 584-5), pelo qual sua necessidade consiste justamente na sua carência. É sobre este caráter de carência que observamos o mais interessante do tempo do conceito: ao final da *Fenomenologia*, o conceito representa o trânsito ao saber científico e, por fim, a simplicidade de uma unidade de saber assumido. Isto significa que é um tempo que se coloca entre o já acontecido e um tempo que está por vir, e que justamente pode chegar por meio da obra do conceito, porque o conceito agora é espírito e, enquanto tal, “havendo ganhado o conceito, desenvolve a existência e movimento neste éter de sua vida, e assim é *existência*” (W 3, p. 589). O espírito ganha o conceito apenas quando elimina a diferença entre certeza e verdade e, portanto, tem frente a si toda sua completude, resumida e recolhida na unidade temporal do conceito. É importante destacar como esta unidade temporal do conceito é o índice do excesso do lógico em relação à *Fenomenologia*, um tempo que resume o tempo histórico e que, ao mesmo tempo, impede que este tempo histórico se feche.⁸

Porém, para além de seu caráter unificador, a singularidade do conceito, na arquitetura sistemática, também se expressa como interrupção contra toda unidade totalizante. O conceito é a unidade que permite passar à Lógica, porém não é unidade quieta, concluinte, já que é a singularidade que se expressa como tempo que não permite nem a perda do espiritual, a saber, a alienação completa, nem o “ensimesmamento” da reflexão. Justamente nesta persistência do conceito, como abertura, se encontra o sentido da equivalência entre substância e sujeito, da qual Hegel já nos advertia no Prefácio. Como é sabido, Hegel escreve que “se trata de apreender e expressar o verdadeiro não apenas como substância, mas também como sujeito” (W 3, pp. 22-3);⁹ poderíamos resumir a paráfrase desta passagem afirmando que o sujeito assume e expressa aquilo que a substância é e que tem de se determinar, por sua vez, tal como a consciência faz a experiência dela. Hegel insiste no fato de que é no sujeito que a verdade da substância é capturada, se apega e se expressa, justamente porque elimina a exterioridade da substância. O tempo, como âncora da singularidade, empurra o sujeito até a substância, mas neste movimento transforma de igual modo a substância e, quando alcança esta unidade (na qual a substância não é o meramente objetivo, a intuição vazia ou a vida não espiritual) então o sujeito está preparado para a ciência.

A partir deste ponto, Hegel destaca as implicações sistemáticas desta relação entre desdobramento e redobramento da dimensão temporal do espírito. Se ambos os momentos são imprescindíveis, a saber, tanto o momento da extensão temporal como o retornar à simplicidade do conceito, o grau mais alto do saber é então o

⁸ Sobre este excesso do Lógico, Cf. CUBO UGARTE, 2010, pp. 174-175.

⁹ A análise desta questão não pode se esgotar minimamente nestas páginas. Contentamo-nos de mostrar a conexão entre os momentos tratados na *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*. Para uma boa reconstrução do problema cf. JAESCHHKE, 2000, pp. 439-458.

ponto de mediação e determinação entre os momentos. E isto é o que Hegel considera como já pertencente ao âmbito da ciência: o momento inaugural da ciência é o saber que sabe do seu próprio limite ou, nas palavras de Hegel, “o saber não apenas se conhece a si, mas também o negativo de si mesmo, o seu limite. Saber seu limite significa saber sacrificar-se” (W 3, 590). Portanto, a simplicidade do conceito, como unidade pontual do tempo, se mantém como a persistência de uma exigência de exteriorização do espírito. O sacrifício consiste na negação do já desdobrado, do já consabido, para um devir ulterior, na natureza que “é seu devir vivo e imediato: ela, espírito exteriorizado, não é em sua existência outra coisa que este eterno despojar de seu persistir e o movimento que produz ao sujeito” (*idem*). Vemos como o tempo assumido é uma espécie de resto, que permite a transição entre os momentos do espírito, um ponto irreduzível de persistência do sujeito em torno ao qual se pode articular as determinações do pensamento. Neste caso, o sujeito se produz, poderíamos dizer, como ato de resistência frente a mais radical alienação, a do espírito na natureza.¹⁰ Ainda que aqui esta transição do espírito entre as diversas parte do sistema esteja apresentada de modo muito esquemático, está de todas as formas suficientemente claro que mesmo na sua exteriorização na natureza permanece a possibilidade de articular um discurso sobre ela, ou, dito com referência explícita ao sistema maduro, a filosofia da natureza é, antes de tudo, uma filosofia, e portanto se há de manter na forma de seu ser-outro, um ponto irreduzível ao que é mais próprio da filosofia, a saber, pensar conceitualmente, para o que se requer um ponto exponencial deste processo, a saber, o sujeito.

Então nestas linhas vemos com clareza como o cancelamento do tempo, na verdade, significa que este tempo é recolhido na simplicidade do conceito e que somente nesta simplicidade pode resistir às “capotadas” do espírito, a suas exteriorizações, para chegar à sua realização plena. O cancelamento do tempo não leva a uma infinitude indiferente: muito pelo contrário, leva à exaltação da unidade temporal mais extrema, à discricionariedade temporal mais radical, ao instante que representa a presença do sujeito, como se nos vai-e-vem nos quais o sujeito é quase submerso pela substância houvesse ainda forças para dizer, quase fichtianamente, “*Ich bin*” [Eu sou]. É o círculo do saber que, na obra de 1807, todavia gira em torno do sujeito, e de onde todavia existem certas dicotomias para fundamentar um sistema como o da maturidade; no entanto, não deixa de ser interessante a ênfase que já nesta obra Hegel dá à singularidade do conceito como momento de persistência de um tempo que reúne os tempos, de um tempo que compreende logicamente as experiências da consciência.

¹⁰ O final da *Fenomenologia* parecia esboçar, de maneira muito incompleta, uma das articulações do silogismo triplo do final da *Enciclopédia* e, mais em particular, o último, que se articula como *Geist-Logik-Natur* evidenciando, neste caso, como no Conceito, e portanto na *Lógica*, o resultado do Espírito se coleta e se retém, contra a indiferença da natureza. Além disso, esta exteriorização do tempo no espírito é específica e distinta da que se poderia ter na natureza.

2 A SINGULARIDADE DO CONCEITO: O QUE RESTA DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

O objetivo da presente seção é o de explicar em que sentido o conceito que emerge ao final da *Fenomenologia do Espírito* pode se reconectar com o conceito que aparece na *Lógica*, e assim adquirir uma dimensão de sentido conjunta com a seção seguinte, que trata sobre a Teleologia. Estamos conscientes de que essa é uma tese problemática, porque implica buscar uma continuidade entre *Fenomenologia* e *Lógica*, apesar da ruptura no projeto sistemático hegeliano depois da obra de 1807. Apesar disto, existem algumas evidências textuais e conceituais que nos permitem ao menos unir alguns pontos, justamente em torno do conceito de temporalidade enquanto elemento de articulação do saber como ciência.

Na introdução ao primeiro livro da *Ciência da Lógica* (1812), Hegel reconhece a necessidade da contribuição da *Fenomenologia do Espírito* enquanto introdução ao saber verdadeiro, a saber, a *Lógica*.¹¹ Hegel escreve que o conceito de ciência “não está necessitado, pois, aqui de justificação alguma (à parte de que ele brota no interior da própria lógica), nem é suscetível de outra justificação que a de sua produção pela consciência, e na dissolução nele, como na verdade, de todas as figuras daquela” (W 5, p. 42). O começo da ciência pode ocorrer graças ao trabalho da *Fenomenologia*, na qual o amplo percurso da consciência até o Saber Absoluto dissolveu todas as certezas aparentes para recolher-se no conceito de ciência. Hegel insiste, ainda, que esta é a autoprodução do conceito, e que outro tipo de fundamentação seria somente de caráter representativo, mas não verdadeiramente conceitual. Neste sentido, Hegel aponta a importância da *Fenomenologia* para o começo da *Lógica*, reafirmando a função crítico-dialética que a primeira possui, já que “o saber absoluto é a verdade de todos os modos de consciência porque, tal como trouxe à luz o curso desta, somente no saber absoluto se dissolveu perfeitamente a separação entre o objeto e a certeza de si mesmo” (W 5, p. 43). O percurso fenomenológico é o pressuposto para a lógica, no sentido de que é “a liberação da oposição da consciência” (*idem*). É importante destacar como esta liberação consiste na dissolução da oposição da consciência, mas não da consciência mesma, a qual segue sendo necessária para o pensar mesmo. Certamente a lógica é um pensar objetivo, mas não deixa de ser um pensar, o qual requer um sujeito pensante, porém liberado da oposição que se dava na *Fenomenologia*.¹² Portanto, neste sentido, há uma continuidade entre *Fenomenologia* e *Lógica*, entre o saber introdutório ao sistema e o sistema mesmo, cujo fio condutor é justamente o conceito simples, singular, ainda por determinar.¹³

¹¹ Neste sentido, poderíamos dizer que Hegel cumpre um desmembramento da obra de 1807: por um lado, seus conteúdos aparecerão de forma espalhada em diversas partes do sistema, onde encontraremos também uma *Fenomenologia* muito reduzida na Enciclopédia, enquanto que seus mecanismos teóricos se manterão e conservarão uma função estrutural com relação ao próprio sistema. Cf. DÜSING, 1993, p. 119 ss.

¹² Sobre o nexa temporalidade e objetividade do pensamento no Saber Absoluto, cf. FRILLI, 2015, pp. 181-185.

¹³ Há que se advertir que, inicialmente, o que temos é o conceito do conceito, em que se adianta o percurso que terá a *Lógica* subjetiva, explicando fundamentalmente a transição em relação à *Lógica* objetiva. Cf. JARCZYK, 2002, pp. 51-59.

Também no começo da Doutrina do conceito (1816), Hegel nos dá algumas indicações importantes. Explicando em que sentido o conceito é algo indeterminado, mas ao mesmo tempo o resultado de um processo que se desenvolve durante os primeiros livros da Lógica, Hegel considera que o conceito é fundamento da lógica subjetiva “na medida em que o mesmo se fez base¹⁴ [*Grundlage*]” (W 6, p. 245). Poderíamos dizer que é base [*Grundlage*] enquanto recolhe as determinações que resultam do processo anterior e que sua determinação própria é, enquanto conceito geral, permitir que quanto precede possa encontrar nele um terreno firme a partir do qual se desenvolve até o exterior, a saber, se expressar. O percurso dos primeiros livros trata de ir, como diz o próprio Hegel “o imediato e à reflexão” (*idem*), a saber, a um conteúdo nele em que permanecem traços de exterioridade, o Ser, e a uma segunda navegação, a Essência, em que o pensamento percorre toda sua interioridade e negatividade. É, portanto, no conceito que Hegel considera que o pensamento tem de se manifestar como verdadeiramente racional e, ainda, como algo subjetivo, mas, está claro, não de uma subjetividade marcada pela oposição e pela separação, mas de uma subjetividade impregnada pelo itinerário lógico que precede. É no conceito que se encontra a verdade, para o qual a lógica objetiva constitui “a exposição genética do conceito” (*idem*). Poder-se-ia dizer que não falta uma certa analogia entre o caminho fenomenológico e o percurso da lógica em relação com o lugar em que se encontra o conceito: também a *Fenomenologia do Espírito* as experiências da consciência constituem uma espécie de exposição genética, porque para nós [*für uns*] o conceito já está pressuposto em cada uma das experiências que a consciência atravessa.¹⁵ O jogo do *hysteron proteron* se apresenta tanto na *Fenomenologia do Espírito* como na *Ciência da Lógica*: façamos uso do conceito, incluindo quando não o sabemos e acreditamos que se trata da autêntica experiência da consciência, na *Fenomenologia*, e também nos servimos de uma lógica subjetiva para atravessar e expor a lógica objetiva.¹⁶

De fato, o ponto decisivo é entender o conceito como primeira determinação no qual se reúnem em relação ao objetivo e ao subjetivo de uma maneira concordante com o pensamento verdadeiramente racional. Em tal sentido, sempre nestas páginas introdutórias da Doutrina do Conceito, Hegel confronta outra questão que já aprecia como fundamental na *Fenomenologia*, a saber, a complexa equivalência entre substância e sujeito. Nas páginas que estamos tratando, Hegel retoma essa passagem, para chegar a uma conclusão semelhante

¹⁴ A tradução é nossa, mas a opção pelo termo “base” para traduzir “*Grundlage*” segue a mais recente tradução (e única completa) da *Ciência da Lógica* para o português. Cf. HEGEL, 2016.

¹⁵ No entanto, é necessário acrescentar uma nuance, e é que o caminho fenomenológico tem uma natureza completamente diferente da lógica objetiva: na *Fenomenologia*, quem não reconhece a necessidade do conceito é a consciência, enquanto que, na Lógica, ao estar já no âmbito do saber científico, trata-se antes de realizar o desenvolvimento imanente de todas as determinações da lógica objetiva. Pode-se dizer que esses são dois caminhos opostos, mas até certo ponto eles se complementam (cf. n. 4). Em ambos os casos, o conceito resultante é a assunção e internalização, de maneira simples, dos momentos anteriores.

¹⁶ Por acaso não nos servimos de conceitos também na Doutrina do Ser ou da Essência? O que acontece é que se trata de conceitos em geral, sem uma determinação propriamente científica, já que devem transitar justamente através das determinações categoriais da Lógica objetiva. Cf. ARNDT, 2006, pp. 14 e ss.

à exigência posta no Prefácio da *Fenomenologia* (*supra*, n. 9): “o conceito é a verdade da substância; e como o modo determinado de relação própria da substância é a necessidade, a liberdade se mostra como a verdade da necessidade e como o modo de relação do conceito” (W 6, p. 246). Hegel aqui torna explícita a asserção tanto peremptória quanto problemática da *Fenomenologia do Espírito*, porque agora sim que se enfrentou uma elaboração da categoria de substância no âmbito que lhe concerne, a saber, a lógica objetiva. Este desenvolvimento da substância é a reflexão infinita, que permite juntar tanto o ser-em-si e o ser-para-si, nisso que Hegel chama o “acabamento da substância” (W 6, p. 249). Porém, o mais interessante é que Hegel afirma que “este acabamento não é já a substância mesma, senão algo superior: o conceito, o sujeito” (*idem*). Em primeiro lugar, essa elevação da substância ao conceito tem a ver com a refutação do espinosismo, tal como Hegel a entende e a explica nas páginas que seguem e, em segundo lugar, há de se notar a equivalência entre conceito e sujeito que Hegel faz. Ambos aspectos caminham de mãos dadas, já que aqui ocorre a virada entre uma necessidade interna que é a que se dava na substância, como sistema de Espinosa, a uma necessidade manifesta, revelada, que é a identidade do conceito que, enquanto “totalidade resultante da interação [*Wechselwirkung*],¹⁷ é a unidade das duas substâncias da interação, no entanto de modo que desde agora pertencem elas à liberdade, enquanto que elas não são já sua identidade enquanto uma coisa cega” (W 6, p. 251). O dualismo entre liberdade e necessidade, que atravessava toda a Doutrina da Essência e que culminava com a substância, mantinha separados os seus dois lados, indiferentes um frente ao outro, e o que justamente ocorre na Interação é seu reconhecimento recíproco, do em-si e do para-si.¹⁸ Deste modo se dá uma virada decisiva: a necessidade não é algo que diz respeito à substância estática e totalizante, senão que é uma necessidade da liberdade, uma necessidade assumida pela liberdade que o conceito alcançou¹⁹ e, além disso (como veremos sobre a Teleologia), como um conceito que se afirma na realidade transformada.

Ademais, Hegel recorda que o conceito “não é outra coisa que o Eu, ou seja, a autoconsciência pura” (W 6, p. 253), a saber, não uma autoconsciência afetada pela oposição e pela divisão entre verdade e certeza, mas uma autoconsciência que reúne em seu ser tanto o conceito quanto a universalidade e a singularidade: universal enquanto capaz de abstrair as particularidades e singular enquanto negativo que se refere a si mesmo. Certamente pensar por conceito implica determinar os objetos enquanto os abstraímos, porém significa também recolhê-los na unidade singular que é, nesse momento, a autoconsciência pura. O conceito é assim discrição absoluta, unidade que, coincidindo consigo mesma,

¹⁷ Aqui a tradução do termo segue HEGEL, 2017.

¹⁸ Por outro lado, na Interação se resolve justamente a problemática da causalidade, que desemboca na Teleologia, como veremos na próxima seção.

¹⁹ “However, the subject is not something that is somehow added to substance: it is the relation of substantiality itself which, considered completely *solely in and for itself*, leads *of necessity* to its contrary: namely the *free* concept, which is liberated from any bond or fetter” (DUQUE, 2018, p. 24). Tradução: “Apesar disso, o sujeito não é algo que é, de alguma forma, adicionado à substância: ele é a relação de substancialidade ela mesma, a qual, considerada completamente *apenas em e para si mesma*, leva da necessidade ao seu contrário: a saber, o conceito *livre*, o qual é liberado de qualquer vínculo ou grilhão”.

permite a transição entre dois âmbitos em princípio heterogêneos. Na *Fenomenologia* é o resultado deste percurso que permite o trânsito até a Lógica, enquanto que na Lógica subjetiva é o início do último passo da tripartição do Lógico, que reconhece seus dois lados – Ser e Essência –, e que há de se desdobrar finalmente como Ideia. Porém, em ambos os casos, o conceito cumpre um papel limiar, sutil, mas decisivo. É neste sentido que o conceito (apesar de que nestas páginas Hegel não alude a sua temporalidade) assume uma função dobradiça – e nele consiste seu ser infinito – diante da dimensão temporal da articulação do saber, porque prepara o Lógico para seu desdobramento em direção ao exterior, a saber, até a concepção de uma Lógica que se abre ao mundo e se faz mundo e, portanto, uma Lógica que se reconhece intrínseca à realidade e que produz categorias de interpretação para ela.

3 LIBERDADE E TELEOLOGIA: A LÓGICA PORVIR

As páginas dedicadas por Hegel à Teleologia são o broche de uma problemática que se libera através de toda a Doutrina da essência e que tem a ver (como recordamos na seção anterior) com o dualismo entre liberdade e necessidade, e que desemboca na seção final da Lógica hegeliana: a Ideia,²⁰ Se as tentativas de Hegel por liberar-se deste dualismo de herança kantiana se sucede em passagens como a da base, o jogo de forças ou a causalidade, é no entanto somente na Lógica subjetiva (a raiz também, evidentemente, do afirmado no parágrafo anterior),²¹ e especialmente neste capítulo, onde se compreende o que está em jogo, a saber: não apenas a coerência e validade da lógica e a superação das dicotomias da filosofia crítica, senão também, e sobretudo, a determinação da lógica como uma forma específica de entender a temporalidade da filosofia.

Hegel recupera uma noção, a de teleologia, aparentemente enfraquecida pela crítica kantiana e grande parte da tradição moderna, porém não no sentido de sua restauração ingênua, senão mais como forma de entender o lugar e a função da lógica no discurso sistemático; o verdadeiro significado da Teleologia deve ser interpretado como o fazer do conceito dentro de sua existência,²² como um

²⁰ Para contextualizar o leitor, já que é impossível, no espaço destas páginas, esgotar adequadamente toda a temática da Teleologia, remeto a DUQUE, 1988, 73-96; e CARVALHO, 2017, pp. 135-178.

²¹ Chiereghin explica justamente como, apesar do momento da Teleologia beber das categorias da Lógica da essência, há uma marcada descontinuidade que faz desta categoria algo claramente orientado ao transcurso do conceito. Cf. CHIEREGHIN, 2016, pp. 139-142.

²² Somente se entendemos este plano podemos evitar o mal entendido de uma teleologia ingenuamente finalista e o verdadeiro interesse deste capítulo da obra hegeliana, tal como sugere Gerhard: “Hegels Interesse an der Teleologie gründet sich vor allem auf die ihr zugrundeliegende Annahme, respektive Voraussetzung eines Verstandes überhaupt. Diese generelle Voraussetzung von Subjektivität begreift Hegel als Voraussetzung der Existenz des Begriffs, denn die Subjektivität existiert nur in der Form des Begriffes. Ob diese Voraussetzung der Existenz des Begriffs für die Teleologie gerechtfertigt ist, ist somit die für die Begriffslogik entscheidende Problematik der Teleologie” (GERHARD, 2015, p. 123). Tradução: “O interesse de Hegel na teleologia baseia-se principalmente na suposição subjacente respectiva à pressuposição de um Entendimento em geral. Hegel compreende essa pressuposição geral da subjetividade como uma pressuposição da existência do conceito, pois a subjetividade existe apenas na forma do conceito. Se essa pressuposição da existência do conceito é justificada para a teleologia, com isso o problema da Teleologia é crucial para a lógica conceitual”.

exercício de liberdade e reafirmação do sujeito que surge a partir de todo o acontecido lógico. Deste modo, a teleologia não é uma tentativa de dobrar o mundo aos nossos propósitos, mas de entender sua estrutura mais íntima, para transformá-lo por meio de uma temporalidade aberta.²³

Alude-se ao dualismo kantiano porque não se entenderia esta passagem da Doutrina do Conceito sem as antinomias de Kant, especialmente a terceira da Crítica da Razão Pura. Recordemos que se trata da antinomia sobre a possibilidade de uma causalidade livre, que não se limite à causalidade determinada e fenomênica; Kant a admite, porém somente como razão prática, dando lugar a duas ordens paralelas de causalidade.²⁴ Para Hegel, este dualismo não é admissível e por isto, nestas páginas, ainda partindo da própria problemática kantiana, se propõe a superá-la.

Hegel recorda que, com esta oposição de causalidades, temos novamente “a antinomia do fatalismo” que “concerne, igualmente, à oposição do mecanismo e da teleologia, pois o livre é o conceito dentro da sua existência” (W 6, p. 437). Hegel considera que a causalidade formal, exposta e superada na Interação [*Wechselwirkung*], ao final da Doutrina da Essência, encontra sua plena realização como causa final; porém, ao mesmo tempo, se acredita necessário tornar preciso alguns pontos em relação ao conceito de teleologia, para não cair em alguns equívocos sobre as causas finais. De fato, é fácil associar a ideia de causa final com a ideia de Deus, ou o de finalismo ou determinismo que é justamente aquilo que Hegel quer evitar. Aqui se mostra de forma particularmente clara o espírito realista do autor da *Ciência da Lógica*, reivindicando a possibilidade de que a causa final não seja uma forma de adequar o mundo a uma representação preconcebida, senão a forma na qual a realidade mesma se refaz. Para Hegel, a indagação em relação às causas, tanto mecânicas quanto finais, tem de servir para produzir verdade sobre o mundo, não para ratificar o que já está pressuposto, tal como sucedia na “metafísica de outrora”, na qual “uma vez fixada tal coisa de por si, já pode oferecer o mundo objetivo causas mecânicas e finais, que sua existência não é a régua de medida do verdadeiro” (W 6, 437).

Contra a finalidade externa, Hegel considera que o verdadeiro significado da Teleologia tem de ser interpretado como o fazer do conceito dentro de sua existência, isto é, “um princípio de liberdade que, simplesmente certo de sua autodeterminação, está absolutamente arrancado do vir-a-ser-determinado exterior, coisa própria do mecanismo” (W 6, 440). Neste sentido, a finalidade não se opõe ao mecanismo, mas antes o supera, porém em um primeiro momento aparece como algo incompleto, separado do lado orgânico do mecanismo. A propósito da

²³ “Ou, no máximo, para engendrar um mundo, porém entendendo este como ‘o conceito da totalidade da coerência de todos os entes e suas relações’ [*der Begriff des Gesamtzusammenhangs aller Seienden und ihrer Beziehungen*]” (HOLZ, 1991, p. 36).

²⁴ “Tuttavia questo carattere concreto dell’universale trova la sua realtà oggettiva per Kant unicamente in sede pratica, dove la volontà, come principio di esecuzione dei fini e fine in sé stessa, manifesta il carattere intelligibile di una causalità irriducibile alla causalità naturale e nondimeno reale” (CHIEREGHIN, 1990, p. 199). Tradução: “Todavía este carácter concreto do universal encontra sua realidade objetiva, para Kant, somente no âmbito prático, onde a vontade, como princípio de execução de fins e fim em si mesma, manifesta o carácter inteligível de uma causalidade irreduzível à causalidade natural e, no entanto, real”.

finalidade interna e externa, Hegel volta a falar de Kant, citando literalmente a tese e a antítese da terceira antinomia da razão pura, para logo lembrar que esta oposição volta a apresentar-se de forma semelhante na terceira Crítica (cf. KANT, 2004, §69-71), a propósito do juízo teleológico. Kant propõe compatibilizar ali duas formas de juízo, a saber, o determinante (que está na base de toda a operação do entendimento, tal como exposto na primeira *Crítica*) e o juízo reflexionante, que não deriva de outro princípio e surge como a tendência a refletir sobre a realidade. Como sabemos, Kant não considera que esse juízo reflexionante tenha a mesma validade objetiva que o determinante, e o considerará, segundo a definição de Hegel, como “uma conexão intermediária de entrelaçamento entre o universal da razão e o singular da intuição” (W 6, 443); porém o que para Kant é uma espontaneidade inexplicável, que somente pode ter lugar como filosofia prática, para Hegel é propriamente o essencial: o juízo reflexionante é mais rico que o juízo determinante, já que este “subsumiria meramente o particular sob o universal” (*ibidem*), enquanto o juízo reflexionante articula a referência-de-finalidade e permite pensar o conceito como o universal concreto. Vemos de fato que aqui retorna o conceito, esse conceito imediato e indeterminado que tínhamos como momento de aurora na *Fenomenologia do Espírito*, e também no começo da *Lógica subjetiva*, e que agora já está preparado para dar seu último passo, como universal concreto. Em tal sentido, podemos conceber a lógica justamente como a determinação progressiva do conceito até o seu maior enriquecimento, de tal modo que possa incidir na realidade exterior e também na natureza, como parecia sugerir Hegel. Esta determinação se dá como um processo de confrontação dialética entre o pensamento e a realidade, entre o subjetivo e o objetivo. Portanto, a intenção de Hegel é, sobretudo, incluir, na sua refundação do sujeito, como lugar nele em que brota o pensamento, as determinações da objetividade, porém para enriquecer o sujeito através de sua confrontação com o externo que elas representam. Não é tarefa destes momentos da lógica descrever o funcionamento do natural enquanto tal, mas antes mostrar sua relação para com o conceito, o lugar que ocupa nele para que o sujeito, através do fim, possa fazer-se com esta reflexão e orientá-la até a Ideia.

Agora não podemos retomar todos os momentos do capítulo, pelo que faremos enfatizar o mais essencial para nosso tema. Em primeiro lugar, vemos como na finalidade subjetiva, o meio é algo formal e exterior, para dizer resumidamente, é algo análogo ao da Crítica da Faculdade de Julgar: vale para o sujeito, porém não tem consequências para o objeto, é um meio meramente conceitual que justifica intelectualmente a conexão entre sujeito e objeto.

Ao contrário, na finalidade cumprida, o meio tem outro caráter. Escreve Hegel que o fato de “que o fim se ponha em referência mediata com o Objeto e o intercale, entre este e ele, outro Objeto, pode ser visto como astúcia da razão” (W 6, 452). Já não é um meio reabsorvido pelo Objeto de forma tal que o fim atue diretamente sobre este, senão um meio que aparece como Objeto, sendo assim verdadeira mediação, um meio concreto e puramente abstrato. Hegel introduz aqui dois elementos importantes: por um lado, há uma distinção implícita que poderia ser definida em termos de *poiesis* e *práxis*. No caso da aplicação direta da

finalidade sobre o Objeto, considerando a extinção do meio, a finalidade se comporta de modo poietico, quer dizer, considera que a finalidade produz um Objeto e que o meio usado para isto conflui nele sem maior distinção (neste caso seria um produto final, como, por exemplo, uma obra de arte). Porém, isto implicaria que a mesma estrutura silogística da finalidade entre em decadência, porque sem o meio os dois extremos não podem se relacionar senão externamente. Ao contrário, se considerarmos a relação mediata como uma *práxis*, isto é, como uma processualidade através da qual o meio se apresenta tendo recolhido o respeito objetivo, então a relação cobra uma vitalidade maior, porque o meio não é um vínculo somente formal, mas antes se apresenta sob a forma do Objeto, porém sem abandonar sua função principal, a saber, encadear a finalidade com os vários Objetos que, por sua vez, podem ser meios.

A Teleologia consistiria, para Hegel, justamente em compreender como as coisas que se nos dão na realidade, apesar de não terem em si mesmas uma finalidade para nós, poderem ser orientadas pela mediação da razão para que alcancem um determinado fim.²⁵ Neste sentido, a astúcia da razão seria o meio que antepõe um Objeto para que este se desgaste na produção da finalidade, enquanto o meio como tal se mantenha por cima dos seus extremos.²⁶ Se trata de uma relação que Hegel exemplifica muito bem quando escreve que “o arado está mais carregado de honra do que o imediatamente o estão os prazeres preparados por seu meio, e que são os fins. O instrumento se conserva, enquanto os prazeres imediatos passam e se esquecem” (W 6, 453). Não somente o meio vale mais que o resultado, mas também determina o resultado mesmo no tempo: Hegel destaca a necessidade de pensar a relação entre o meio e o fim de maneira reiterada, em uma dimensão de projeto concreto que não pode ser separada do âmbito teórico. O arado se situa por cima daquilo que produz, porque possui a possibilidade de voltar a produzi-lo. O arado possui porvir, enquanto seus frutos são consumidos e eliminados. O arado é a proteção substanciada do sujeito, sua criação, como artefato, e por fim é um meio efetivamente real, mas também é conceito enquanto “força que plasma a realidade desde o interior” (RUGGIU, 2013, p. 532).

²⁵ Justamente aqui se apoiaria a diferença fundamental com Kant, que admitiria somente uma forma de teleologia a partir da finalidade natural interna, enquanto Hegel reivindica a intervenção racional na ordem natural. Cf. MARAGUAT, 2017, p. 196: “Las posiciones de Kant y de Hegel son irreductibles. La posibilidad que contempla Kant de que un mecanismo dé origen a un producto organizado es para él mismo enemiga de la afirmación de la realidad, si no de la organización, al menos de la naturaleza teleológica del producto. En cambio, para Hegel el hecho de que la propia causalidad eficiente de unas piedras, ladrillos y maderas pueda mantener en pie un muro que procura protección y ayuda a preservar manifiesta que las relaciones de necesidad de la naturaleza se prestan de suyo a la realización de una orientación teleológica”. Tradução: “As posições de Kant e de Hegel são irreduzíveis. A possibilidade que Kant contempla que um mecanismo dê origem a um produto organizado é para ele mesmo inimiga da afirmação da realidade, se não da organização, ao menos da natureza teleológica do produto. Em troca, para Hegel o fato de que a própria causalidade eficiente de algumas pedras, tijolos e madeiras possa manter de pé um muro que procura proteção e ajuda a preservar manifesta que as relações de necessidade da natureza se prestam à realização de uma orientação teleológica”.

²⁶ Certamente há uma certa violência que se aplica, não apenas contra o objeto que se submete ao meio, senão também sobre o meio mesmo, que sofre o desgaste da mediação, mantendo o sujeito não diretamente implicado sobre a coisa. Cf. PIERINI, 2006, pp. 168-172.

Podemos explicitar principalmente esta dimensão de controle da máquina sobre o tempo, usando exemplos de máquinas mais sofisticadas e atuais. Quando afirmo que o arado possui porvir, quero dizer que seu uso pode ser programado muitas vezes, decidindo quando será utilizado. O arado é uma ferramenta muito rudimentar, que necessita de uma ação humana constante, porém se pensamos em máquinas mais modernas, ainda que de uso cotidiano, como um forno o qual o horário se programa e se acende e se apaga sozinho, ou um veículo automático sem motorista, o que se torna evidente é que o que pretendemos da máquina é que faça o trabalho de modo autônomo e no momento em que nós decidirmos, porém sem termos que nos ocupar do processo, havendo assim a possibilidade de ocuparmos nosso tempo de outra maneira.

Retornando aos termos de Hegel, através do meio, o Sujeito aprende a retomar o reino da Objetividade, a transformá-lo, a apreciar a importância da ferramenta, porém também a conviver com esta oposição entre um Objeto e a finalidade que lhe atribuímos, em uma resistência que nos permite sentirmos de todo cómodos no mundo. Certamente toda a filosofia de Hegel está atravessada por esta diferença, por esta tensão entre o natural e o espiritual, pela superação desta diferença não se pode fixar ao conteúdo; este há de manter-se ali incessantemente indiferente e molestado por ele, para um sujeito que busca uma âncora nele, apesar do rechaço que lhe causa. A opção de Hegel não é, certamente, nem a de fundir-se no orgânico, nem a de ignorá-lo, porém antes a de insistir sobre sua transformação, dando lugar a essa célebre segunda natureza, a qual, no entanto, tem sentido apenas se a primeira não é anulada.

Há uma passagem tão significativa quanto estranha (justamente porque parece ir além do contexto da lógica), que se encontra nestas linhas, que nos dá o sentido da importância desta passagem da obra hegeliana para o sistema em sua integridade: “nos seus instrumentos possui o homem a potência sobre a natureza exterior, ainda quando ele, segundo seus próprios fins, está antes submetido à ela” (W 6, 453) Hegel não nega a importância da natureza (e com isso, do tempo natural, que nos torna seres finitos), porém uma vez que admite a possibilidade de exercer um poder sobre a natureza mesma, por meio das ferramentas, dos meios, como neste caso do arado. O artefato é o meio com o qual o homem se rebela frente a sua condição de ser natural e mortal, porque é a maneira com que tenta manipular, reverter ou, até mesmo, instaurar um tempo distinto do natural. É uma tentativa que não pode ser levada a termo completamente, como se torna evidente, e que também em sua hipérbole técnica pode nos levar à catástrofe ecológica, porém é a reivindicação de um pensamento capaz de afirmar-se no real de maneira fática. Sem este gesto não haveria filosofia do espírito, nem liberdade.

Deste modo, o que a Teleologia acarreta é justamente uma dimensão temporal marcada pelo tempo futuro, um futuro marcado por sua possibilidade de previsão e de ser programado artificialmente, isto é, um tempo que possui a possibilidade de consolidação da ação sobre o tempo natural. O arado dura no tempo, permite configurar um ciclo temporal dentro do qual pode haver uma reversibilidade marcada pela intenção da ação humana; a máquina é o motor de um processo que leva as sementes aos frutos, e volta ao início do processo.

Enquanto que o meramente objetivo careceria de uma dimensão consciente de tempo, o obrar do pensamento sobre as coisas contém em si uma temporalidade reflexiva, capaz de projetar-se além de si mesma, sem se dispersar. Por conta disto, o verdadeiro tempo da possibilidade é o tempo que pode ser expresso racionalmente e, em certa medida, controlado.

CONCLUSÃO

O percurso realizado pretende apresentar alguns traços comuns: em primeiro lugar, há uma linha de continuidade do conceito, que se apresenta já no amanhecer do sistema, isto é, desde o Saber Absoluto, vertebrando todo o transcurso da Lógica e finalmente se determina como livre na sua existência na Teleologia. O conceito não deixa de ser índice de singularidade e, portanto, representa esta tensão irreduzível, inerente ao pensar. Isto nos permite compreender seu viés de abertura, seu caráter discreto, seu apresentar-se como instante. O tempo do conceito é um tempo presente, no sentido em que torna presente aquilo que quer subsumir sob si, e ao mesmo tempo é um tempo futuro porque, neste gesto de subsunção, faz deste algo um pensamento racional e um saber verdadeiro. O tempo do conceito é o momento de reconfiguração de algo meramente dado, que passa a ser algo racionalmente concebido; um instante que se subtrai à série do tempo natural e que permite a conexão entre um saber ingênuo e um saber científico e sistemático, segundo a concepção de Hegel.

Por outro lado, vemos que em ambos os casos há um certo cancelamento do tempo: mais explícito na *Fenomenologia*, dado que Hegel pretende destacar a unidade do saber, ao final do percurso, mas também na Teleologia, se considerarmos que a ferramenta, o meio, une os extremos da relação, uma vez que possibilita estabelecer uma temporalidade alternativa à natural, uma temporalidade que pode ser manipulada, ao menos parcialmente, pela ação humana. O tempo natural é cancelado porque pode ser medido e configurado por meio dos artefatos.

Ainda, tanto o conceito imediato, na *Fenomenologia*, quanto o que aparece na Teleologia, fazem dobradiça e articulam transições decisivas: respectivamente, entre a fenomenologia e a lógica, por um lado, e entre a seção da Objetividade e da Ideia, na Doutrina do Conceito.

E, finalmente, ambos são momentos de mediação radical, nos quais a negatividade do pensar se manifesta com força, e portanto são momentos de decisão, no sentido de que, nestas transições, se decide a orientação do processo lógico em curso e, portanto, se determina o tempo futuro: não somente o tempo das coisas, como também o tempo mesmo da filosofia, o tempo em que uma ideia pode surgir e se desdobrar. O tempo da filosofia viria a ser uma dimensão metatemporal, que se situa em um plano da organização do saber que permite que as estruturas lógicas que subjazem o sistema possam permanecer válidas para além das variações e evoluções contingentes que se podem apresentar na realidade. De maneira análoga a como a máquina intervém na natureza, dando lugar a uma temporalidade paralela, também o tempo da filosofia vai além da temporalidade

natural a que estão sujeitos seus elementos, já que os concebe e os ordena segundo uma temporalidade própria. Se poderia dizer que há uma certa similaridade entre a visão de Hegel sobre a temporalidade e a de Agostinho de Hipona:²⁷ não é tanto o presente, nem o futuro, que interessa a Hegel, quanto o presente do presente ou o presente do futuro, isto é, a capacidade do pensamento de, em relação com o momento em que se dão os eventos, reconfigurá-los em um eixo temporal lógico.²⁸ Deste modo, o tempo da lógica é o tempo do instante, que se faz sempre presente, através do reiterado ato do pensamento; um tempo que não se pode reduzir ao tempo natural ou histórico, mas que não deixa de necessitá-lo para afirmar-se como possibilidade efetivamente real, como momento de conjunção entre o teórico e o prático, como tempo do sistema: o tempo do conceito, como já aparece no Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* e que dará lugar, por meio da Lógica, ao reino da liberdade.

REFERÊNCIAS

ARNDT, Andreas. Die Subjektivität des Begriffs. In: ARNDT, Andreas, IBER, Christian, KRUCK, Günter (eds.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 11-23.

BODEI, Remo. *La civetta e la talpa*. Bologna: Il Mulino, 1975.

CARVALHO, Mário Jorge de. El análisis de Hegel del fin en la Ciencia de la Lógica. In: MARAGUAT, Edgar (ed). *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 135-178.

CHIEREGHIN, Franco. Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant. *Verifiche*, vol. 19, n. 1, pp. 127-229, 1990.

_____. *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*. Roma: Carocci, 2016.

CUBO UGARTE, Óscar. *Actualidad hermenéutica del 'Saber Absoluto'*. Madrid: Dyckinson, 2010.

DE LA MAZA, Luis Mariano. Tiempo e historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Ideas y Valores*, n. 133, pp. 3-23, 2007.

DUQUE, Félix. Hegel: la lógica del fin cumplido. *Er. Revista de filosofía*, vol. 6, pp. 73-96, 1988.

_____. *Remnants of Hegel*. New York: Suny Press, 2018.

DÜSING, Klaus Hegels. ‚Phänomenologie‘ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins. In: NICOLIN, Friedrich e PÖGGELER, Otto (eds.). *Hegel Studien Band 28*, Bonn: Bouvier, 1993, pp. 103-126.

FRILLI, Guido. *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Padova: Verifiche, 2015.

²⁷ Cf. HOFFMEYER, 1994, p. 57 ss.

²⁸ Também Malabou aponta para esta dupla dimensão temporal, na qual é possível o processo de devir dialético. Cf. MALABOU, 1996, pp. 28-34.

- GERHARD, Myriam. *Hegel und die logische Frage*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in Zwanzig Bände*. Band 3, Frankfurt: Surhkamp, 1986.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke in Zwanzig Bände*. Bände 5 und 6, Frankfurt: Surhkamp, 1986.
- _____. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 5, Düsseldorf-Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HOFFMEYER, John F. *The Advent of Freedom. The Presence of Future in Hegel's Logic*. London and Toronto: Associate University Press, 1994.
- HOLZ, Hans Heinz. Das Erbe der spekulativen Philosophie. In: FULDA, Hans Friedrich, HOLZ, Hans Heinz, PÄTZOLD, Detlev (eds.) *Perspektiven auf Hegel*. Köln: Dinter, 1991, pp. 29-46.
- JAESCHKE, Walter. Substanz und Subjekt. *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 62, n. 3, pp. 439-458, 2000.
- JARCZYK, Gwendoline. *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Elipses, 2002.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ditzingen: Reclam, 2004.
- MALABOU, Catherine. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996.
- MARAGUAT, Edgar. Hegel y la naturalización de la teleología. In: MARAGUAT, Edgar (ed.). *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 179-197.
- PIERINI, Tommaso. *Theorie der Freiheit*. München: Fink Verlag, 2006.
- RUGGIU, Luigi. *Lo Spirito è tempo*. Milano-Udine: Mimesis, 2013.

Recebido em: 30-06-2020

Aceito para publicação em: 20-03-20