

Hans-Georg Gadamer

# Hegel – Husserl – Heidegger

Tradução de Marco Antônio Casanova



EDITORA  
VOZES

---

Petrópolis

## 2

### O mundo às avessas (1966)

O “mundo às avessas” na história hegeliana da experiência da consciência é uma das seções mais difíceis no contexto do todo. Gostaria de tentar caracterizar essa doutrina do mundo às avessas presente no capítulo “Força e entendimento” como central para toda a construção da *Fenomenologia do espírito*. Posso me articular nesse caso com aquilo que foi exposto por R. Wiehl: o fato de não se poder compreender de modo algum o início da *Fenomenologia* sem uma visão direta da filosofia kantiana. Se visualizarmos a divisão principal da fenomenologia da consciência, então é mais do que palpável o fato de Hegel ter se colocado a tarefa de mostrar o seguinte: como é que os diversos modos de conhecimento cuja atuação conjunta é investigada pela crítica de Kant se acham em uma conexão interna, a saber, intuição, entendimento e unidade da apercepção ou autoconsciência?

O capítulo sobre a fenomenologia da consciência é em última instância dominado pela questão: como é que a consciência se transforma em autoconsciência ou como é que a consciência se torna consciente de que ela é consciência de si? A afirmação de que a consciência é autoconsciência é uma doutrina central da filosofia moderna a partir de Descartes. Nessa medida, a ideia hegeliana da fenomenologia se acha na linha cartesiana. Até que ponto esse é o caso é algo que nos ensinam paralelos contemporâneos, em particular o livro bastante desconhecido de Sinclair, um amigo de Hölderlin e de Hegel, para o qual está dirigido a *sphragis* no Hino sobre o Reno, que é intitulado *Verdade e certeza*. A obra procura, certamente no mesmo sentido determinado por Fichte e mais ou menos na mesma época que Hegel, realizar

o caminho da certeza até a verdade de maneira totalmente expressa a partir do conceito cartesiano do *cogito me cogitare*.

Pois bem, encontra-se desde o princípio definido para Hegel, no momento em que ele descreve o fenômeno da consciência em sua *Fenomenologia do espírito*, o fato de que aquilo em que o saber se consuma, em que apenas pode se dar a completa concordância entre certeza e verdade, não pode ser a mera consciência do mundo objetivo que se torna consciente de si mesma, mas de ele precisar se sobrepor aos modos de ser da subjetividade particular e ser *espírito*. No caminho que leva a esse resultado encontra-se como a primeira tese de Hegel: “consciência” é “consciência de si”. A tarefa científica da primeira parte da fenomenologia é justificar essa tese de uma maneira elucidativa, na medida em que Hegel “demonstra” a passagem da consciência para a consciência de si mesmo, isto é, o progresso necessário da consciência para a consciência de si. Nessa medida, a conceptualidade kantiana, intuição, entendimento, autoconsciência, foi conscientemente colocada à base da divisão por Hegel, e a contribuição de R. Wiehl mostra como se precisa compreender retrospectivamente a certeza sensível como o ponto de partida, a saber, como a consciência ainda totalmente inconsciente de sua própria essência como autoconsciência.

No todo, o soletrar hegeliano ao qual se dedicam os nossos esforços, se é que ainda tenho o direito de fazer essa observação metodológica prévia, consiste no fato de se verificar até que ponto tem sucesso aquilo que o próprio Hegel exige, quando ele diz que o que está em questão é a necessidade do progresso. Precisamos conceber, nós como a consciência espectadora aqui – esse é o ponto de vista da fenomenologia –, que figuras do espírito entram em cena e em que sequência essas figuras provêm umas das outras.

Uma tal pretensão de necessidade do progresso dialético sempre se realiza e se verifica uma vez mais, quando se lê de maneira exata. Ler exatamente sempre tem em Hegel – e não apenas nele – a consequência estranha de que precisamente aquilo que se conquistou a partir de tentativas árduas de interpretação da seção lida se encontra expressamente escrito na seção se-

## 2

## O mundo às avessas (1966)

O “mundo às avessas” na história hegeliana da experiência da consciência é uma das seções mais difíceis no contexto do todo. Gostaria de tentar caracterizar essa doutrina do mundo às avessas presente no capítulo “Força e entendimento” como central para toda a construção da *Fenomenologia do espírito*. Posso me articular nesse caso com aquilo que foi exposto por R. Wiehl: o fato de não se poder compreender de modo algum o início da *Fenomenologia* sem uma visão direta da filosofia kantiana. Se visualizarmos a divisão principal da fenomenologia da consciência, então é mais do que palpável o fato de Hegel ter se colocado a tarefa de mostrar o seguinte: como é que os diversos modos de conhecimento cuja atuação conjunta é investigada pela crítica de Kant se acham em uma conexão interna, a saber, intuição, entendimento e unidade da apercepção ou autoconsciência?

O capítulo sobre a fenomenologia da consciência é em última instância dominado pela questão: como é que a consciência se transforma em autoconsciência ou como é que a consciência se torna consciente de que ela é consciência de si? A afirmação de que a consciência é autoconsciência é uma doutrina central da filosofia moderna a partir de Descartes. Nessa medida, a ideia hegeliana da fenomenologia se acha na linha cartesiana. Até que ponto esse é o caso é algo que nos ensinam paralelos contemporâneos, em particular o livro bastante desconhecido de Sinclair, um amigo de Hölderlin e de Hegel, para o qual está dirigido a *sphragis* no Hino sobre o Reno, que é intitulado *Verdade e certeza*. A obra procura, certamente no mesmo sentido determinado por Fichte e mais ou menos na mesma época que Hegel, realizar

o caminho da certeza até a verdade de maneira totalmente expressa a partir do conceito cartesiano do *cogito me cogitare*.

Pois bem, encontra-se desde o princípio definido para Hegel, no momento em que ele descreve o fenômeno da consciência em sua *Fenomenologia do espírito*, o fato de que aquilo em que o saber se consuma, em que apenas pode se dar a completa concordância entre certeza e verdade, não pode ser a mera consciência do mundo objetivo que se torna consciente de si mesma, mas de ele precisar se sobrepôr aos modos de ser da subjetividade particular e ser *espírito*. No caminho que leva a esse resultado encontra-se como a primeira tese de Hegel: “consciência” é “consciência de si”. A tarefa científica da primeira parte da fenomenologia é justificar essa tese de uma maneira elucidativa, na medida em que Hegel “demonstra” a passagem da consciência para a consciência de si mesmo, isto é, o progresso necessário da consciência para a consciência de si. Nessa medida, a conceptualidade kantiana, intuição, entendimento, autoconsciência, foi conscientemente colocada à base da divisão por Hegel, e a contribuição de R. Wiehl mostra como se precisa compreender retrospectivamente a certeza sensível como o ponto de partida, a saber, como a consciência ainda totalmente inconsciente de sua própria essência como autoconsciência.

No todo, o soletrar hegeliano ao qual se dedicam os nossos esforços, se é que ainda tenho o direito de fazer essa observação metodológica prévia, consiste no fato de se verificar até que ponto tem sucesso aquilo que o próprio Hegel exige, quando ele diz que o que está em questão é a necessidade do progresso. Precisamos conceber, nós como a consciência espectadora aqui – esse é o ponto de vista da fenomenologia –, que figuras do espírito entram em cena e em que sequência essas figuras provêm umas das outras.

Uma tal pretensão de necessidade do progresso dialético sempre se realiza e se verifica uma vez mais, quando se lê de maneira exata. Ler exatamente sempre tem em Hegel – e não apenas nele – a consequência estranha de que precisamente aquilo que se conquistou a partir de tentativas árduas de interpretação da seção lida se encontra expressamente escrito na seção se-

guinte do texto. Essa é a experiência que qualquer um pode fazer como leitor de Hegel. Quanto mais explicita para si o conteúdo do curso do pensamento que ele tem precisamente diante de si, tanto mais seguro pode se tornar o fato de, na seção subsequente do texto de Hegel, seguir essa explicação mesma. Isso implica (e isso possui um significado central para a essência da filosofia, mas talvez não seja jamais tão palpável quanto em Hegel) o fato de sempre se falar propriamente do mesmo e de se apresentar e se expor o mesmo no nível diverso da explicação como o objeto ou o conteúdo propriamente dito e único.

Esse “mesmo” possui no início da fenomenologia a figura de que a consciência é consciência de si; é o mesmo da consciência que deve vir à tona como o objeto verdadeiro do saber. Assim, é preciso compreender desde o princípio a tarefa que Hegel se colocou na fenomenologia; a autoconsciência, a síntese da apercepção de Kant, não pode ser tratada como algo previamente dado, mas como algo a ser ele mesmo demonstrado, e isso significa: como algo a ser demonstrado como a verdade em toda consciência. Toda consciência é consciência de si. Se reconhecermos isso como o tema, então fica claro o lugar sistemático assumido pelo capítulo sobre o mundo às avessas que eu gostaria de apresentar brevemente. É no capítulo “Força e entendimento” que se encontra a expressão reflexiva e chocante sobre o mundo às avessas. Hegel é um suábio e chocar é sua paixão, tal como é o caso de todos os suábios. Mas o que ele tem em vista aqui e como ele chega a essa locução é particularmente difícil de desvendar. Procurarei mostrar o que se pode compreender do “mundo às avessas” de Hegel a partir de um pedido de auxílio aos conteúdos das interpretações históricas e em que sentido o mundo verdadeiro que se esconde por trás dos fenômenos é denominado “às avessas”.

Trata-se do texto da p. 110<sup>1</sup>. A locução decisiva sobre o mundo às avessas se segue à p. 121. O mundo verdadeiro, do qual Hegel fala na p. 111, é o mundo cuja inversão no mundo às avessas

1. Tomamos por base a seguinte edição: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Org. por J. Hoffmeister. 6. ed. Hamburgo, 1952.

é exposta na p. 121. Aqui (p. 111), ele ainda não é reconhecido como o mundo às avessas, mas quer ser o mundo verdadeiro, nada além do mundo verdadeiro.

O curso do mundo verdadeiro foi aquele no qual Hegel reconheceu de início o conceito de força como a verdade da percepção. A consciência perceptiva, que é observada pela consciência filosófica, experimenta o fato de que a verdade que tinha sido visada com a coisa e suas propriedades não é constituída pelas coisas e suas propriedades, mas pela força e pelo jogo das forças. Esse é o passo exigido por Hegel: que o concebemos para a consciência filosófica tal como eu a vi. Deve-se chegar à intelecção de que a decomposição da coisa em muitas coisas, isto é, o ponto de vista da atomística que vem à tona quando nós nos aproximamos, por exemplo, com os meios da análise química moderna daquilo que uma coisa é ou daquilo que são suas propriedades, não é suficiente para compreender aquilo que a realidade efetiva propriamente dita, na qual as coisas são efetivamente com as suas propriedades. O perceber permanece por demais extrínseco. Ele percebe propriedades e coisas, as propriedades, isto é, ele as toma como a verdade. Mas se isso é assim percebido, a construção química das coisas é toda a sua realidade efetiva verdadeira? Precisa-se reconhecer que, por trás dessas propriedades, encontram-se em verdade forças, que exercem seus efeitos umas sobre as outras. A fórmula de constituição do químico enuncia a constituição de uma matéria-prima. Mas aquilo que esse químico é em verdade é, tal como o desenvolvimento e a transformação moderna da química na física, um jogo de forças.

Com isso, alcancei o lugar no qual tem de se iniciar a análise mais exata. A dialética da força pertence às partes de Hegel que são mais bem comentadas por ele, porque elas não aparecem apenas na *Fenomenologia do espírito*, mas também vêm à tona com um detalhamento muito maior na *Lógica* ou na *Enciclopédia*. A dialética da força tem algo de tão imediatamente impositivo e elucidativo, que Hegel se acha aqui para qualquer um tão distante de qualquer sofística quanto ele mesmo se vê.

É convincente o fato de que seria uma falsa abstração dizer: temos aqui uma força que quer se manifestar e que se manifesta

quando é solicitada a se manifestar. Nisso consiste a realidade efetiva daquilo que se acha aqui diante de nós. Não há absolutamente dúvida alguma, e qualquer um pode perceber que aquilo que solicita a uma força que ela se manifeste precisa ser, em verdade, ele mesmo força. O que se faz aí presente jamais se mostra, portanto, senão como um jogo de forças: solicitar e ser solicitado é nesse sentido o mesmo processo. Do mesmo modo é válido – e essa é a dialética de força e manifestação – o fato de que a força não é de modo algum a força acumulada, que se retém em si, mas que nunca é senão como seu próprio efeito. Foi uma compreensão extrínseca que tomou como a realidade efetiva a relação da coisa que permanece idêntica e igual a si mesma e as propriedades que se alteram nela, as propriedades acidentais. Aquilo que constitui a realidade efetiva interna da coisa é, tal como nos conscientizamos, força. Mas seria uma vez mais uma falsa abstração achar que haveria a força por si, que “existiria” isolada de sua manifestação e da conexão de todas as forças. O que existe são forças e seu jogo. São contrapostas correspondentemente as figuras da consciência, que correspondem a essas formas da experiência objetiva, então a percepção é um comportamento extrínseco, que acredita perceber aquilo que permanece igual a si mesmo e que se altera nele mesmo. Em comparação com isso, a ciência que se chama aqui entendimento, na medida em que retorna a um ponto por trás dessa exterioridade, em que busca alcançar a esse ponto aí atrás e pergunta sobre as leis que regem as forças, concebe muito melhor aquilo que é a verdade da realidade efetiva.

Esse é de fato o passo decisivo que é dado por Hegel aqui (a partir da p. 110). Posso antecipar nessa passagem uma observação genérica. Quando se analisa a fenomenologia hegeliana, sempre se faz a observação de que cada nova figura da consciência é exposta em duas formas. De início em uma dialética ou aporética que é para nós; Hegel mostra que contradição conceitual reside no suposto objeto enquanto tal e mostra do mesmo modo o quão contraditória se nos apresenta a consciência desse objeto – e, então, indica o movimento, no qual essas contradições são experimentadas pela própria consciência observada. Quando a consciência observada faz, assim, a experiência da contradição,

ela precisa abdicar de sua posição, isto é, alterar a sua opinião sobre o objeto. Nesse caso, esse objeto não é de modo algum aquilo que ele parece ser. Todavia, isso tem por consequência para a nossa observação o fato de que ela concebe a necessidade de se dirigir agora para uma outra figura de consciência, da qual se pode esperar que aquilo a que ela visa seja efetivamente verdadeiro. É-nos demonstrado: essa consciência da certeza sensível, da percepção, do entendimento, não tem razão. Não se trata de nenhum saber efetivamente real. Portanto, precisamos ir além da consciência que aparece nessas figuras. Pois ela se enreda em contradições, que tornam impossível para ela a permanência em sua suposta verdade e que demonstram para nós a sua não verdade. Como a consciência que ela é, por exemplo, a consciência do físico, ela persiste naturalmente de maneira tenaz em si mesma e se recusa a ir além de si mesma. Hegel expressa isso da seguinte forma: ela sempre esquece uma vez mais a sua intelecção e permanece a mesma figura da consciência; nós, a consciência filosófica, precisamos ter uma memória melhor e compreender que um tal saber não é todo saber e que o mundo concebido por ela não é todo o mundo. A filosofia compreende, portanto, a necessidade de ir além dessa consciência tenaz. Teremos de acompanhar como é que isso acontece.

O que é inicialmente desenvolvido é a contradição, tal como ela se nos apresenta. Essa não é propriamente a dialética fenomenológica. Pois Hegel trata inicialmente das contradições que residem no pensamento do pensado, em sua essência: assim, a dialética de essência e inessencial, de coisa e propriedades, de força e manifestação é estabelecida no conceito e pertence, por isso, propriamente à lógica. A intelecção fenomenológica que Hegel conquista junto a elas e em virtude da qual ele as desenvolve em geral é uma intelecção sobre o saber relativo a elas de que é preciso ir além justamente da percepção – se é que se deve satisfazer a tarefa propriamente dita do entendimento, a tarefa que consiste em chegar a um ponto por trás daquilo que propriamente é. Nós lançamos agora o olhar para o interior. Isso é visado de início de maneira totalmente pura e simples, em comparação com a superficialidade da diferenciação entre a coisa que permanece e as propriedades que se alteram. Se olharmos desse modo

para o interior, então surge a questão: o que há para ver nesse interior? O que é a essência interior do fenômeno exterior? Uma coisa é nesse caso clara: ver o interior é uma questão do entendimento, não mais da percepção sensível. Trata-se daquilo que Platão designou com o conceito do νοεῖν em contraposição à αἰσθησις. O objeto do “pensamento puro” (νοεῖν) é evidentemente caracterizado pelo fato de ele não ser dado sensivelmente.

Nessa medida, é convincente o fato de Hegel (p. 111) falar sobre o “verdadeiro interior” como “o absolutamente universal, e, portanto, não apenas sensivelmente universal, que veio a ser para o entendimento” – esse é o νοητὸν εἶδος, para me expressar de início platonicamente. Nele “se abre desde então, pela primeira vez, acima do mundo sensível como o mundo aparente um mundo suprassensível como o mundo verdadeiro”. Esse é o passo de Platão<sup>2</sup>. O universal não é algo comum às aparições sensíveis que paira livremente diante do visar – ele é o ὄντως ὄν, o εἶδος, o universal do entendimento e não o universal do sensível em sua alteridade aparente. O prosseguimento hegeliano recebe, então, um tom bastante estranho: “Acima do aquém desvanecente o além permanente”. Aqui, Platão está em uma conexão estreita com o cristianismo – e como esse ponto de vista não deve ser a última verdade, já se ouve quase Nietzsche e a sua formulação de que o cristianismo é um platonismo para o povo. De fato, a estrutura que Hegel descreve aqui é de uma abstração conceitual extrema que, como se mostrará, não abarca apenas a posição platônica e cristã, mas também a ciência natural moderna.

Esse mundo suprassensível deve ser o mundo verdadeiro. Ele é o permanecer no desaparecimento, uma expressão que aparece com bastante frequência em Hegel. Nós ainda nos depararemos de maneira mais exata com essa expressão, se é que o que importa é compreender o mundo às avessas. Pois para indicar logo antecipadamente para onde a coisa se encaminha – lá se evidenciará o seguinte: precisamente isso é o que permanece, aquilo que é efetivamente real, no qual tudo incessantemente desaparece. Precisa-

2. Cf. a apresentação hegeliana de Platão em suas preleções. HEGEL, G.W.F. *Werke*. Vol. 14. Berlim, 1883, p. 169ss.

mente isso é o mundo efetivamente real, ter sua subsistência no fato de haver um incessante tornar-se outro, ser um constante tornar-se outro. Constância, portanto, não é mais, então, a mera oposição ao desaparecimento, mas ela é ela mesma a verdade do desaparecimento. Essa é a tese do mundo às avessas.

Como é que Hegel chega até aí? Eu não gostaria de reconstruir isso aqui tanto em termos lógicos, mas apresentar os fenômenos mesmos, dos quais Hegel fala aqui, de maneira tão concreta diante de nossos olhos, que possamos ver aquilo que é o caráter hipotético na verdade que a consciência acredita ter. R. Wiehl acentuou com razão: o visar permanece sempre presente como marcado pelo caráter hipotético que impele todo o progresso da apresentação das figuras da consciência. Assim, Hegel formula agora a questão: ao que visa aqui a consciência? O que é esse interior, para o qual olha agora o entendimento? O que é essa consciência do além? Ela visa a um além vazio? Ela é a forma prévia da consciência infeliz?

Mas isso não é verdadeiro, diz Hegel. Esse além não é vazio, pois “ele provém do fenômeno”, ele é a sua verdade. Que tipo de verdade? Para tanto, ele encontra a formulação brilhante: esse além é o fenômeno *como* fenômeno. Ou seja: o fenômeno, que não é o fenômeno de um outro, não se distingue mais de um ser propriamente dito estabelecido para além dele, mas que não é outra coisa senão fenômeno. Ele não é, portanto, aparência em contraposição a algo efetivamente real, mas fenômeno como o próprio efetivamente real. Fenômeno é um todo da aparência, é assim que se acha formulado na p. 110. O que se tinha em vista com isso era o fato de o fenômeno não ser mera manifestação de uma força, que suspende a si mesma tanto quanto o seu efeito com o seu “enfraquecimento” – ao contrário, o fenômeno é o todo da realidade efetiva. Ele não *tem* apenas o seu fundamento, ele *é* como o fenômeno da essência. Em contraposição à aparência superficial do discurso acerca de uma coisa, que “possui” propriedades, sim, em contraposição mesmo à intelecção que alcança um ponto por trás da aparência e chega até a força que se manifesta e se acumula, abre-se ao olhar uma visualização da essência interna das coisas, a “mudança absoluta” do jogo das forças no qual a realidade efetiva é mais bem apreendida do que naquela visão su-

perifical da percepção. Na medida em que esse jogo das forças se revela como algo regulado por leis, são “os fenômenos” (τὰ φαινόμενα) que “são salvos” com isso. “O simples no jogo da própria força e o verdadeiro desse jogo é a lei da força” (p. 114). De maneira correspondente, encontramos a seguinte formulação na lógica das determinações reflexivas: “Sua (das determinações formais) aparência completa-se no fenômeno”<sup>3</sup>. A locução “o todo da aparência” conduz dessa maneira para o conceito da lei. É elucidativo o fato de a lei ser algo simples em comparação com a interpenetração alternante das forças que atuam umas sobre as outras: como a lei simples, ela determina o todo dos fenômenos. A suposta diferença nas forças, que constitui o efeito das forças, solicitar, ser solicitada, ser acumulada e manifestar-se, essa diferença do universal é em verdade simples. Isso é expresso de uma maneira bastante hegeliana, mas é possível verificá-lo de maneira plástica em termos fenomenológicos; essa diferença não é em verdade a diferença das forças cindidas umas das outras, que ocorrem por si e que se relacionam ulteriormente umas com as outras: ela é o fenômeno da lei simples e mesma.

Assim, é a lei natural, a lei uma, que impera finalmente sobre a realidade efetiva da mecânica, isto é, que explica plenamente os fenômenos, aquilo que vem à tona em seguida como a verdade do objeto. Esse é um ponto muito importante. Aqui podemos lembrar daquela leitura de Platão que interpretava a ideia platônica como a lei natural. Tratava-se aí de um hegelianismo inconsciente. Em Hegel, realiza-se de fato esse passo da identificação. Mas se mostrará por que é que ele não fica preso nessa equiparação<sup>4</sup>. De início, em todo caso, ele pode dizer: a diferença univer-

3. HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Org. por G. Lanson. Leipzig, 1951, parte 2, p. 101.

4. Ora, a Escola de Marburgo também não podia ficar presa nessa construção do objeto por meio da lei, tal como o mostra o conceito posterior de Natorp do originariamente concreto – assim como a recepção da dialética do Platão tardio pelo Natorp tardio, uma recepção que se aproxima de maneira tão destacada de Hegel. R. Wiehl perseguiu esses contextos entrementes em seus estudos que estão à beira de serem publicados sobre a dialética platônica e hegeliana (WIEHL, R. “Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins” – A ontologia platônica na lógica hegeliana do ser. *Hegel-Studien*, 3, 1965, p. 157-180).

sal “é expressa na lei como a imagem constante do fenômeno inconstante”. A lei é a permanência do desaparecimento. A realidade efetiva é vista como o mundo das leis, que permanece acima do desaparecimento. “O mundo suprassensível é, com isso, um reino tranquilo de leis” – para além do mundo percebido, mas de qualquer modo presente nele como “sua imagem tranquila imediata”. É isso que se encontra na p. 114. Hegel o denomina precisamente “imagem tranquila da transformação constante”.

Não há qualquer dúvida quanto ao fato de que essa locução não soa apenas platônica, mas também galileica. Galileu está *presente* no que se segue ou ainda melhor Newton. Pois é o sistema consumado da mecânica galileica que está implicado aqui com a alusão à gravidade como a definição universal do corpo. Hegel mostra, então, que esse passo para o interior do mundo suprassensível, do mundo verdadeiro, o passo do entendimento, é apenas um primeiro passo, em relação ao qual se precisa entender que ele não é toda a verdade. É impossível dizer: a verdade da realidade efetiva é a lei natural (tal como Natorp, por exemplo, interpretou Platão). Hegel mostra justamente que em uma tal formulação tanto quanto na formulação de um “reino das leis” já está sempre concomitantemente dito que ela não contém todo o fenômeno. A consciência enreda-se com necessidade na dialética de lei e caso, respectivamente ocorre aí uma multiplicação das leis; pensemos concretamente no modo como, por exemplo, a lei da queda livre de Galileu foi contestada em sua época pelos aristotélicos, porque ela não cobria o fenômeno pleno. O fenômeno pleno contém concomitantemente nesse caso o momento da resistência, do atrito. Uma outra lei precisa se anexar aqui à lei da queda livre que nunca houve, a lei da frenagem do meio resistente. E isso significa fundamentalmente: nenhum fenômeno é um caso “puro” de uma lei.

No caso de nosso exemplo, portanto, temos duas leis, caso queiramos efetivamente colocar como meta o resultado de apresentar o fenômeno efetivamente real na imagem tranquila das leis. A tentativa de desenvolver a mecânica de tal modo que ela fique pronta com os seus casos “impuros” conduz, em verdade, de início para uma multiplicação das leis. No entanto, na medida em que a natureza dos fenômenos do movimento é “compreen-

didada” por meio daí como um todo, abre-se a visão para a unidade da legalidade desses fenômenos, que encontra sua derradeira realização na síntese da física terrestre com a mecânica celeste. É isso que reside, segundo Hegel, na expressão da atração universal, “o fato de tudo possuir uma diferença constante em relação a um outro” – e isso quer dizer que não é sobre determinações casuais (“na forma da autonomia sensível” do uno ante o outro) que se baseia toda diferença, mas sobre a determinação essencial de todo corpo de formar um campo de força. Essa é a nova posição, a partir do qual se apresenta a essência da força não na diferença entre forças, mas como uma diferença na lei da própria força, de tal modo que a eletricidade, por exemplo, é sempre positiva e negativa – como a “tensão” que nós denominamos força elétrica.

Naturalmente, como tal diferença dos sinais prévios, ela só é no entendimento. Assim, se o jogo das forças é apreendido como lei, por exemplo, como eletricidade positiva e negativa, então isso não significa outra coisa senão a tensão que é em verdade a energia elétrica, e não, por exemplo, duas forças diversas. Essa, portanto, é a verdade do jogo das forças: a legalidade una da realidade efetiva, a lei do fenômeno<sup>5</sup>. Há uma correspondência do lado da consciência para o fato de o discurso sobre forças diversas não ser verdadeiro. Constitui a dialética da explicação o fato de a lei da realidade efetiva que ela determina só ser diferente no entendimento. A tautologia da explicação pode ser demonstrada, por exemplo, junto ao exemplo das leis fonéticas: fala-se aí de leis da mutação consonântica, que “explicam” a mudança fonética de uma língua. Elas não possuem um rastro de uma outra requisição. Toda regra gramatical possui o mesmo caráter tautológico. Aqui não se explica nada, mas é simplesmente enunciado como lei que domina a língua aquilo que, em verdade, é a vida da língua.

Falei intencionalmente acima sobre “a vida” da língua. É isso que tem em vista o pensamento e, com isso, retorno à doutrina hegeliana do mundo às avessas. Pois: o que é, afinal, que falta aí propriamente por toda parte onde deixamos leis determinarem a

5. *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Parte 2, p. 124ss.

alternância dos fenômenos? Por que isso ainda não é a realidade efetiva verdadeira? Falta a essa representação platônico-galileica do reino tranquilo das leis ou da legalidade una e homogênea a própria realidade efetiva, o transformar-se enquanto tal. Hegel denomina esse transformar-se a absolutidade da mudança, isto é, o princípio da transformação. Foi assim que Aristóteles já tinha criticado Platão pelo fato de as ideias, as εἶδη, serem mais αἴτια ἀκινήσιας ἢ κινήσεως: elas apresentam mais uma resposta à pergunta: “o que é a natureza?” Pois a natureza, assim nos diz Aristóteles, é totalmente aquilo que a ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν ἑαυτῷ ἔχει, aquilo que se transforma a partir de si mesmo.

Com isso, Hegel escreve ao final dessa seção na qual o mundo às avessas é denominado pela primeira vez (p. 121): “Pois o primeiro mundo suprassensível não era senão a elevação *imediate* do mundo percebido ao nível do elemento universal” – nós interpretamos: = *ascensus* do mito da caverna platônico, ascensão ao mundo noético da ideia permanente. “Ele possuía a sua contraimagem necessária junto a essa ideia”. Essa é a fraqueza do mundo das ideias: ser contraposto ao mundo percebido (como não sendo). O mesmo é visado pela formulação crítica de Aristóteles de que Platão duplica o mundo: para que essa imagem do mundo percebido, o mundo noético? Não falta o decisivo a esse mundo matematicamente figurado? Ele não é apenas o mundo verdadeiro *para* esse mundo movido e em mudança, esse mundo percebido? Além disso, ele não carece do princípio da mudança e da transformação, um princípio que constitui de qualquer modo o ser da realidade efetiva percebida?<sup>6</sup> Assim, Hegel conclui: “o primeiro reino das leis prescindiu disso, mas o obteve como mundo às avessas”. Um mundo, que contém a ἀρχὴ κινήσεως em si e é enquanto tal o mundo verdadeiro, é uma inversão do mundo platônico, no qual movimento e transformação deveriam ser o nulo. Mesmo esse mundo é agora um mundo su-

6. Aqui é o lugar de apontar para o elemento ambíguo que determina a concepção hegeliana de Platão. Por um lado, ele o vê com olhos aristotélicos: “Platão expressa a essência mais como o universal, por meio do que parece faltar a ele o momento da realidade efetiva [...]”. Por outro lado, ele reconhece na dialética de Platão esse “princípio negativo” (da realidade efetiva), quando diz: “ele é essencial, quando se mostra como a unidade de contrários”. *Werke*, vol. 14, p. 322.



prassensível, isto é, aqui as transformações não são algo meramente “diverso”, ou seja, que não é, mas elas são compreendidas *como movimentos*. Ele não é meramente o reino tranquilo das leis, ao qual toda transformação precisa obedecer, mas um mundo no qual tudo se move, porque ele contém o princípio da mudança em si. Essa parece ser uma mera inversão e a pesquisa contemporânea chegou totalmente por si à imagem da “inversão” para a relação de Aristóteles com a doutrina das ideias de Platão. Não o *eidos* supremo, mas o τόδε τι é a “primeira substância” (J. Stenzel).

Mas em que medida por meio dessa inversão do prelineamento ontológico o mundo verdadeiro pode ser denominado um mundo às avessas? Como se mostra esse segundo mundo suprassensível? Para tornar o todo elucidativo, preciso retomar aqui o curso uma vez mais. Hegel deu como exemplo da diferença na própria força a eletricidade e formalizou esse fato na dialética do homônimo e do heterônimo, sendo que o heterônimo aparece junto à eletricidade como a diferença do positivo e do negativo. Os exemplos de Hegel não precisam se mostrar como uma restrição para alguém. O que Hegel ilustra a cada vez por meio dos exemplos também é atestado com frequência por ele a partir de “esferas” diversas. Aqui se introduz a expressão “homônimo”. Em grego, o homônimo se chama ὁμώνυμον ou, em latim, *univocum*. O homônimo é – visto em termos escolásticos – o gênero. Lei e gênero são aqui apreendidos como um. Os dois possuem esse elemento em si, o fato de eles só *serem* propriamente como os casos diferentes. Podemos nos conscientizar disso e dizer: portanto, o homônimo busca, isto é, ele visa ao heterônimo. O gênero unculado, por exemplo, visa ao cavalo, ao asno, à mula, ao camelo etc.; o heterônimo visa ao gênero, essa é a sua verdade. E todo tipo particular visa do mesmo modo aos indivíduos diferentes. Se continuarmos pensando isso, então veremos que aí se esconde em última instância a ideia: a diferença, o diferente, o não enunciado ou apreendido no homônimo é precisamente o efetivamente real. Uma vez mais reconhecemos aí um tema antigo. Pois isso é válido fundamentalmente para a crítica aristotélica à ideia platônica e para aquilo que o próprio Aristóteles ensina: o εἶδος é apenas um momento no τόδε τι ou, tal como Hegel o ex-

pressará na p. 124, esse mundo suprassensível, que é o mundo às avessas, possui o mundo, que ele inverte, em si mesmo. Ele contém o εἶδος. Ele é efetivamente aquilo *que* constitui este-aqui, aquilo que é no τόδε τι e aquilo apenas que pode ser respondido à pergunta do entendimento: τὶ ἐστὶ – tal como se encontra no escrito aristotélico sobre as categorias. Aristóteles também não pode responder de outra forma senão juntamente com Platão: Se tenho um este-aqui e se se perguntar “o que ele é?”, então só posso responder o *eidos*. Nesse sentido, o ponto de vista do entendimento é abrangente. Mas isso não significa que a realidade efetiva é apenas o *eidos*. Ao contrário, aquilo que é efetivamente real é o particular que é desse tipo e pode ser dito dele que ele seria desse tipo. Mas por que Hegel pode dizer que esse ente do fenômeno possuiria sua inversão como o às avessas em si mesmo? Por que a realidade efetiva verdadeira se chama mundo às avessas?

Gostaria de desenvolver um curso de pensamento, que torne compreensível o conceito do mundo às avessas: não é nunca o “puro” *eidos* que é dado como fenômeno – ainda que apenas nele e em algo como ele o *eidos* está efetivamente presente. Nenhum ovo é igual ao outro (Leibniz). Nenhum caso é um puro caso de uma lei. O mundo verdadeiro, tal como ele é dado ante a “verdade” da lei como fenômeno, é, então, em certo sentido às avessas; as coisas não acontecem nele de um modo que pode corresponder ao ideal de um matemático abstrato ou de um moralista. Naturalmente, sua realidade efetiva viva consiste precisamente nesse seu caráter de às avessas. E essa é sua função no curso demonstrativo dialético da fenomenologia: mostrar-se-á que ser-em-si-invertido significa se-voltar-contra-si-mesmo, comportar-se em relação a si mesmo, ou seja: ser-vivo.

Não obstante, será que Hegel tem concomitantemente em vista o sentido do “às avessas” como incorreção em geral? Ele não tem em mente sempre apenas a inversão dialética e não quer dizer mesmo aqui que o mundo verdadeiro não é aquele mundo suprassensível das leis tranquilas, mas a inversão dessas leis? O desigual do igual, o alternante é o verdadeiro. Nesse sentido, o “às avessas” constitui – cf. p. 166s. adiante – a essência de um lado do mundo suprassensível. Mas Hegel adverte expressa-

mente que a coisa não pode ser representada sensivelmente, como se se tratasse do contrário (inversão) de uma lei, de algo que subsiste por si, como se houvesse, portanto, o mundo suprasensível e, então, ainda um segundo mundo. O às avessas é muito mais, tal como o diz na p. 166s., reflexão em si, não a oposição a um outro. O sentido dialético dessa reflexão reside manifestamente no seguinte: se considero o contrário (o mundo às avessas) como o verdadeiro – em si e por si –, então o verdadeiro é necessariamente o contrário de si mesmo. Pois a realidade efetiva do fenômeno tinha, em verdade, se comprovado naquilo que é em si e por si como não sendo meros casos puros de leis. Mas isso implica o fato de que ela *também* é a lei do fenômeno. Portanto, ela é as duas coisas, a lei e a lei às avessas. Ela é o contrário de si mesma. Se ilustrarmos isso para nós por meio da crítica hegeliana às coisas estabelecidas pelo pensamento que apenas *devem* ser, a hipótese e todas as outras “invisibilidades de um dever ser perenizante”<sup>7</sup>, então a visão racional da realidade efetiva é de fato de um tipo tal que ela rejeita a universalidade vazia de tais hipóteses e leis, por mais que a realidade efetiva também abarque essas hipóteses e leis. O racional e concreto é a realidade efetiva determinada pelo princípio da mudança. Abstrações são sempre uma vez mais frustradas, porque as coisas sempre acontecem de uma maneira diversa.

Como se sabe, a lógica contém o todo desdobrado das determinações do ser e representa, por isso, em parte o comentário natural em relação às opiniões sobre o ser objetivo, que correspondem às figuras fenomenais da consciência e são desenvolvidas na *Fenomenologia*. O mundo às avessas também não aparece apenas na *Fenomenologia*, mas também na *Lógica*, e, em verdade, de tal maneira que o mundo que é em si e por si é o mundo às avessas do que aparece. Aqui, o significado de inversão se acha abertamente à base da expressão e não se é conduzido por nada a pensar em um sentido uniforme no caráter de “às avessas” desse mundo. Não obstante, é preciso atentar para o fato de a *Enciclopédia* (mesmo na versão de Heidelberg) não conhecer de modo algum o conceito do mundo às avessas e de a

7. *Fenomenologia do espírito*, p. 190.

lógica não ter levado a termo o desenvolvimento dialético desse conceito totalmente em ressonância com a fenomenologia.

Tudo se dá como se Hegel tivesse reconhecido a contraposição abstrata entre lei e fenômeno, tal como essa contraposição vem à tona na *Fenomenologia* como a oposição entre o mundo sensível e o mundo suprasensível, como inadequada para o sentido de lei em geral. Enquanto ele fala por um lado na *Fenomenologia* sobre o reino tranquilo das leis e diz que esse reino estaria, *em verdade*, para além do mundo percebido, mas em sua imagem tanto atual quanto imediata e tranquila, ele afirma por outro lado na *Lógica* no mesmo contexto<sup>8</sup>: “Por isso, a lei *não*<sup>9</sup> se acha para além do fenômeno, mas se encontra nele imediatamente presente”. A isso corresponde o fato de o reino das leis em geral não aparecer mais como um mundo (um suprasensível). “O mundo existente é ele mesmo o reino das leis.”

Naturalmente, o conceito de lei também atravessa aqui os mesmos níveis que aparecem no desenvolvimento da *Fenomenologia*. Trata-se de início da mera base do fenômeno e do que constitui o que permanece na mudança – o que continua subsistindo ao lado do conteúdo alternante do fenômeno. Trata-se de um segundo passo e de um sentido alterado de lei, quando a lei posiciona as próprias diferenças que constituem seu conteúdo. Segundo a coisa mesma, isso corresponde ao primeiro e ao segundo mundo suprasensível da *Fenomenologia*. Mas notoriamente só aqui o caráter de totalidade, isto é, o ser-mundo, é concedido à lei que se reflete em si na totalidade do fenômeno. Na *Lógica*, o reino tranquilo das leis em geral não é denominado *mundo suprasensível*<sup>10</sup>, mas é só o mundo às avessas, isto é, o mundo “que é” em si e por si totalmente refletido em si que é chamado mundo (que na *Fenomenologia* é denominado um “segundo mundo suprasensível”). Assim, só aqui encontramos expressamente a seguinte formulação sobre ele: “Com isso, o fenômeno refletido em si é, então, um mundo que se *abre como sen-*

8. *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Parte 2, p. 127.

9. Itálico estabelecido por mim.

10. Itálico estabelecido por mim.

do em si e por si acima do mundo aparente". Ele também é chamado "mundo suprassensível"<sup>11</sup> e se revela, por fim, como o mundo às avessas. Alguns dos exemplos hegelianos, que são usados tanto aqui quanto lá para esse caráter de às avessas, isto é, para a inversão desse mundo suprassensível, não ajudam mais em geral no esclarecimento do sentido do às avessas. Polo Norte e Polo Sul, eletricidade positiva e negativa<sup>12</sup> tornam simplesmente intuível plasticamente a inversão dessas relações, ou seja, seu caráter dialético.

Todavia, não podemos recusar a questão de saber se a locução sobre o mundo às avessas, por mais que ela porte em si o sentido dialético da inversão, não deixa de qualquer modo ressoar algo para Hegel que corresponde ao sentido duplo de às avessas. Encontro um primeiro aceno desse fato na p. 122 de *Fenomenologia*. Lá nos deparamos com a locução sobre "a lei do mundo uno que tem contraposto a si um mundo às avessas, suprassensível, no qual aquilo que é desprezado naquele mundo é honrado, enquanto aquilo que é honrado é desprezado". O mundo às avessas, portanto, é um mundo no qual tudo é invertido, assim como no mundo correto. Esse não é um princípio bem conhecido da literatura: aquilo que denominamos sátira? Pensemos, por exemplo, nos mitos platônicos, em particular no mito no *Político*, e, por exemplo, no mestre da sátira, em Swift. Mesmo no modo de falar "esse é efetivamente o mundo às avessas" – por exemplo, quando os servos desempenham o papel de senhores e os senhores de servos – reside um aceno para o fato de tal inversão possuir algo descobridor. O que se acha presente no mundo às avessas não é simplesmente o contrário, o mero oposto abstrato do mundo que subsiste. Ao contrário, essa inversão na qual tudo é diverso faz com que justamente o às avessas secrete daquilo que se acha junto a nós se torne visível em uma espécie de espelho de distorção. O mundo às avessas seria, de acordo com isso, a inversão do às avessas. Ser "o mundo às avessas" em relação à inversão significaria apresentar a inversão

11. *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Parte 2, p. 131s.

12. *Fenomenologia do espírito*, p. 122. • *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Parte 2, p. 134.

desse mundo às avessas e contrario, e esse é certamente o sentido de toda sátira.

Uma tal apresentação, contudo, faz com que reluz por meio da contrapossibilidade uma possibilidade verdadeira, ainda que irreal, do mundo subsistente. Sim, o sentido da apresentação satírica inclui precisamente isso. Como enunciado, a inversão satírica atribui ao mundo a capacidade de se reconhecer nela como mundo às avessas e, com isso, também em suas possibilidades verdadeiras. Portanto, é o mundo efetivamente real mesmo que projeta e se divide nessa possibilidade e contrapossibilidade. Na medida em que o mundo às avessas se apresenta como o mundo às avessas, ele exprime o caráter às avessas do mundo subsistente. Por isso, Hegel pode falar com razão desse mundo, que ele seria "por si o mundo às avessas, isto é, o mundo às avessas em relação a si mesmo", pois ele não é o mero oposto. O mundo verdadeiro é muito mais as duas coisas, a verdade projetada como ideal e a própria inversão. Levemos em consideração, então, além disso, o fato de uma das tarefas fundamentais da sátira ser revelar a hipocrisia moral, isto é, a não verdade do mundo que deveria ser. Isso entrega ao sentido do mundo às avessas pela primeira vez uma verdadeira agudeza. A verdadeira realidade efetiva torna-se visível por trás da falsa aparência em sua inversão, na medida em que a apresentação satírica é em todo caso o "contrário em si", seja como exagero, seja como o contrário da inocência ou seja de um outro modo qualquer<sup>13</sup>.

13. O emprego literário do conceito do "mundo às avessas" à sátira da Alta Idade Média encontra-se em extenso em ROSENKRANZ, K. *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter* (História da poesia alemã na Idade Média). Halle, 1830, p. 586-594. Cf. tb. LAZAROWICZ, K. *Verkehrte Welt – Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire* (Mundo às avessas – Estudos prévios a uma história da sátira alemã). Tübingen, 1963, que não acompanha, contudo, a história de formação da palavra. Encontra-se algo mais em LIEDE, A. *Dichtung als Spiel – Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache* (Poesia como jogo – Poesia absurda nos limites da linguagem). Berlim, 1963, II, p. 40ss. • Documentos oriundos do século XVII em ROUSSET, J. *La littérature de l'âge baroque*. Paris, 1963, p. 26-28, em particular p. 27. De acordo com esse material, as coisas se mostram de tal modo que o tema popular da inversão obtém pela primeira vez às raias do absurdo paulatinamente o caráter de um enunciado verdadeiro no sentido da sátira.

Nesse sentido, o mundo às avessas não é alguma oposição meramente imediata ao fenômeno. Hegel designa isso expressamente (p. 122) como uma consideração superficial, na qual “um mundo é o fenômeno, o outro, porém, o em si”. Essa é uma oposição extrínseca própria ao entendimento. Em verdade, não se trata da oposição entre dois mundos. Ao contrário, é o “mundo verdadeiro, suprassensível”, que possui os dois lados em si, que se divide no oposto e que, com isso, relaciona-se consigo.

Para tanto, há uma documentação insigne em meio a um tema dileto de Hegel, que o acompanha desde a juventude. Trata-se do problema da pena ou do perdão dos pecados, um problema que impeliu o jovem teólogo a ir além da visão de mundo moral da filosofia fichtiana-kantiana. De fato, na análise do problema da pena<sup>14</sup>, até onde consigo ver, surge pela primeira vez o conceito do às avessas. Seria uma compreensão superficial, tal como a *Fenomenologia* (p. 122) nos diz expressamente, se se pensasse a pena como sendo pena somente no fenômeno, mas uma boa ação para o criminoso em si ou em um outro mundo. Só se fala de tais dois mundos em um pensamento abstrato próprio ao entendimento. Não se trata aí de alguma inversão especulativa. A inversão, que a pena significa ante o ato, também não é a inversão de uma reação real, contra a qual o agente busca se proteger. Esse ainda não seria de modo algum o ponto de vista do direito e, com isso, da pena, mas o ponto de vista da vingança. Com certeza, há uma tal lei imediata da retribuição. Mas a pena tem um sentido totalmente inverso, e, nessa medida, ela pode se chamar em Hegel o “às avessas” da vingança. Enquanto aquele que se vinga revela a si mesmo como um ser contra aqueles que ferem e busca restabelecer uma vez mais sua *existência* ferida por meio da destruição do criminoso, trata-se na pena de algo completamente diferente, a saber, do *direito* ferido. A reação da pena não é a mera consequência da violação, mas pertence à essência do próprio ato. O ato como o cometimento de um crime atrai a punição, isto é, ele não possui a imediatidade de um mero agir, mas se acha presente como o próprio agir criminoso

14. HEGEL. *Theologische Jugendschriften* (Escritos teológicos de juventude). Org. por H. Nohl. Tübingen, 1907, p. 280.

sob a forma da universalidade. Assim, Hegel pode dizer: “Esse seu caráter de às avessas, o fato de ele ser o contrário daquilo que ele anteriormente era, é a pena”. A pena como o às avessas quer dizer evidentemente: a pena tem uma relação essencial interna com o ato. A pena é racional. O criminoso, como o racional que ele quer ser, precisa se voltar contra si mesmo. No “sistema da eticidade”<sup>15</sup>, Hegel descreve de maneira extremamente impressionante o modo como essa inversão se realiza como uma inversão abstrata, ideal, no fenômeno da má consciência. A auto-divisão do criminoso sempre pode ser atenuada pelo medo da punição, ou seja, por meio da defesa em relação à sua realidade – ela sempre se produz uma vez mais na idealidade da consciência, e isso significa: o às avessas sempre se produz uma vez mais, na medida em que a pena é “exigida”.

Ora, mas não é necessário compreender essa transformação do sentido da pena no duplo sentido pleno do “às avessas”? O fato de a pena como a pena exigida e necessária se mostrar como o às avessas do ato significa efetivamente que ela é reconhecida enquanto tal. Nela, por isso, acontece a reconciliação da lei com a realidade efetiva contraposta a ela no delito. No entanto, se ela é assumida e realizada, e, com isso, se ela é a pena real e efetiva, ela suspende a si mesma – do mesmo modo, a autodestruição do criminoso é suspensa e ele se encontra uma vez mais em unidade consigo mesmo. A divisão da vida, que o domina no medo da punição e na tormenta da consciência, é suspensa na reconciliação com o destino. Também se pode dizer aqui que o mundo às avessas, que consiste no fato de que a pena não “é algo que desonra e consome o homem, mas um perdão que preserva sua essência”, não é apenas uma inversão do mundo abstrato da oposição entre ato e punição, mas que ela descobre ao mesmo tempo o caráter de às avessas desse mundo abstrato, elevando-o à “esfera mais elevada”<sup>16</sup> do destino e da reconciliação com o destino.

15. HEGEL. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Escritos sobre política e filosofia do direito). Org. por G. Lasson. Leipzig, 1913, p. 453.

16. *Theologische Jugendschriften* (Escritos teológicos de juventude), p. 279.

O progresso da série de figuras do saber na *Fenomenologia* mostra com plena clareza que a inversão e o caráter invertido apreendem precisamente e sobretudo o bom e o ruim, de tal modo que a significação de às avessas é uma significação relativa tanto à forma quanto ao conteúdo. No capítulo “A formação e seu reino da realidade efetiva”, o exemplo concomitantemente citado na *Lógica* para o mundo às avessas, “aquilo que na existência fenomenal é mau é uma infelicidade etc. é *em si e por si* bom e uma felicidade”<sup>17</sup>, transforma-se em um tema expresso. Lá, encontra-se formulado: “Se [...] a consciência direta toma sob sua proteção o bom e nobre, isto é, aquilo que se mantém igual em sua manifestação, da única maneira que é possível aqui – a saber, de tal modo que ela não perde seu valor por estar *vinculada* ao que é ruim ou *misturada* com ele [...] – então essa consciência sintetiza com isso de uma maneira trivial, na medida em que achava contradizer [...] o fato de que o que é denominado nobre e bom é em sua essência o inverso de si mesmo, assim como o ruim é inversamente o primoroso”.

O bom é o ruim. Não há como entender Hegel de maneira suficientemente literal: “*Summum ius – summa iniuria*” significa: a legalidade abstrata é às avessas, ou seja, ela não leva à injustiça, mas ela é ela mesma a mais extrema injustiça. Nós estamos habituados demais a ler proposições especulativas como se residisse aí à sua base um sujeito, ao qual só é atribuída uma outra propriedade<sup>18</sup>.

17. *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica). Parte 2, p. 134.

18. Cf. minha contribuição “Hegel e a dialética antiga”, acima, p. 13ss. Aliás, nossa terminologia também diferencia de maneira bem segura entre “falso” e “às avessas”. Uma resposta inversa não é, em verdade, correta, mas os elementos do verdadeiro são aí reconhecíveis e só carecem da “retificação”, enquanto uma resposta falsa não contém enquanto tal nenhum caminho para a sua correção. Assim, uma informação, por exemplo, pode ser chamada falsa, mesmo quando ela é dada com um intuito consciente de engano – em tais casos, contudo, ela não pode ser designada como invertida. Pois uma resposta ou uma informação invertidas são sempre uma resposta e uma informação que procura ser correta e com a qual ocorreu ser falsa. Desse modo, o *malum* também é a *conversio boni*.

Com isso, retornemos de nossa investigação do sentido dialético do mundo às avessas para a função desse mundo no curso de pensamento da *Fenomenologia*. O que mostrei a partir do exemplo da pena e da reconciliação do destino proveio, em verdade, de uma “outra esfera”, da qual o próprio Hegel se vale para a ilustração<sup>19</sup>, mas a estrutura universal e a necessidade interna do progresso dialético são ratificados por meio daí. Não podemos senão admitir: o mundo não sensível, suprassensível do universal não representa senão um momento naquilo que é efetivamente real: a verdadeira realidade efetiva é a realidade efetiva da “vida”, que se movimenta em si mesma. Platão pensou isso no *ἀυτοκινούυν*, Aristóteles como a essência da *physis* em geral. No curso das figuras do saber que a *Fenomenologia* atravessa, significa um avanço descomunal o fato de ser pensado agora o ser do vivente. O vivente não é mais mero caso da lei ou o resultado de leis que atuam umas sobre as outras. Ao contrário, ele é voltado contra si mesmo ou, como dizemos: “ele se comporta”. Ele é um si mesmo. Trata-se de uma verdade duradoura. Por mais que a fisiologia moderna possa desvendar o enigma da vida orgânica, nunca cessaremos no saber sobre o vivente de realizar uma inversão e de pensar inversamente aquilo que regula em termos legais como jogo das forças os processos do ser orgânico como um comportamento do organismo, “compreendendo-o” como vivente. Por mais que o Newton de Grashalm sempre possa surgir um dia – em um sentido mais profundo, Kant sempre continuará com razão. Nossa compreensão do mundo nunca cessará de julgar “teleologicamente”. Para nós também e não apenas para Hegel, essa também é uma transição necessária, um progresso para um outro modo, para um modo mais elevado do saber tanto quanto do sabido. Aquilo que consideramos como vivente precisamos ver de fato em um sentido decidido com um si mesmo. “Si mesmo”, contudo, significa: em toda indistinção identidade consigo, um diferenciar-se de si. O modo de ser do vivente corresponde aí ao modo de ser do próprio saber, que compreende o vivente. Pois a consciência do ser-si-mesmo também possui a mesma estrutura de um diferenciar que não é diferenciar algum. Com

19. *Fenomenologia do espírito*, p. 122.

isso, realiza-se fundamentalmente a passagem para a autoconsciência. Quando percebemos que o mundo impuro aos olhos do idealista e do físico matemático, isto é, o mundo às avessas (porque não há nele meramente a universalidade abstrata da lei e os casos puros), é o mundo correto e que isso significa que nele há vida e se mantém na mudança infinita, na diferenciação constante de si em relação a si mesmo, a unidade do ser-si-mesmo, então a mediação que Hegel estabeleceu para si na dialética da consciência como tarefa foi resolvida no essencial. Nesse caso, queda demonstrado o fato de que a consciência é autoconsciência. Ela chega propriamente a uma certeza disso em seu saber como uma certeza de todas as concepções do ente, que lhe comunicaram sentido e entendimento. Essa certeza excede a todas elas. Quando ela pensa um ente como um si mesmo, isto é, como aquilo que se relaciona consigo mesmo, aquilo que é pensado assim como sendo é visado como algo que possui a mesma certeza de si mesmo, uma certeza que possui a própria autoconsciência. Essa é a penetração verdadeira no interior da natureza, um interior que apreende por si só a naturalidade da natureza, sua vida: o vivente sente o vivente, isto é, ele o compreende de dentro tanto quanto a si mesmo, como a si mesmo. Ο αὐτοκινοῦν é em sua essência abstrata o relacionar-se-consigo-mesmo do vivente, como saber ele é a fórmula do idealismo, eu igual ao eu, ou seja, autoconsciência.

Assim, essa primeira parte da *Fenomenologia* resolveu a tarefa de apresentar à autoconsciência o ponto de vista do idealismo nele mesmo. O que Hegel conduz para além desse ponto de vista do idealismo, o conceito da razão, um conceito que ultrapassa a subjetividade do si mesmo e que encontra sua realização como espírito, encontrou nessa primeira parte a sua fundamentação. Sua execução também alcança um ponto para além de nós mesmos.

# CATEGORIAS

ARISTÓTELES

Introdução, tradução, notas e apêndices de  
MARIA JOSÉ FIGUEIREDO

SBD-FFLCH-USP



241575



Título original:  
*Katégoriai*

Autor:  
*Aristóteles*

Colecção:  
*Pensamento e Filosofia*

Direcção de António Oliveira Cruz

Tradução:  
*Maria José Figueiredo*

Capa:  
*Dorindo Carvalho*

© Instituto Piaget, 2000

Direitos reservados para a língua portuguesa:  
INSTITUTO PIAGET  
Av. João Paulo II, lote 544, 2.º – 1900-726 Lisboa  
Telef. 21 831 65 00

E-mail:  
piaget.editora@mail.telepac.pt

Paginação:  
*Jacinto Macau*

Montagem, impressão e acabamento:  
*Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.*

Depósito legal n.º 157 770/2000  
ISBN – 972-771-326-2

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

1. INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DO ESPÍRITO  
*Pascal Engel*
2. RELEER DESCARTES  
*Alexis Philonenko*
3. A FILOSOFIA NATURAL DE DESCARTES  
*Michio Kobayashi*
4. DESCARTES – A FÁBULA DO MUNDO  
*Jean-Pierre Cavaillé*
5. FUNDAMENTOS NATURAIS DA ÉTICA  
*Direcção de Jean-Pierre Changeux*
6. A TEORIA DO SISTEMA GERAL  
*Jean-Louis Le Moigne*
7. OS SISTEMAS AUTÓNOMOS  
*Jacques Lorigny*
8. SOBRE A ONTOLOGIA CINZENTA DE DESCARTES  
*Jean-Luc Marion*
9. O LUGAR DO HOMEM NA NATUREZA  
*P. Teilhard de Chardin*
10. O JUSTO OU A ESSÊNCIA DA JUSTIÇA  
*Paul Ricoeur*
11. PAUL RICOEUR – A PROMESSA E A REGRA  
*Olivier Abel*
12. HEIDEGGER E A ESSÊNCIA DO HOMEM  
*Michel Haar*
13. O CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO  
*Hannah Arendt*
14. A FILOSOFIA DA CIÊNCIA EM PAUL FEYERABEND  
*Porfirio Silva*
15. HEIDEGGER E A QUESTÃO DO TEMPO  
*Françoise Dastur*
16. INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA  
*Mafalda de Faria Blanc*
17. INTRODUÇÃO À METAFÍSICA  
*Martin Heidegger*
18. HEIDEGGER E O SEU SÉCULO  
*Jeffrey Andrew Barash*
19. HEIDEGGER E AS PALAVRAS DA ORIGEM  
*Marlene Zarader*
20. HANNAH ARENDT, POLÍTICA E ACONTECIMENTO  
*Anne Amiel*
21. INTRODUÇÃO À LEITURA DO SER E TEMPO DE MARTIN HEIDEGGER  
*Hervé Pasqua*
22. SENSO COMUM E MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT  
*Anne-Marie Roviello*
23. DESCOBRINDO A EXISTÊNCIA COM HUSSERL E HEIDEGGER  
*Emmanuel Levinas*
24. A VOCAÇÃO MODERNA  
*Judith Schlangier*
25. A POÉTICA DO POSSÍVEL  
*Richard Kearney*
26. O FUNDAMENTO EM HEIDEGGER  
*Mafalda Faria Blanc*
27. HEIDEGGER E O PROBLEMA DO ESPAÇO  
*Didier Franck*
28. DA METAFÍSICA À MORAL  
*Paul Ricoeur*
29. A SOMBRA DESTE PENSAMENTO  
*Dominique Janicaud*
30. O REALISMO DE ROSTO HUMANO  
*Hilary Putnam*
31. A DÍVIDA IMPENSADA  
*Marlene Zarader*
32. LABIRINTOS  
*Richard Wolin*
33. MARTIN HEIDEGGER E A POLÍTICA PÓS-MODERNA  
*Leslie Paul Thiele*
34. HEIDEGGER E A ÉTICA  
*Joanna Hodge*
35. INTRODUÇÃO A HEIDEGGER  
*Gianni Vattimo*
36. DESMITIFICANDO HEIDEGGER  
*John D. Caputo*
37. PAUL RICOEUR – AS FRONTEIRAS DA FILOSOFIA  
*Olivier Mongin*
38. POLÍTICA DO SER – O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARTIN HEIDEGGER  
*Richard Wolin*