

# A contradição na Ciência da Lógica e na Filosofia da História

*João Alberto Wohlfart<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo procura reconstruir a noção hegeliana de contradição e o seu papel no desenvolvimento da História universal. O conceito perpassa o coração da *Ciência da Lógica* hegelina, especialmente na passagem da Lógica da essência na Lógica do conceito. A contradição não caracteriza uma categoria ao lado de outras categorias e não é integrante de uma estrutura categorial, mas aparece como um movimento transversal que atravessa a *Ciência da Lógica* e articula o movimento de autoconstrução do próprio sistema filosófico. Num primeiro momento, o artigo está centralizado no conceito de contradição na *Ciência da Lógica*, precisamente na passagem da Lógica da essência na Lógica do conceito, a partir de contraditórios categoriais como substancialidade e acidentalidade, absoluto e relativo e universalidade e particularidade que se integram dialeticamente. Num segundo momento, esta exposição se desdobra na noção de contradição na Filosofia da História universal enquanto móvel da realidade. Neste campo da Filosofia do real, o Espírito universal se exterioriza em múltiplas manifestações culturais, políticas, civilizacionais e sociais. O método consiste no trabalho de leitura e interpretação de textos hegelianos extraídos das obras em questão, auxiliado com textos de comentadores da obra hegeliana. Em razão de questões argumentativas, não seguiremos a tríade hegeliana de Lógica, Natureza e Espírito, mas da Ideia universal como intrínseca à História, articulados no movimento da racionalidade da História.

**Palavras chave:** Contradição. Espírito universal. História. Necessidade. Liberdade.

## THE CONTRADICTION IN THE SCIENCE OF LOGIC AND THE PHILOSOPHY OF HISTORY

**Abstract:** The article seeks to reconstruct the Hegelian notion of contradiction and its role in the development of universal history. The concept runs through the heart of the Hegelian Logic Science, especially in the passage from the Logic of Essence to the Logic of the concept. Contradiction does not characterize a category alongside other categories and is not part of a categorial structure, but appears as a transversal movement that crosses the Science of Logic and articulates the movement of self-construction of the own philosophical system. At first, the article is centered on the concept of contradiction in the Science of Logic, precisely in the passage from the Logic of the essence in the Logic of the concept, from categorial contradictions such as substantiality and accidentality, absolute and relative, and universality and particularity that integrate dialectically. In a second moment, this exposition unfolds in the notion of contradiction in the Philosophy of the universal history while mobile of the reality. In this field of the Philosophy of the real, the universal Spirit is expressed in multiple cultural, political, civilizational and social manifestations. The method consists in the work of reading and interpreting Hegelian texts extracted from the works in question, aided by texts of commentators of the Hegelian work. Because of argumentative questions, we will not follow the Hegelian triad of Logic, Nature and Spirit, but of the Universal Idea as intrinsic to History, articulated in the movement of the rationality of History.

**Keywords:** Contradiction. Universal spirit. History. Need. Freedom.

---

<sup>1</sup>Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE); Faculdade de Administração da Associação Brasileira de Educação (FABE). E-mail: joao@ifibe.edu.br

## 1 Introdução

O objeto do presente artigo é uma consideração acerca da noção de contradição em Hegel, na *Ciência da Lógica* e na Filosofia da História. Para o filósofo, o desenvolvimento e a progressão histórica se dão através do movimento da contradição. Ela não caracteriza uma categoria entre outras, não está incluída num conjunto categorial específico, mas reflete um movimento global na condição de motor do sistema.

A noção básica de contradição a partir da dialética hegeliana é a integração de contraditórios opostos, tais como absoluto e relativo, necessidade e contingência, universal e particular, Deus e homem, autoconhecimento de Deus e conhecimento humano de Deus, Filosofia e filosofias particulares etc. A noção filosófica de contradição será escavada a partir da profundidade racional da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com vistas à formulação do conceito de Filosofia da história em Hegel.

O artigo que segue procura explicitar a noção dialética de contradição como motor da história em Hegel. Para a viabilização deste propósito, vamos buscar alguns elementos na *Ciência da Lógica* hegeliana, especialmente na Lógica da essência e na Lógica do conceito, com o propósito de dar ao conceito de contradição uma fundamentação lógica e conceitual adequada. Uma vez explicitados estes elementos, a exposição da contradição na História fica mais fácil de ser empreendida.

Para fins de explicitação da noção hegeliana de contradição, começaremos pela Lógica da essência na noção dialética do círculo integrador de absoluto e relativo e de substancialidade e acidentalidade, conceitos estruturantes da Lógica da essência. Em relação à Lógica do conceito, vamos expor a contradição pelo viés da dialética da universalidade e da particularidade, da unidade e da multiplicidade. Na passagem da *Ciência da Lógica* para a Filosofia da História acontece especialmente na formação da polaridade dialética

entre a universalidade e absolutividade da razão e a empiricidade e contingencialidade da história propriamente dita.

O artigo que segue é estruturado em duas partes. Num primeiro momento, procura explicitar o conceito de contradição a partir do coração da *Ciência da Lógica* hegeliana, especialmente no final da *Lógica da essência* e no começo da *Lógica do conceito*. O conceito de contradição pode ser esboçado a partir do círculo dialético do Absoluto e da Relação absoluta. No universo da *Lógica do conceito*, a contradição é radicalizada no movimento de passagem da universalidade na particularidade e suprassumida na negação da negação enquanto conceito positivo. A segunda parte do artigo tem como objeto a formulação do conceito e do papel da contradição na Filosofia da História, com destaque especial no problema da razão na História e na dialética do Espírito do tempo e do espírito dos povos.

## **2 A contradição na *Ciência da Lógica***

Começamos a exposição a partir de alguns pontos estruturantes da *Ciência da Lógica*, inspirados na radical crítica de Hegel à tradição filosófica, especialmente no procedimento metodológico de síntese de antinomias irreconciliáveis expostas pela tradição metafísica e pela filosofia transcendental kantiana. A integração sintética dos contraditórios transforma a contradição no motor do sistema filosófico encontrável em vários níveis de fundamentação racional da *Ciência da Lógica* e do sistema filosófico. Na nossa rápida incursão pela *Lógica* e pela *Enciclopédia* hegelianas tentamos conciliar conceitos contraditórios como substancialidade e acidentalidade, absolutividade e relatividade, universalidade e particularidade, Deus e homem.

A parte final da *Lógica da essência* pode ser interpretada como uma das importantes construções positivas de Hegel em sua *Ciência da Lógica*. O livro inteiro, estruturado nas unidades das determinações da reflexão, do aparecer e da efetividade, destaca

como elementos críticos em relação à metafísica tradicional a dissolução da coisa, a afirmação das relações de Todo e de Parte, de Força e Exteriorização e de Interior e Exterior. Em termos gerais, uma das significativas constatações é a inclusão por parte de Hegel de elementos considerados pela metafísica tradicional como negação da razão na condição de componentes fundamentais e constitutivos da razão. É o exemplo da afirmação da aparência e do fenômeno como um dos grandes capítulos do livro, a afirmação da contingência no livro sobre a efetividade e a dialética da substancialidade e da accidentalidade como dimensões que desenvolvem uma força equilibrada na estrutura do próprio Absoluto. Como é sabido, a última parte da Lógica da essência é estruturada em Absoluto (*Das Absolute*), em Efetividade (*Die Wirklichkeit*) e em Relação absoluta (*Das absolute Verhältnis*). Sem a pretensão de adentrar nos detalhes desta exposição complexa, merece destaque que o conceito de efetividade é a própria automanifestação do Absoluto, como um processo de manifestação de si mesmo. Nesta unidade, Hegel também formula o conceito de Necessidade absoluta (*absolute Notwendigkeit*), não como uma substancialidade absoluta fechada nela mesma e neutralizadora da contingência, mas como uma estrutura que inclui a possibilidade e a contingência como elementos racionais. Para Hegel, “a determinidade da necessidade se sustenta por incluir em si mesma a sua negação, a contingência. Assim ela se deu” (HEGEL, 1993, p. 213).

No final da Lógica da essência e no caminho de passagem da necessidade para a liberdade, o alvo da crítica hegeliana é a dura necessidade de Espinosa e a conseqüente necessidade de superá-la para dar lugar à liberdade, sistematicamente articulada na Lógica do conceito. Hegel valoriza muito a filosofia de Espinosa, especialmente no seu caráter sistemático e universal, mas ela precisa ser superada para assegurar a construção de um sistema filosófico articulado pelo movimento e pela liberdade. Por um lado, há uma continuidade básica entre Espinosa e Hegel, pois aquele é um componente

sistemático básico deste, por outro, precisa ser ultrapassado para dar outras configurações ao pensamento filosófico. Para Hegel, “a substância tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado [...]” (HEGEL, 1995, § 151, *Zusatz*). A noção spinozista de substancialidade caracteriza uma estrutura universal absoluta e imóvel onde não há possibilidade de movimento, de diferenciação e de liberdade. Enquanto estrutura absolutamente determinada, subsume em si mesma os atributos e os modos incondicionalmente estabelecidos segundo a rigidez da substancialidade. Na crítica de Hegel, a trilogia spinozista caracteriza um decréscimo vertical segundo a qual a substancialidade absoluta determina os atributos e esta determina os modos. Isto quer dizer que a substância subsiste em si mesma sem os atributos e os modos, enquanto estes somente podem ser explicados pela primazia da causalidade substancial. A crítica hegeliana a Espinosa consiste em apontar a absoluta substancialidade eternamente determinada como tal, sem possibilidade de ulteriores determinações e de um efetivo movimento de autodiferenciação. Esta é a razão pela qual Hegel, nesta parte da *Ciência da Lógica*, equilibra num único círculo relacional binômios como necessidade e contingência, substancialidade e accidentalidade, absolutividade e relacionalidade.

Das múltiplas críticas destrutivas formuladas por Hegel ao longo da *Lógica da essência*, tais como a ideia de um Deus incondicional e absoluto imovelmente pressuposto ao movimento, a ideia de uma substância anterior aos acidentes, do transcendental kantiano contraposto aos fenômenos e da dura substância spinozista sem liberdade, resulta a construção positiva do capítulo final intitulado *Relação absoluta*. Não se trata mais de um princípio universal e absoluto que determina elementos condicionados e contingentes, não se trata mais da verdade da substância imóvel, mas o Deus transcendente e a noção de um começo absoluto serão

suprassumidos pela dinâmica de um sistema de relações. Para integrar dialeticamente a necessidade e a contingência, a substancialidade e a contingencialidade, abre-se o caminho para pensar o mundo pelo viés de um sistema relacional. No lugar de uma razão verticalmente estruturada no modelo clássico de causalidade primeira e causalidade segunda, abre-se a perspectiva da circularidade de um complexo círculo relacional universal, que conjuga a unidade do Absoluto e a complexidade sistemática das relações. Para Hegel, “a exposição do Absoluto é a necessidade absoluta, que é idêntica consigo, que a si mesma se determina. Como ela é o aparecer, que é posta como aparência, assim são os lados dessa relação totalidades, porque elas são como aparência” (HEGEL, 1993, p. 218). O Absoluto como necessidade absoluta não caracteriza uma causalidade primeira que superficialmente se determina no aparecer, mas o movimento do aparecer é a força da necessidade absoluta. Isto quer dizer que as totalidades relacionais resultantes do movimento do aparecer são dialeticamente contrapostas à substancialidade e constitutivas ao movimento de autofundamentação. Para Hegel, “como aparência são as diferenças elas mesmas e a ela contrapostas, ou elas são o todo; pelo reverso elas são aparência, porque elas são totalidade. Esta diferenciação ou aparecer do absoluto é apenas a posição de sua identidade” (HEGEL, 1993, p. 218). O resultado do movimento de exteriorização da substância é o seu próprio aparecer fundante, esboçado num círculo de autofundamentação racional em totalidades substanciais ontologicamente qualificadas no movimento universal absoluto. Em outras palavras, a totalidade da substancialidade e o sistema de totalidades do aparecer constituem uma única totalidade constituída no movimento de autodeterminação do Absoluto, pois o movimento de exposição da substancialidade é idêntico ao Absoluto porque representa a sua autoconstituição.

Hegel estrutura o capítulo da Relação absoluta em relação de substancialidade (*Substantialitätsverhältnis*), relação de causalidade (*Kausalitätsverhältnis*) e ação recíproca

(*Wechselwirkung*). Percebe-se, para além da denominação desta estruturação, que Hegel dinamiza toda a razão rígida e dura com a finalidade de construir um sistema racional aberto. Como o filósofo é um interlocutor crítico de Espinosa, a substância não é jogada simplesmente fora para dar lugar a outra racionalidade, mas parte do interior da substancialidade rigorosa de Espinosa e a suprassume como componente estruturante da dialética hegeliana exposta na perspectiva do conceito de liberdade. Procedimento semelhante pode ser destacado quando Platão parte do interior do ser uno de Parmênides e constrói uma dialética do ser num sistema dialético que integra o movimento e o repouso, o mesmo e o outro. Hegel parte do interior da estrutura enrijecida de Espinosa e a transforma no sistema relacional da rede categorial e no sistema da subjetividade livre que é o universo do conceito. Hegel caracteriza assim a relação de substancialidade: “a absoluta necessidade é relação absoluta, porque ela não é o ser como tal, porque o ser, que é, porque é, o ser como absoluta mediação consigo mesmo” (HEGEL, 1993, p. 219). Aqui, a revolução filosófica operada por Hegel concilia a indiferença da absoluta necessidade atribuível à substância aristotélica, ao Deus cristão, ao transcendental kantiano e à substância spinozista, no seu caráter de unidade e indiferença, contrapostas ao múltiplo atribuído ao universo das relações. Para Hegel, numa direção oposta a estas denominações anteriores, a necessidade absoluta da substancialidade é idêntica à relação absoluta, integradas pela mediação universal. Na relação de substancialidade conjugam-se a necessidade absoluta e a relação absoluta porque o Absoluto é relacionado consigo mesmo, pois, segundo Hegel, o ser da substância não é em função da imobilidade, mas o ser é porque mediatizado consigo mesmo na relação absoluta. Daqui advém um novo conceito de Absoluto, não pensado como exterior à contingência e antitético ao movimento, mas um Absoluto que tudo abrange e se justifica no processo de diferenciação. Para Hegel:

A outra determinação, a reciprocidade dos acidentes, é a absoluta formalidade da accidentalidade, a substância como o absoluto poder. O desaparecimento do acidente é uma recondução à sua efetividade como no seu ser para si ou na sua possibilidade; mas o seu ser para si é apenas um ser posto, nisto também é efetividade, e porque essas determinações formais também são determinações de conteúdo, é essa possibilidade também o conteúdo diante de outra efetividade determinada. A substância se manifesta por meio da efetividade de seu conteúdo, na qual a possibilidade se sobrepõe, na condição criativa, por meio da possibilidade, na qual o efetivo é reconduzido, como poder destruidor. Mas as duas coisas são idênticas, o criar destrói, e a destruição cria; pois o negativo e o positivo, a possibilidade e a efetividade são na necessidade substancial absolutamente unificadas (HEGEL, 1993, p. 220-221).

Um dos componentes fundamentais da relação de substancialidade é a unificação entre a identidade absoluta da substância e a multiplicidade caótica dos acidentes. O texto esclarece a consubstancialidade hegeliana de dois componentes metodicamente separados pela metafísica clássica e aqui determinados em unidade recíproca. Para Hegel, não há substancialidade sem acidentes e não há acidentes sem substancialidade. Neste movimento dialético, a substancialidade caracteriza uma força intrínseca de organização, de unificação e de sistematização da multiplicidade de acidentes, e a multiplicidade destes constitui a autodeterminação universal da substância. Desta forma, o movimento que conduz da “incondicionalidade” e absolutividade da substância para a multiformidade dos acidentes é o processo de estruturação da substância, enquanto o movimento que vai da dispersão caótica dos acidentes para a unidade da substância caracteriza a força de auto-organização dos acidentes. Isto significa dizer que a incondicionalidade e totalidade absolutas da substância são inseparáveis da conjugação de forças a partir dos acidentes e entre eles, de forma que a circularidade constitui um mesmo estado de coisas o movimento de totalização a partir de uma multiplicidade de acidentes, que determinam o Absoluto e a

especificação da substancialidade que unifica num sistema de relações os acidentes. Nesta lógica, a absoluta formalidade dos acidentes e o poder absoluto da substância ficam unificados. Neste sentido, a unificação entre substancialidade e accidentalidade caracteriza um movimento de criação e de destruição, comparável ao fogo de Heráclito que tudo destrói, tudo cria e recria num movimento universal e permanente. Na medida em que a substancialidade dinâmica destrói ela cria, e na medida em que cria ela destrói. De imediato, o movimento lógico e metafísico que emerge desta parte da *Ciência da Lógica* destrói a antiga noção de substancialidade estática e indestrutível por uma substancialidade dinâmica e criadora, destrói a irracionalidade dos acidentes e cria a partir deles um sistema de relações. Neste movimento, a substância de Espinosa é destruída e constituído um sistema de razão qualitativamente novo e diferenciado. Para Hegel:

Se a substância como identidade em si e para si em si mesma é diferenciada como a totalidade dos acidentes, assim ela é o poder da mediação. Esta é a necessidade, que na negatividade dos acidentes persiste positivamente e a sua posição no seu subsistir; este meio é assim a unidade da substancialidade e da accidentalidade mesma, e os seus extremos não tem subsistência autônoma (HEGEL, 1993 p. 221).

A significativa novidade é que a substância e os acidentes não têm subsistência autônoma. Nesta formulação hegeliana, desaparecem as figurações da substância aristotélica, o Deus absoluto cristão, o transcendental kantiano e a dura substância spinozista enquanto princípios originários e estruturas imóveis anteriores ao movimento. Por outro lado, desaparece também a clássica noção de acidente e de aparência como um mundo destituído de racionalidade agora integradas como componentes fundantes da racionalidade. A unidade das duas dimensões resulta na substancialidade como a unidade dos acidentes, como uma força universal e absoluta que brota da interrelacionalidade totalizadora

dos acidentes, e os acidentes como a estrutura de autodeterminação da substancialidade. É exatamente aqui que brota o conceito hegeliano de relação absoluta, unificando sistematicamente o que a tradição metafísica separou metodicamente. O começo pela substancialidade representa a universalidade máxima, a unidade absoluta, a autodeterminação da racionalidade, a força universal de desenvolvimento e de ação criadora. A acidentalidade representa, por outro lado, o universo das diferenças, da multiplicidade de coisas e a base real que se encontra dentro da substancialidade. O resultado da consubstancialidade entre a necessidade absoluta da substância e da “dispersão” caótica da acidentalidade é a estruturação dos acidentes num sistema complexo de relações imanentes com a mesma abrangência e inteligibilidade do próprio Absoluto. Na relação de substancialidade, o Absoluto e a totalidade das Relações constituem a estrutura da Relação absoluta configurada na autor-relação do Absoluto e na interrelacionalidade dos acidentes. A mediação entre substancialidade e acidentalidade é o poder de unificação que traduz a absoluta inteligibilidade da substância no sistema articulado dos acidentes e a multiplicidade dos acidentes na unidade da substância. Percebe-se, claramente, que Hegel enfraquece a incondicionalidade absoluta da substância spinozista que é detonada em sua rigidez e se torna capaz de se unificar com os acidentes, e eleva a qualidade e a significação dos acidentes capazes de se determinar em substancialidade absoluta. Para Hegel:

A causalidade é a pressuposição do fazer. A coisa originária é causada; ela é a relação negativa em si como pressuposta, como outro exterior, que é em si, mas apenas é a causalidade em si. É assim como se deu, a identidade substancial, na qual a causalidade formal ultrapassa, que se determina como oposta àquela. Ou é a mesma coisa, o que é a substância da relação de causalidade, mas a qual é o poder da acidentalidade como atividade substancial em si mesma põe. É a substância passiva (HEGEL, 1993, p. 233).

A relação de substancialidade se transforma em relação de causalidade. Na combinação segundo a qual os acidentes são interiores à substancialidade, o seu desdobramento interno no estabelecimento de uma sistemática de combinações e relações, elas constituem a causalidade primeira da substancialidade. Nestas condições, a causalidade primeira se transformou em realidade causada e a consequência se transformou na causa da causa. Pela outra via, enquanto a substancialidade caracteriza a força primeira de organização dos acidentes, a substancialidade é interior aos acidentes e se transforma na estrutura de efetividade do círculo exterior do sistema. Nesta combinação, a substancialidade é a causa primeira somente possível de ser viabilizada no processo de substancialização dos acidentes. Mas, neste momento, não é mais possível falar da originalidade da substância ou do acidente, pois a sua mútua compenetração é apenas indicadora da causalidade. A consolidação da Relação absoluta é a constituição da ação recíproca que integra os dois momentos anteriores.

A ação recíproca caracteriza o desenvolvimento completo da Relação absoluta e leva a Lógica da essência à sua completude. Não se trata de duas substancialidades diferentes e mutuamente relacionadas entre si na duplicidade da passividade e da atividade. Cada uma delas contém em si mesma a atividade e a passividade, cada uma determina a outra na mesma medida em que é por ela determinada. A ação recíproca não se dá entre duas substancialidades diferentes e exteriores entre si, mas é a mesma realidade universal na dupla configuração de atividade e passividade, de causadora e causada. Como a substancialidade e a accidentalidade se unificaram na substancialização dos acidentes e na autodiferenciação da substancialidade, é a mesma realidade universal no duplo movimento de atividade e passividade, de autodeterminação e heterodeterminação. O sistema da ação recíproca caracteriza uma mesma substancialidade enquanto causa produtora desta estrutura, e a realidade causada é ela mesma causadora de todo o sistema. Nesta substancialidade universal

absoluta e relativa, coincidem a atividade do motor infinito, do móvel infinito e do espaço universal infinito, num único motor universal, um único móvel universal, um único movimento universal e um espaço universal infinito. Apesar da infinitude deste sistema, a ação recíproca desdobra sistematicamente o seu círculo de abrangência em outros graus de efetividade, resultantes do movimento de diferenciação e de reintegração da substância e dos acidentes. Neste caso, a mesma estrutura registra a circularidade da ação recíproca na qual os múltiplos acidentes se interligam estruturalmente e produzem a inteligibilidade da substancialidade, enquanto esta se diferencia na estrutura concreta do sistema de relações. Cada um destes polos da mesma realidade é ativo e passivo ao mesmo tempo, é ativo na medida em que se diferencia e passivo na medida em que recebe a ação de volta. Isto transforma a clássica polaridade irreduzível do motor imóvel e do mundo movido na circularidade da autodeterminação resultante da síntese entre a estrutura spinozista e schellinguiana e a liberdade da subjetividade moderna. Da conciliação na ação recíproca entre a absolutividade em suas várias denominações e a relatividade resulta um sistema complexo na condição de Relação absoluta. Nesta sistemática, a substancialidade e o sistema de relações se determinam em vários níveis, aparecem reciprocamente na condição de mediador e mediado. Mas continuamos com Hegel:

A ação-recíproca é a relação de causalidade posta em seu desenvolvimento completo, e é também a essa relação que a reflexão costuma recorrer quando não se mostra, como satisfatória, a consideração das coisas sob o ponto de vista da causalidade, por motivo da progressão infinita anteriormente mencionada. Assim, por exemplo, quando se trata de estudos históricos, discute-se primeiro de se o caráter e os costumes de um povo são a causa de sua constituição e de suas leis, ou se, ao contrário, são seus efeitos. Depois se avança até compreender a ambos – caráter e costumes de um lado, constituição e leis de outro – sob o ponto de vista da ação-recíproca, de sorte que a causa, na mesma relação em que é causa, é ao mesmo tempo efeito; e efeito,

na mesma relação em que é efeito, é ao mesmo tempo causa. O mesmo acontece também no estudo da natureza, e nomeadamente dos organismos vivos, cujos órgãos e funções singulares se mostram igualmente como estando em relação de ação-recíproca, uns para com os outros (HEGEL, 1995, § 156, *Zusatz*).

O resultado da Lógica da essência no sistema de ação recíproca é que todos os seres são mutuamente relacionados entre si. Cada ser, cada coisa e cada sujeito são atravessados por múltiplas relações e são constituídos no interior de um complexo sistema relacional. A relação universal absoluta é um sistema universal constituído por nós e por fios interligadores dos nós, que constituem círculos sistemáticos e a totalidade do sistema. Cada nó é atravessado por múltiplos fios que representam variadas combinações da multiplicidade; cada nó é resultado da condensação de múltiplos movimentos e cada nó se desdobra em múltiplos outros nós e estruturas. Não se trata mais de uma polarização horizontal entre a totalidade e a particularidade, mas o sistema infinito da ação recíproca é constituído por múltiplos movimentos que partem das estruturas mais complexas e dos círculos mais amplos e se dirigem para a singularidade das coisas particulares onde se condensam e de lá partem num novo movimento de totalização reflexiva, numa lógica que combina a macrossistematicidade da totalidade e a microssistematicidade dos elementos. Cada um dos nós do sistema é uma singularidade elementar porque representa a elementarização única do universo como um todo, e é ao mesmo tempo todo o universo porque constituído a partir dos movimentos, das estruturas e dos componentes de todo o sistema. A multidimensionalidade e interrelacionalidade globais do sistema da ação recíproca interligam todas as coisas com todas, todas as coisas com a totalidade, a totalidade com todas as coisas, estabelece o Absoluto em tudo, tudo no Absoluto, o Absoluto em tudo por meio de tudo, em movimentos de totalização da singularidade e de singularização do todo. Este movimento determina o desaparecimento da causalidade e da necessidade, e estas múltiplas

relações resultam na autor-relação global do sistema na forma da relação absoluta.

A passagem da Lógica da essência para a Lógica do conceito<sup>2</sup>, da necessidade para a liberdade é fundamental para a compreensão da *Ciência da Lógica* e do sistema filosófico como um todo. A Lógica do conceito é outro universo qualitativamente diferenciado em relação à essência, o que tem como consequência imediata a diferenciação de esferas e a sua integração numa lógica global. A compreensão desta passagem expressa claramente que a filosofia hegeliana não é uma filosofia da necessidade, mas deve ser pensada como sistema de liberdade. No final da Lógica da essência, Hegel chama várias vezes a atenção acerca da pura necessidade absoluta como cega e que os mecanismos de causalidade necessária desaparecem com a aurora filosófica da Lógica do conceito. Do ponto de vista sistemático, a diferenciação entre essência e conceito, entre necessidade e liberdade, corresponde à diferenciação entre Natureza e Espírito como duas determinações sistemáticas da Filosofia do real. A Lógica do conceito, terceiro livro da *Ciência da Lógica*, não é antinomicamente contraposta ao sistema da substancialidade da essência, mas resulta da sua supressão e radical transformação, de forma que a objetividade se transforma em subjetividade. De forma imediata, a relação de substancialidade se transforma na universalidade do conceito, a relação de causalidade se transforma na particularidade do conceito, e a ação recíproca se transforma na singularidade do conceito. Bernhard Lakebrink caracteriza assim o universo do conceito:

Neste resultado desenvolvido por nós, cada uma das três determinações do conceito, universalidade, particularidade e

---

<sup>2</sup> Sobre o problema da passagem da Lógica da essência para a Lógica do conceito, ver a monumental obra sistemática de ANGEHRN, 1977, p. 56-86; LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968. p. 364-381; DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976. p. 228- 251; WENDTE, 2007, p. 108-129; JARCZYK, 1980, p. 19-54.

singularidade, é o conceito inteiro. Aqui também é avaliado o princípio fundamental da metafísica dialética, no qual o ser em si e o ser para si como posto e só como posto (determinado na forma da universalidade, particularidade e singularidade) que é o ser em si e para si do conceito como um todo. Neste aspecto alcança o terceiro ou singularidade uma evidente significação. Mas deixamos para Hegel a palavra: cada momento do conceito é mesmo o conceito inteiro, mas a singularidade, o sujeito, é a totalidade como conceito posto (LAKEBRINK, 1968, p. 406).

O comentarista clássico de Hegel enfatiza algumas características fundamentais da Lógica do conceito. Não se trata da fragmentação do conceito em partes justapostas externamente relacionadas, mas cada uma das categorias do conceito é a totalidade do conceito. O pano de fundo do conceito é a lógica da contradição que unifica a radical identidade e a radical diferença, pois os opostos contraditórios mais radicais são integrados num mesmo círculo relacional. A Lógica do conceito ultrapassa a dialética da substancialidade e da acidentalidade, conforme exposto acima, mas o conceito caracteriza um sistema relacional entre círculos diferenciados que se transformam uns nos outros. Assim, a universalidade do conceito, em função de sua inteligibilidade, significatividade e transcendentalidade, caracteriza a totalidade do conceito no qual todas as suas determinações aparecem nesta reflexividade racional. A particularidade é a totalidade do conceito em função da diversidade de determinações resultantes da autodeterminação imanente do conceito, na totalidade posta como particularidade que possibilita a concretização do conceito. A singularidade é a totalidade do conceito na condição de universalidade concreta enquanto conceito efetivamente realizado na síntese entre universalidade abstrata e a multidiversidade das determinações da particularidade. Para Wendte, “a contradição efetiva a estrutura do movimento categorial e com a subjetivação da substância e a estrutura do sistema como sistema” (WENDTE, 2007, p. 100). Neste movimento de desenvolvimento categorial, a universalidade é a autocontradição de si mesma porque se diferencia

na particularidade, e quando restrita à pura universalidade conceitual, ela é uma particularidade porque a ela contraposta. A particularidade é universalidade porque não se restringe à diversidade empírica, mas é a expressão da própria autodiferenciação do conceito que se determina como tal no autodesenvolvimento imanente. A singularidade é universalidade em função da totalidade posta do conceito, a universalidade efetivamente realizada na esfera da subjetividade e intersubjetividade concreta; mas é também particularidade porque a universalidade do conceito se determina em ulteriores sistemas de totalidade. Desta forma, o movimento contraditório<sup>3</sup> que caracteriza o conceito se dá na diferenciação de uma categoria em outra, na síntese em cada uma nas outras e no movimento de mediação circular a partir da condição de que cada uma delas é a universalidade, a particularidade e a singularidade em posições diferentes e em momentos diferenciados. Passamos a caracterizar brevemente cada uma das determinações do conceito. Para Hegel:

O universal, ao contrário, mesmo quando também se põe em uma determinação, permanece nela o que é. Ele é a alma do concreto, no qual habita sem impedimentos e idêntico consigo mesmo na multiplicidade e diversidade do mesmo. Ele não é arrastado para dentro do devir, e sim se mantém contínuo, imperturbado por meio do mesmo e possui a força da automanifestação imutável e imortal (HEGEL, 1993, p. 276).

A universalidade do conceito não é uma incondicionalidade absoluta no sentido de subsistir num espaço numênico acima da particularidade, mas o próprio do conceito universal é o autodesenvolvimento imanente no qual se diferencia no conteúdo determinado. Partindo deste viés de interpretação, a universalidade

---

<sup>3</sup> Uma significativa obra sobre o conceito de contradição na *Ciência da Lógica* é: WENDTE, Martin. *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. Todo o texto é escrito na perspectiva da contradição como força articuladora do sistema, na perspectiva da integração de polaridades contraditórias, quando o desenvolvimento dialético se dá através da autodissolução da contradição.

não permanece na indeterminação apriorística, mas pode ser pensada como a inteligibilidade imanente que penetra no conteúdo determinado e o organiza por dentro. Trata-se de uma substancialidade intrínseca que perpassa toda a forma de conteúdo e lhe confere racionalidade e significação. Hegel deixa muito claro que a diferenciação no conteúdo não esvazia a sua inteligibilidade, mas no conteúdo mantém a sua racionalidade e a intensifica como ato de autodesenvolvimento na imanência do conteúdo. Em outras palavras, o conceito fortalece a sua significatividade ao penetrar no conteúdo no movimento da alma do concreto. O conceito universal, na radical oposição a si mesmo e no encontro com a particularidade e a diversidade, permanece imutável e imortal. É próprio da universalidade do conceito o ato de criar, de diferenciar-se, de entrar em contradição consigo mesmo, o que resulta na intensificação de sua significatividade criadora. Aqui Hegel contradiz radicalmente os pressupostos da metafísica clássica para a qual o conceito e o Absoluto subsistem para além da particularidade e do conteúdo. O filósofo substitui estas configurações verticais e dualistas pela força da substancialidade intrínseca e pelo ato permanente de determinar-se e de regressar a si num grau mais qualificado de universalidade e reflexividade. Na denominação clássica da metafísica, a determinação na multiplicidade e na particularidade esvazia a absolutividade fundamental. Para Hegel, “o universal é, assim, a totalidade do conceito, é concreto, não algo vazio, e sim, por meio de seu conceito, possui antes um conteúdo – no qual não apenas se mantém, mas lhe é próprio e imanente” (HEGEL, 1993, p. 277). O conceito universal não se restringe à pura incondicionalidade apriorística, mas a contradição do conceito inclui o conteúdo concreto como inseparável da universalidade. O universal somente é tal porque constitui em sua interioridade um sistema de conteúdo de igual abrangência, pois sem tal particularidade, o universal seria apenas um particular. Isto significa dizer que em esferas mais amplas, a Natureza, o Espírito e o Espírito absoluto são determinações do conceito. Para Hegel:

O particular contém a universalidade, que constitui a sua substância; o gênero é imutável em suas espécies; as espécies não são distintas do universal, mas apenas uma em relação à outra. O particular possui com outros particulares, com os quais possui uma relação, uma e mesma universalidade. Ao mesmo tempo, a diversidade do mesmo, devido à sua identidade com o universal, é como tal universal; ela é totalidade. O particular contém, portanto, não apenas o universal, mas também expõe o mesmo por meio de sua determinidade; esse constitui, pois, uma esfera que o particular tem de esgotar. Essa totalidade, na medida em que a determinidade do particular é tomada como mera diversidade, aparece como completude (HEGEL, 1993, p. 280).

A particularidade é resultado da autodeterminação imanente do universal enquanto lógica da autocontradição interna. Evidencia-se um movimento que vai da universalidade para a particularidade, quando aquela se desdobra como substancialidade imanente na estrutura concreta da particularidade, na forma da universalidade na particularidade. Por outro lado, a particularidade se constitui no interior da universalidade na qual a expõe segundo a sua determinidade, na forma da particularidade na universalidade. Em outras palavras, a particularidade está na universalidade quando esta a circunscreve como transcendentalidade e significatividade universal; a universalidade está na particularidade como racionalidade intrínseca que se determina na particularidade. O campo da diversidade contém a mesma universalidade que interliga e mediatiza as diferenças como uma totalidade estruturada. A particularidade não apenas contém a universalidade, como se ela fosse preencher a carência de significatividade e de racionalidade das determinações particulares, mas ela expõe a universalidade nas condições de sua determinidade. Não se trata, evidentemente, de coisas empíricas carentes de racionalidade, mas as particularidades são portadoras de subjetividade a partir da qual expõe a universalidade. Para exemplificar este movimento, na universidade o pensamento filosófico pode representar o fundamento de

racionalidade que fundamenta e compenetra todos os saberes, enquanto os diferentes cursos e disciplinas representam o campo da particularidade. Nestas condições, cada curso contém a universalidade filosófica e a expõe a partir da particularidade do saber que representa. Desta forma, universalidade e particularidade não constituem duas esferas postas lado a lado ou justapostas verticalmente, mas apenas são tais se a universalidade é pensada como inteligibilidade intrínseca e a particularidade como uma totalidade articulada, quando universalidade e particularidade se compenetraram reciprocamente. Para Lakebrink:

O singular é com o conceito, posto na determinação da absoluta negatividade, na radicalidade na qual o universal e o particular entram no fundamento. Esta identidade e igualdade consigo mesma efetivou e expôs o conceito na sua profundidade. A sua negatividade tudo suprassumiu, reconduziu o universal e o particular ao seu fundamento. Na profunda interioridade da singularização o conceito não é mais apenas uma continuidade alargada em si mesma como relação entre universalidade e particularidade, senão numa simples e pontual em, por meio de e para si mesmo. É a profunda interioridade da singularidade em si mesma definida e posta como conceito (LAKEBRINK, 1968, p. 409).

A singularidade aparece como a verdade da universalidade e da particularidade quando estas são reconduzidas ao mais profundo movimento conceitual, pois singularidade é resultado de uma dupla determinação e dupla contradição. É o momento da universalidade determinada enquanto determinação da determinação. A primeira determinação, conforme exposto acima, é a passagem da universalidade para a multiplicidade da particularidade, e a determinação da determinação é o retorno da determinação à universalidade, no nível da universalidade concreta e inteligível no sistema da concreticidade e da totalidade universalizada na forma da inteligibilidade conceitual. Não se trata de nenhuma forma de oposição entre universalidade e

particularidade, mas as duas dimensões constituem uma única realidade efetivada no movimento circular no qual a totalidade retorna à reflexividade conceitual e a universalidade inteligível se desdobra no sistema da realidade. Para Hegel, “quando ela eleva o concreto para a universalidade, mas apreende o universal apenas como universalidade determinada, então justamente essa é a singularidade, que resultou como a determinidade que se relaciona consigo mesma” (HEGEL, 1993, p. 297). Não se trata apenas de uma determinidade singular que se relaciona consigo mesma, mas Hegel se refere a um sistema concreto de determinidades que se relaciona consigo mesmo e estabelece a sua própria inteligibilidade. Esta referência é fundamental para compreender as múltiplas determinações do sistema filosófico, pois a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, cada qual é portadora de sua própria racionalidade, que representa a relação consigo mesma, ampliando-se para a equioriginaridade no sistema filosófico no qual as três esferas constituem um único círculo de racionalidade e idealidade. A singularidade é o momento mais profundo e mais sistemático do conceito porque o sistema de relações desta esfera caracteriza cada uma das determinações do conceito como universalidade, particularidade e singularidade. Cada uma delas é cada uma das outras, se transforma em cada uma das outras e volta sobre si mesma a partir das outras num novo círculo de autodeterminação universal. Completamos com Hegel:

Quando se apreende o absoluto (Deus) como objeto, e aí se fica, tem-se em geral o ponto de vista da superstição e do temor servil; como, nos tempos modernos, Fichte sobretudo pôs em evidência, e com razão. Certamente, Deus é o objeto, e na verdade o objeto pura e simplesmente, perante o qual nosso opinar particular (subjeto) e nosso querer não têm nenhuma verdade, e nenhuma validade. Mas precisamente, enquanto é o objeto absoluto, Deus não se contrapõe à subjetividade como uma potência hostil e tenebrosa, mas a contém, antes, em si mesmo como momento essencial (HEGEL, 1995, § 194, *Zusatz*).

Hegel quebra com uma clássica e quase insolúvel contradição negativa. Na Filosofia e na Teologia, Deus e homem estiveram polarizados numa antinomia irreductível, afastados na distância infinita e incomensurável entre a absolutividade de Deus e a relatividade e contingencialidade do homem. Nesta lógica, a infinitude e incondicionalidade de Deus não podem ser conhecidas pela finitude e limitação do pensamento humano. Na lógica da exposição hegeliana, esta concepção é insuficiente e ultrapassada, pois se Deus não inclui em si mesmo a finitude do conhecimento humano, não poderia ser Deus. Desta forma, o pensador quebra com a noção da infinitude abstrata e unilateral de Deus antiteticamente contraposta à finitude humana e o transforma numa objetividade absoluta que inclui a subjetividade. Nesta lógica, a subjetividade finita do homem e a subjetividade filosófica constituem um momento fundamental e estruturante constituinte do próprio Deus, enquanto Deus aparece como um momento fundamental de autor-realização do homem, condições fundamentais para que Deus seja efetivamente absoluto.

### **3 Hegel e a contradição na História**

Passamos agora a considerar a contradição como motor da história na Filosofia da História hegeliana. Há uma relação profunda entre a *Ciência da Lógica* hegeliana e a Filosofia da História. Porém, esta questão não será considerada em toda a sua amplitude sistemática, pois isto implicaria estabelecer uma ponte entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Espírito* através da mediação da *Filosofia da Natureza*, empreendimento aqui inviável em função da extensão do trabalho. De modo simples, faremos a ligação entre a Lógica do conceito, especialmente a partir das categorias de universalidade, particularidade e singularidade, e a Filosofia da História universal, pelo viés das mesmas categorias da Filosofia da História, cuja ligação constitui a lógica da liberdade. Introduzimos um texto do filósofo brasileiro Lima Vaz:

No entanto, a autodeterminação do universal no momento da particularidade não leva à sua completude a estrutura formal do pensamento dialético. É necessário que, na particularidade, se restitua a plena inteligibilidade do universal, não já na indeterminação abstrata mas na concretude do conceito realizado. Esse momento terminal da estrutura dialética é o momento da singularidade. Ele não deve ser confundido com o individual empírico, mas representa, exatamente, a elevação ou suprassunção (*Aufheben*) do particular no universal, a determinação do universal não já como aquela negação da universalidade abstrata que se dá na particularidade, mas como posição da universalidade concreta, da razão realizada ou do efetivamente real na sua racionalidade. A inteligibilidade dialética da história se mostra como momento da singularidade, seja no agir histórico dos homens, seja nas obras históricas (cultura e instituições), constituindo o que Hegel designa como nome de espírito objetivo (LIMA VAZ, 1995, p. 232).

Com este texto, de Lima Vaz, fazemos a ligação da primeira parte com a Filosofia da História. Sem empregar o conceito, a lógica da contradição é exposta nestas densas palavras, no movimento de passagem da universalidade para a particularidade e desta para a singularidade. O pensamento hegeliano não sustenta uma universalidade restrita a si mesma, como se ela fosse legitimar-se pela exclusão da particularidade, mas a contradição reside exatamente na autodeterminação da universalidade na radical contradição da particularidade como um momento intrínseco e fundamental ao conceito. O momento da singularidade, que não se confunde com o indivíduo empírico, mas enquanto universalidade concreta nega a indeterminação do primeiro momento da universalidade, como nega a particularidade através do retorno dialético na inteligibilidade dialética da história. A universalidade concreta, como resultado do desenvolvimento dialético e que, na autocontradição de si mesma, se efetiva em outras esferas de racionalidade, não pode ser confundida com fatos históricos empíricos, mas com a efetiva racionalidade histórica que torna

inteligível a própria sistemática do real. Desta forma, o momento da universalidade concreta é a racionalidade da História, a racionalidade filosófica que necessariamente passa pela História e constitui a sua inteligibilidade dentro dela e a partir dela. Neste momento, a racionalidade filosófica mergulha dentro da História e forma a sua sistemática estrutural a partir dela, volta para dentro da História e reaparece em outra sistemática universal. Por este viés, o sistema filosófico de Hegel é formado a partir do movimento de contradição histórico, no constante processo paradoxal de inserção na História e de superação da empiricidade e materialidade, na condição do tempo apreendido pelo pensamento.

A Filosofia da História hegeliana é constituída por vários componentes e momentos na totalidade de sua articulação. O primeiro componente deste universo da filosofia hegeliana é a Ideia de liberdade, compreendida como a inteligibilidade fundamental e estrutura dialética interna que interliga os tempos e as épocas ao constituir o fio condutor da História a partir de sua própria interioridade. O segundo componente da Filosofia da História é a sucessão de épocas históricas, nomeadamente o Império persa, o Império grego, o Império romano e o Império germânico, sequenciados a partir do critério de desenvolvimento e efetivação da liberdade histórica. O mesmo momento integra a multiplicidade de Estados históricos, de culturas e de povos, que se diferenciam ao longo do tempo e se distribuem num mesmo período histórico, constituindo um tecido de multiculturalidade amplamente diferenciado. Um terceiro momento da Filosofia da História é a totalidade histórica, a multiplicidade das culturas que forma a sociedade global em evolução, totalidade esta mediada pela universalidade da Ideia de liberdade que perpassa a História concreta por dentro, mas não se restringe à contingencialidade espaço temporal do mundo. Para Hegel,

O momento da atividade abstrata deve considerar-se como o nexo, como o *medius terminus* entre a Ideia universal, que repousa no

poço íntimo do espírito, e o exterior, como o que tira a Ideia da sua interioridade e a põe na exterioridade. A universalidade, ao exteriorizar-se, logo se individualiza. O interno por si seria algo de morto, de abstrato; mediante a atividade, torna-se algo existente. Inversamente, a atividade eleva a objetividade vazia à manifestação da essência que existe em si e para si (HEGEL, 1995, p. 93).

Começamos a esboçar a relação entre a Ideia universal e a História universal a partir deste significativo texto hegeliano. Numa primeira aproximação, a Ideia universal não caracteriza uma inteligibilidade, incondicionalidade e transcendentalidade anterior ao círculo da Filosofia do real da Filosofia da História universal, e exteriormente aplicado a ela, mas a Ideia universal se constitui a partir da interioridade da História universal. A força da atividade racional da história figura como mediação entre a interioridade absoluta da Ideia universal e a sua exterioridade histórica. O texto é claro ao afirmar que a Ideia universal é a interioridade do Espírito, a interioridade histórica através da qual a realidade é posta em movimento dialeticamente articulado. A interioridade da ideia é posta na exterioridade histórica onde se concretiza e individualiza numa figura histórica concreta, e a multiplicidade de figurações históricas ao longo do tempo somente pode ser compreendida a partir de muitos círculos de exteriorização e interiorização da Ideia universal. Hegel deixa muito claro que a Ideia universal, restrita à interioridade e logicidade abstratas, é algo morto, e que somente na exteriorização e na diferenciação adquire universalidade e incondicionalidade. Por sua vez, a objetividade passa da condição de materialidade abstrata e empírica para a objetividade revelada da essência da razão. Nesta lógica, a objetividade passa a ser uma dimensão constitutiva da racionalidade, da Ideia universal somente justificável na manifestação de si mesma. A essência do Espírito somente existe em si e para si mesma através da exteriorização como objetividade e no retorno a si mesmo a partir dela, quando a

idealidade da Ideia universal e a objetividade recebem outras configurações.

Ao formularmos a noção hegeliana de contradição na História, não o fazemos na perspectiva de um Absoluto contraposto à contingencialidade e objetividade do tempo histórico, mas o Absoluto hegeliano somente pode ser compreendido a partir da síntese entre universalidade e particularidade, entre eternidade e temporalidade, entre conceitualidade e historicidade. Conforme texto acima inscrito, a Ideia universal não é simplesmente antecipada à História e a ela aplicada na perspectiva da relatividade do tempo e dos fatos, mas a Ideia universal é resultante do seu mergulho na interioridade da História e no processo de desenvolvimento da História da Filosofia. Sob este viés de leitura, a *Ciência da Lógica* hegeliana é resultado do processo histórico da cultura e da filosofia, razão pela qual ela somente pode ser constituída num período filosófico e histórico pós-kantiano. Talvez, a noção fundamental de contradição encontrável na Filosofia da História hegeliana seja afirmação da incondicionalidade, absolutividade e universalidade da Ideia filosófica na ação intrínseca da História contingente e empírica. Em outras palavras, o Absoluto somente é tal a partir da dialetização na realidade empírica da História. Hegel escreve:

A história universal é a exibição do processo divino e absoluto do Espírito, nas suas formas supremas; é a exibição da série de estádios através dos quais ele alcança a sua verdade, a autoconsciência acerca de si. As configurações destes estádios são os espíritos dos povos históricos, as determinidades da vida ética, da sua constituição, da sua arte, da sua religião e da sua ciência. Realizar tais estádios é o impulso infinito do Espírito universal, o seu ímpeto irresistível; com efeito, esta articulação, bem como a sua realização, é o seu conceito. – A história universal mostra somente como o espírito chega paulatinamente à consciência e à vontade da verdade (HEGEL, 1995, p. 69).

Para Hegel, a História universal é uma espécie de palco do processo racional e absoluto do Espírito na necessidade intrínseca de seu autodesenvolvimento. O Espírito absoluto dispõe de várias modalidades de exteriorização e de manifestação. Nestas formas de manifestação, o Espírito chega à autoconsciência de si mesmo, como um mergulho para dentro da historicidade e um retorno a si mesmo a partir desta concretude. Neste processo, encontram-se vários estágios de manifestação, tais como o movimento de constituição dos Estados históricos, dos espíritos dos povos, das formas de vida ética e de Constituição etc. As formas superiores de exteriorização do Espírito absoluto são a arte, a religião e as ciências, configuradas respectivamente como representação sensível, sentimento religioso e pensamento especulativo e sistemático. Uma das formas de contradição da Filosofia da História hegeliana está na automanifestação do Espírito universal na ciência e no pensamento filosófico onde se reconhece. Em outras palavras, não há Espírito universal sem o pensamento filosófico e a História da Filosofia desenvolvida a partir da liberdade dos homens, pois a filosofia aparece como um momento fundamental no processo sistemático de autoconstituição do Espírito. O Espírito universal é portador de um impulso infinito através do qual se produz eternamente a si mesmo na produção de novos estádios de realização na esfera da história e da objetividade, mas a Filosofia e a História da Filosofia formam o ponto mais alto de autor-realização e autorreconhecimento do Espírito universal, pois a Filosofia aparece como expressão do dinamismo sistemático de autoconhecimento do Absoluto, de autoconhecimento do homem de si mesmo, de conhecimento do homem do Absoluto e de autoconhecimento do homem no Absoluto. É evidente que nesta dinâmica não apenas o Espírito universal se expressa na vida ética dos povos e no pensamento filosófico elaborado pelos humanos ao longo do tempo, como uma expressão fundamental do autoconhecimento do homem de si mesmo. Por outro lado, o ser humano também se universaliza e se absolutiza no conhecimento filosófico, razão pela qual o

Absoluto hegeliano somente pode ser completado com a duplicidade do movimento estruturado pela finitização do infinito e pela infinitização do finito. Continuamos com Hegel:

Se, pois, se determina a meta de que de modo que o espírito chegue à consciência de si mesmo ou faça o mundo em conformidade consigo – ambas as coisas são, com efeito, idênticas – pode dizer-se que o espírito se apropria da objetividade ou, inversamente, que o espírito suscita de si próprio o seu conceito, o objetiva e, deste modo, se torna o seu próprio ser; na objetividade, torna-se consciente de si mesmo, para ser bem-aventurado: onde a objetividade corresponde à exigência interior, aí existe a liberdade – portanto, ao determinar-se a meta, a progressão obtém a sua determinação mais exata, a saber, segundo o aspecto de que não se considera como um simples aumento (HEGEL, 1995, p. 68).

A vida do Espírito universal se desenrola na dialética da subjetividade e da objetividade circularmente integradas, em cujo ciclo, na objetividade, suscita o seu conceito e a consciência de si mesmo; enquanto na subjetividade integra a objetividade. Por este caminho, o conceito hegeliano de contradição na Filosofia da História deve ser exposto num círculo caracterizado pela inadequação entre subjetividade e objetividade e pela paradoxal adequação destas esferas epistemológicas e éticas. Estas duas esferas se integram e se desintegram reciprocamente, pois a inteligibilidade da subjetividade se concretiza em objetividade e a perpassa por dentro como um de fio condutor que unifica os tempos, as épocas e as formas históricas de constituição de comunidades éticas. Se a subjetividade do Espírito, necessariamente, se concretiza em objetividade, ela não se restringe a esta esfera de objetividade, pois a ultrapassa pela sua criticidade e se objetiva em outra estrutura de objetividade. Por outro lado, na realização da leitura a partir da objetividade, o sistema de eticidade expõe a racionalidade do Espírito e se interioriza subjetivamente neste processo. Neste círculo de diferenciação integradora e contraditória, na qual a História universal se move, a subjetividade se transpõe em objetividade, na

condição de objetividade da subjetividade; enquanto que a objetividade se torna subjetiva, na condição de subjetividade da objetividade. Nesta circularidade global do Espírito, quando a subjetividade perpassa intrinsecamente a objetividade da História, é a matriz para a fundamentação hegeliana da Filosofia da História; e quando esta mesma inteligibilidade se torna a significação mais elevada da História, ela deve ser considerada hegelianamente como História da Filosofia. Nesta lógica, a noção hegeliana de contradição que move a História tem como base de articulação a subjetividade do Espírito que, necessariamente, se determina na objetividade, e em contraposição a esta mesma objetividade.

A dialética da subjetividade e da objetividade como componentes estruturantes do Espírito universal não se restringe a estas categorias epistemológicas. Propomos, para avançar na discussão, a síntese entre subjetividade e objetividade o sistema de intersubjetividade. Defendemos a tese de que o sistema hegeliano como um todo converge num sistema ético de intersubjetividade universal, de subjetividade absoluta e de transsubjetividade universal. Isto porque a objetividade aqui referida não se restringe mais ao universo da Natureza ou ao mundo das coisas, mas aparece como uma objetividade ético-política. A subjetividade, como sabemos, não é mais aquela do solipsismo moderno, mas a subjetividade absoluta e universal resultante do processo silogístico de interconexão de todas as subjetividades. Desta síntese resulta o sistema do Espírito objetivo, dinamizado na perspectiva da intersubjetividade universal que contempla a intrínseca interrelação entre todos os sujeitos e a esfera ética das relações interinstitucionais, interestatais e interculturais. A expressão máxima da Filosofia da História hegeliana é a macrorrelacionalidade ético-política das relações entre Estados, povos e culturas, articulados num movimento universal de multiculturalidade e interculturalidade, como configuração sistemática da História universal. Nesta sistemática, estabelece-se uma trama universal de relações interinstitucionais entre múltiplos Estados e organizações

éticas. Para Hegel, “a manifestação do espírito é a sua autodeterminação, e esta manifestação considerá-la-emos na figura de Estados e indivíduos” (HEGEL, 1995, p. 99). Neste sentido, o Espírito não é simplesmente anterior ou posterior à História universal, mas o processo de autodeterminação universal enquanto automanifestação infinita, que envolve todas as esferas do real e a interpenetração entre a razão teórica e prática. Numa densidade sistemática mais complexa, o Espírito absoluto e universal também caracteriza a intersubjetividade e interrelacionalidade sistemática intraesférica, interesférica e transesférica das relações macrosistemáticas entre as esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*, articulados em seu desenvolvimento global e integrador. Para Ramiro Flórez,

A grande inovação de Hegel na compreensão da História consiste nesta fundamentação no Absoluto. A História é tudo e tudo é História. Talvez se expressaria com mais exatidão dizendo que a História é o fazer-se do todo; um fazer-se que é um refazer-se desde a cisão originária (FLÓREZ, 1983, p. 120).

Os argumentos expostos acima conduzem a uma “flagrante” contradição. A História não é apenas a manifestação da razão, do Absoluto e da liberdade. Defendemos a ideia de que não apenas uma parte da filosofia hegeliana caracteriza uma Filosofia da História, mas todo o sistema filosófico pode ser interpretado nesta perspectiva. Isto pode ser demonstrado adequadamente a partir das categorias de automanifestação e autodeterminação do Absoluto, pois a Filosofia da História tem como viés o processo de desenvolvimento dialético. Por este raciocínio, o Absoluto é História porque a sua sistemática de autodeterminação caracteriza a sua própria História. A Filosofia é História da Filosofia porque ela somente se constitui no processo de mediação histórica e numa evolução racional que engloba os mais variados sistemas filosóficos. O Universo possui a sua própria História na perspectiva evolutiva e integradora do espaço, do tempo e do movimento, esboçados na

dinâmica integradora segundo a qual evoluem coextensivamente o Espírito e a Matéria, o Absoluto e o Cosmos, a Cosmogênese e a Noogênese. Com estas observações, a noção de contradição da História reside, exatamente, no movimento de historicização e finitização do Absoluto e na absolutização da História.

A concepção hegeliana de contradição carrega a noção de formação de determinações reais e racionais e de dissolução das mesmas para a constituição de novas formas de racionalidade. Por este viés, trata-se de uma autodissolução formadora, num movimento de autoconstrução permanente. Por esta razão, nenhuma forma de racionalidade, verdade e determinação histórica são definitivas. Hegel escreveu a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia da História* na perspectiva do movimento permanente de autocontradição e de construção positiva, pois a inclusão de polaridades contraditórias num único círculo relacional permite avançar constantemente no processo racional. É por esta razão que para Hegel as mais altas e “abstratas” formas de racionalidade passam pela particularidade da realidade empírica, entram em autocontradição consigo mesmas e se determinam racionalmente neste processo. Por este viés, o pensamento filosófico hegeliano em geral e as obras aqui mencionadas, em especial, não são obras portadoras de um conteúdo fixo, mas devem ser interpretadas e se tornam permanentemente atuais na perspectiva da evolução histórica. Desta forma, a formulação hegeliana do Absoluto na história aqui enfatizada não pode ser dogmatizada, mas representa o movimento universal de transformação, de autocontradição, de formação de novas sínteses, de desenvolvimento qualitativo, na permanente tensão entre a singularização do universal e universalização do singular, entre a historicização da razão e a racionalização da história. Na leitura que aqui fazemos da *Filosofia da História* hegeliana, em cada círculo de diferenciação, estes elementos adquirem uma nova configuração.

## 4 Espírito do tempo e espírito dos povos

Para uma adequada compreensão da concepção hegeliana de Filosofia da História, o círculo dialético entre Espírito do tempo e espírito do povo é uma referência fundamental. A filosofia hegeliana não é compreensível sem a consideração desta noção, pois ela foi escrita na perspectiva do espírito do tempo. Ele diz respeito a todos os povos do planeta, a todos os tempos e impregna a racionalidade filosófica. Ramiro Flórez escreve:

O espírito de uma época não é somente a Filosofia. O espírito é uno e se expressa em múltiplas configurações: a religião, a arte, a moralidade, a vida social, a técnica, e até o comércio e a indústria. Mas todas estas formas diferentes não são mais que diferentes ramos de um tronco central. A filosofia é a forma mais elevada de todas as configurações no sentido em que é a consciência das mesmas, é o saber-se do espírito como expresso em todas estas manifestações. É dali que a filosofia vem como uma segunda determinação do espírito, algo posterior. Mas por isto mesmo é também o novo lugar do nascimento interior do espírito que mais tarde se apresenta como realidade (FLÓREZ, 1983, p. 63-64).

A noção hegeliana de filosofia é inseparável da inserção e do mergulho para dentro do espírito de uma época. A ênfase de Hegel à dialética e ao movimento tem como resultado a compreensão da dinâmica histórica no sentido de que o mundo, a sociedade, o pensamento filosófico, o sistema de ciências e a economia estão em constante processo de transformação. Isto significa dizer que, de uma época para a outra, a configuração dos saberes muda qualitativamente de concepção e de estruturação. Por este caminho, o Espírito compreende a autocompreensão e autoconsciência sistemática global de uma época expressada nas mais variadas ramificações, tais como a sistemática do pensamento, da ética, dos valores estéticos, das relações sociais em escala mundial e as principais questões que a movem. O Espírito do tempo caracteriza a atmosfera comum que constitui a racionalidade da qual todos

comungam e se expressa em todos os campos. O Espírito do tempo tem como referência articuladora a macrossistemática da Cosmologia da nossa época, organizada na universalidade, totalidade e complexidade dos sistemas cosmológicos, desdobrada na espiritualidade, no sistema de racionalidade e no sistema ético das relações sociais. Este espírito penetra incondicionalmente em todas as culturas, organizações particulares e Estados, integrando-os numa dinâmica histórica universal.

O Espírito do tempo se desdobra em múltiplas manifestações. Para Hegel, a principal manifestação é a filosofia de uma época. A filosofia está no começo de uma época histórica e no final desta. No começo de uma época, a filosofia significa uma nova consciência, uma nova racionalidade e um novo horizonte de liberdade que se manifestam na realidade histórica, na cultura, na organização política e na configuração social dela. Neste contexto, a filosofia aparece como sentido intrínseco que perpassa todas as manifestações concretas de uma época, as interliga na atualidade do mundo e as configura no tempo presente. Esta noção filosófica tem como viés o desenvolvimento global da História universal em múltiplas culturas, Estados históricos e relações internacionais configuradas na dialética da multiculturalidade e interculturalidade. É a dialética da liberdade concreta evidenciada em processos sociais e em movimentos culturais de transformação históricas. Por outro lado, a filosofia também aparece no fim de uma época, na perspectiva do autodesenvolvimento mais elevado e mais qualificado do Espírito do tempo. Trata-se da autoconsciência filosófica universal da totalidade e complexidade do mundo na qual a História universal é pensada filosoficamente. Trata-se de uma dimensão metafilosófica segundo o qual a autoconsciência histórica da humanidade é traduzida na sistematicidade e na significação filosófica comparável ao sistema filosófico hegeliano. A dimensão metafilosófica também é evidenciada na suprassunção (*Aufhebung*) do conjunto dos conhecimentos científicos de uma época sistematizados e traduzidos na significação filosófica universal, o

que abre para uma nova configuração numa outra época histórica. Esta situação evolui para a autoconsciência filosófica da própria filosofia como um processo racional universal em automanifestação nos múltiplos sistemas filosóficos que surgem ao longo da história. Com estas indicações, a História universal é circunscrita por uma racionalidade e significatividade filosófica resultante da autocompreensão da História universal em todos os seus componentes, tais como culturais, éticos, políticos e sociais. Como a temática do presente trabalho é a noção hegeliana de contradição na *Ciência da Lógica* e na Filosofia da História, nenhuma universalidade é definitiva, no sentido de que a Filosofia e a História tenham chegado ao patamar final de sua realização. A filosofia hegeliana produz diferentes níveis de universalidade, sempre mediatizados com novas formas de particularidades históricas, de forma que as sínteses produzem novas contradições suprassumidas em novas sínteses. Desta forma, falar da noção hegeliana de Absoluto não representa nenhuma dogmatização de um pensamento pretensamente definitivo, mas compreende um movimento dialético sempre inovador com integração da diferença, da multiplicidade e da contingência.

Na exposição hegeliana, o Espírito do tempo é impetuoso e devorador. É como um vendaval que arrasta tudo o que vem na sua torrente e obriga à transformação. É como um éter corrosivo que tudo dissolve em seu interior. É comparável a um fogo que devora o seu objeto. Talvez, Hegel nos fornece uma máxima epistemológica e ética que nos obriga a estarmos dentro do Espírito do tempo, que consiste em interpretar o seu sentido fundamental. Os sujeitos, as organizações sociais e os Estados históricos não integrados neste caminho são inexoravelmente fadados a fracassar e a se tornarem obsoletos. Nesta torrente, nada fica igual a si mesmo e tudo se transforma. A lógica do Espírito do tempo é de destruição permanente, de formação permanente e de transformação permanente. E na medida em que o Espírito do tempo forma e transforma tudo, se forma e se transforma a si mesmo, como uma

autocontradição absoluta e universal. Isto fica evidenciado na estrutura do pensamento filosófico que se transforma de uma época para a outra, pois o Espírito do tempo penetra em todos os seres humanos, culturas, organizações sociais, ciências particulares etc. Neste vendaval, uma ciência e um saber não devem ser interpretados como dados, mas como momentos de um movimento global, sempre na perspectiva da formação de novos conhecimentos. Hegel escreve:

Por isso, em si mesmo o espírito é a si oposto; tem de vencer-se a si mesmo como o verdadeiro obstáculo hostil ao seu fim: o desdobramento que, enquanto tal, é um sereno produzir – pois é um permanecer a mesmo tempo igual a si e em si na exteriorização – é, no espírito, uma luta dura e infinita contra si mesmo. O que o espírito pretende alcançar é o seu próprio conceito; mas ele mesmo a si o oculta, é orgulhoso e sente plena fruição nesta alienação de si próprio (HEGEL, 1995, p. 129).

A noção hegeliana de Espírito é dinamizada a partir da sua radical oposição a si mesmo. Numa primeira aproximação, o Espírito superou todo o viés de heterodeterminação para se transformar na autodeterminação de si mesmo na História e como História. Esta somente é conquistada através da radical negação de si mesmo e na fundamentação do autodesenvolvimento através da superação desta negação. Em outras palavras, o Espírito se desenvolve e se sustenta através da radical autocontradição de si mesmo por meio da exteriorização na História. O Espírito se produz na autocontradição, pois a sua universalidade é exteriorizada na finitude e particularidade de um Estado histórico onde se realiza, portanto, a exterioridade histórica não é uma contingência acrescentada à universalidade do Espírito, mas a exteriorização constitui o processo de universalização do Espírito. Em outras palavras, o Espírito do tempo se realiza na contingência da vida de um povo enquanto expressão no tempo histórico. Por outro lado, a universalidade do Espírito do tempo se produz em meio à

multiplicidade de Estados históricos e de povos, num processo de universalização espiritual. Nesta dialética, o Espírito perpassa os povos por dentro, como uma racionalidade imanente, integradora e dinamizadora, mas ultrapassa as determinações dos povos particulares ao transcendê-los na sua racionalidade filosófica universal.

O outro componente da dialética é o espírito dos povos. De forma direta, é o que Hegel formula na sua *Filosofia do Direito* na seção sobre o Estado. Trata-se da cultura de um povo, de suas tradições, de seus costumes, de sua moralidade, de sua história, de sua organização interna e de sua Constituição. Nesta determinação, consta a índole cultural própria de um povo que se diferencia de outros povos, na perspectiva de um sujeito cultural no cenário global de muitos sujeitos culturais. Dentre os múltiplos componentes estruturantes de um Estado histórico, tais como a organização política, os poderes, as instituições sociais, a opinião pública, há uma substancialidade ética que atravessa todos estes domínios. Na lógica dos Estados, o movimento de transformação é mais lento e mais conservador, ao passo que a transformação no universo do Espírito do tempo é muito mais intensa e intempestiva. Além de darem conta de sua organização interna, os Estados históricos são interpelados a se abrirem ao Espírito do tempo, especialmente à racionalidade por ele suscitada e às exigências éticas. A dialética entre o Espírito do tempo e o espírito dos povos está revestida de questões históricas globais que os povos devem incorporar para evoluírem ao sentido universal da atualidade histórica. Os Estados devem caminhar na perspectiva do movimento evolutivo do Espírito do tempo em questões atinentes aos Direitos Humanos, à liberdade dos povos, às relações internacionais e no reconhecimento da liberdade e autodeterminação dos outros povos. Hegel escreve:

O espírito do povo é essencialmente um espírito particular, mas ao mesmo tempo nada mais é do que o espírito universal absoluto – como efeito este é um só. O espírito universal é o espírito do mundo, tal como se desdobra na consciência humana. Os homens

comportam-se em relação a este como indivíduos em relação ao todo, que é a sua substância. E este espírito universal é conforme ao espírito divino, que é espírito absoluto. Por que Deus é onipresente, está em todos os homens, aparece na consciência de cada um. E este é o Espírito universal. E este não pode perecer. O espírito do povo é assim o Espírito universal numa configuração particular, à qual ele é em si superior, mas tem-na, porque ele existe: com o ser determinado, com a existência, surge a particularidade. A particularidade do espírito do povo consiste na espécie e no modo da sua consciência, que ele para si constitui acerca do espírito. Na vida ordinária dizemos: este povo teve esta representação de Deus, esta religião, este direito (HEGEL, 1995, p. 57).

Nestas linhas, Hegel expõe com muita clareza o círculo dialético que envolve o espírito do povo e o Espírito universal. Num ordenamento lógico-conceitual, os termos lógico-ontológicos do parágrafo são espírito do povo, Espírito universal e Espírito absoluto. O espírito universal perpassa todas as esferas do real, perpassa toda a História da humanidade, perpassa todos os saberes e perpassa todo o sistema filosófico tal como ele foi desenhado por Hegel na sua *Ciência da Lógica* e na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. O Espírito universal constitui universalidade absoluta e indestrutível, incondicionalmente presente em todos os tempos e em todos os lugares, configurado na interioridade temporal e na exterioridade espacial, portanto inseparável do processo de particularização nos Estados e na consciência pessoal de cada um. A incondicionalidade do Espírito universal se dá na sua capacidade de particularização como um movimento intrínseco de universalização de si mesmo, num movimento de autocontradição segundo o qual o Espírito somente é universal através da particularização. O Espírito universal se particulariza no espírito dos povos e nas consciências particulares, pois, de forma paradoxal, penetra na particularidade e ultrapassa a mesma pela capacidade de particularização em inúmeras outras formas de particularização. É por esta razão que o Espírito universal é imperecível e os espíritos particulares são

perecíveis e mutáveis. Os povos e os Estados históricos podem perecer pela restrição de sua particularidade, mas o Espírito universal permanece e continua o processo de sua universalização. Na articulação lógica deste círculo dialético, o espírito do povo é o Espírito universal numa configuração particular, portanto inseparável das configurações particulares a partir das quais é reconduzido à sua universalidade e incondicionalidade num outro círculo de universalidade concreta. Nesta formulação hegeliana, o espírito do povo esboça uma determinada representação do Absoluto, desenvolve determinada modalidade de conhecimento de Deus e pratica uma determinada religião. O Espírito universal também é inseparável da consciência filosófica individual deste Espírito, e o conjunto das filosofias constitui o processo conceitual do Espírito universal.

Com estas considerações, a contradição emerge como a regra universal do desenvolvimento da filosofia hegeliana, pois se consolida com ela o grande paradoxo do seu pensamento. E ele pode ser formulado da seguinte forma: a contradição é apenas um passo para a consolidação de uma síntese definitiva, ou a contradição suprime toda a tentativa de síntese? Na filosofia hegeliana como um todo, não é conveniente estabelecer uma antinomia entre contradição e síntese, pois estes momentos se integram reciprocamente num eterno movimento de síntese autocontraditória. A filosofia hegeliana não está orientada para um estágio definitivo expresso numa teologia dogmática que cessa o movimento, mas a autocontradição sustenta a filosofia e a realidade. Uma vez que termina o movimento dialético de contradição, o próprio sistema de dissolveria. Em poucas palavras, a contradição na História universal manifesta-se na sua permanente transformação qualitativa, e a mudança de época já indicada pelo próprio Hegel requer novas concepções e sistematizações filosóficas. O pensamento filosófico hegeliano e a sua estruturação na forma do sistema é expressão da compreensão filosófica especulativa de uma

nova época e do próprio pensamento filosófico em formação e autocontradição permanente.

## 5 Considerações finais

No artigo tentamos esboçar algumas ideias acerca da noção hegeliana de contradição. O fizemos a partir de dois momentos estruturantes do pensamento hegeliano, respectivamente a partir da *Ciência da Lógica* e da Filosofia da História. Começamos por aquela com o propósito de dar os fundamentos lógicos no intuito de expor o mesmo conceito a partir da Filosofia da História. Consideramos o conceito de contradição como uma referência transversal não apenas pontualmente integrada numa estrutura categorial da *Lógica*, mas caracteriza um conceito transversal que atravessa o sistema através do qual se coloca em movimento. É por esta razão que tentamos estabelecer uma ponte e um universo integrado entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do real.

Em Hegel, a contradição pode ser considerada como o princípio articulador e dinamizador das esferas do pensamento e da realidade, e da integração do pensamento e da realidade. Para o filósofo, os mais extremos opostos sempre excludentes na tradição filosófica clássica são integrados, o que proporciona à contradição diferentes configurações lógico-conceituais ao longo da obra do filósofo. Conforme tentamos expor acima, o conceito de contradição começa a ser esboçado nas oposições que integram substância e acidente, necessidade e contingência, absoluto e relativo, universal e particular etc. A substância não é mais uma realidade autônoma em relação aos acidentes, mas ela passa a representar a força integradora dos acidentes e a totalidade dos acidentes formam a unidade da substância. Agora, substancialidade e acidentalidade adquirem o mesmo grau de força num círculo relacional inseparável e integrado. O mesmo argumento vale para o capítulo no qual Hegel expõe a estrutura conceitual de Relação absoluta (*absolute Verhältnis*), na qual o Absoluto é inseparável de um sistema de

relações. Neste sistema, todas as coisas e todos os sujeitos são mutuamente relativos uns em relação aos outros, de forma que a relatividade de todas as coisas constitui um sistema de relações que é absoluto.

Na *Ciência da Lógica*, o conceito de contradição fica mais agudo na Lógica do conceito, precisamente no círculo dialético entre a universalidade, a particularidade e a singularidade. Neste círculo, a universalidade e incondicionalidade da razão entram na contradição radical da particularidade, da materialidade, da multiplicidade e da historicidade, e este universo plural não é exterior ao conceito, mas resultante do autodesenvolvimento interno do conceito. Este é o lugar mais preciso a partir do qual é possível construir um conceito de contradição na filosofia hegeliana, pois a radical negação do conceito resulta na sua própria afirmação e fundamentação.

A Filosofia da História é um campo de contradições. A *Filosofia do Espírito*, conforme enfatizamos, é uma realidade autocontraditória, pois a universalidade e incondicionalidade da liberdade são inseparáveis de situações históricas contingentes e situacionais. Ao abordarmos a Filosofia da História, enfatizamos o universo lógico e ontológico da ação do Absoluto na História, num processo de autonegação e autocontradição de si mesmo. O Absoluto somente é tal se ele passa pela História, se particulariza no tempo empírico e incorpora ao seu desenvolvimento a contingência histórica. A contradição aparece porque o Absoluto passa pela ação e pelo conhecimento dos homens, toma consciência e si mesmo na dinâmica da História da Filosofia, escrita coextensivamente pela lógica do Absoluto e pelas vicissitudes contraditórias típicas do ser humano. Até o conhecimento limitado dos homens de Deus aparece como um momento fundamental do autoconhecimento do Absoluto e do autoconhecimento fundamental dos homens de si mesmos.

## Referências

- ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- ARNDT, Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (He.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976.
- FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Die vollendete Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1995b.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. 2 b.
- HÖSLE, V. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998.
- JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.
- KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961. 2. b.
- LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit*. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968.

LIMA VAZ, H. C. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Finitude e transcendência*. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 222- 242.

STEDEROTH, Dirk. *Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes*. Ein Komparatorischer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

WENDTE, Martin. *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Eine logische und theologische Untersuchung. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2007.