

LEIBNIZ E HEGEL: EM TORNO DA QUESTÃO DOS PRINCÍPIOS DE RAZÃO SUFICIENTE E IDENTIDADE

[LEIBNIZ AND HEGEL: ON THE QUESTION OF THE PRINCIPLES OF THE SUFFICIENT REASON AND THE IDENTITY]

Cristiano Bonneau *

RESUMO: Este artigo intenta trazer algumas questões propostas por Hegel acerca da filosofia de Leibniz, tendo em vista as considerações deste com relação aos *Princípios de Filosofia ou Monadologia* daquele. De forma mais específica, a questão a ser tratada é sobre a leitura proposta por Hegel em torno da noção completa de Mônada tendo em vista explicitar algumas considerações sobre esse conceito e de que forma este surge no interior da segunda parte da Ciência da Lógica, a saber, na Doutrina do Conceito. A questão proposta se filia a duas questões distintas: o princípio de razão suficiente e de identidade. Devemos considerar em última instância que o pensamento de Leibniz propõe uma filosofia para a fundamentação do indivíduo, e a experiência da identidade e da diferença ainda se encontram, ainda que de forma insuficiente no autor da *Monadologia*.

PALAVRAS-CHAVE: princípio da razão suficiente, monadologia, Leibniz, Hegel

ABSTRACT: This article attempts to bring some questions proposed by Hegel on the philosophy of Leibniz, in view of the considerations of this with respect to Principles of Philosophy or Monadology. Specifically, the question to be addressed is about reading proposed by Hegel around the whole notion of Monad in order to clarify some thoughts on this concept and how this comes within the second part of the Science of Logic, namely, the Doctrine of the Concept. The question posed is affiliated with two separate issues: the principle of sufficient reason and principle of identity. We should consider ultimately the thought of Leibniz proposes a philosophy for the reasoning of the individual, and the experience of identity and difference are still, albeit insufficient author *Monadology*.

KEYWORDS: pinciple of sufficient reason, monadology, Leibniz, Hegel

A idéia de mudança (movimento)¹ apresenta-se como uma das marcas mais importantes do sistema filosófico hegeliano. É possível associá-lo ao princípio heraclítico do devir, que toma força no interior do pensamento hegeliano como uma tautologia de todo e qualquer ser. Num

* Professor de Filosofia no Depto. de Ciências Sociais do Centro-CCAE-UFPB. Bolsista de Doutorado (CAPES) Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade de São Paulo-USP sob a orientação da Profa. Tessa Moura Lacerda, com período sanduíche em Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne (Orientador: Chantal Jaquet). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB. . m@ilto: crbonneau1@gmail.com

primeiro momento é importante destacar a forma deste movimento, que para Hegel, é universal e diz respeito a todo ser e toda espécie de mudança que possa vir a ocorrer. É interessante destacar que esta lógica abrange tanto o mundo fenomênico e a forma pela qual a mente se relaciona com o mundo das coisas e, por conseguinte, a própria cultura e a história. A integração que Hegel promove entre todas estas esferas, buscando a inclusão/integração da própria vida espiritual do eu e a história, revela um sistema abrangente e completo, que se propõem em dar conta de todas as nuances da realidade.

Na primeira parte da Ciência da Lógica, Hegel afirma que não se apreendeu ainda de forma adequada e em nenhum momento da história, o fato de que as coisas têm seu movimento próprio, já que isto serve como categoria universal para toda realidade. Hegel aponta com veemência para aquilo que ele chama de ‘A velha metafísica’ (*Die ältere Metaphysik*), descrevendo nela o seu domínio e decadência para com o conhecimento e como estaria urgindo neste momento histórico uma mudança profunda de todo aparato conceitual que fundamenta a nossa relação com a realidade. Mas, qual o problema da tradição e que ventos ocasionariam este novo trajeto proposto por Hegel? Porque tratar a metafísica como uma velha senhora, a qual educadamente pedimos passagem, agradecemos o caminho que ela teria nos provado, e a ultrapassamos com passos de outro vigor, sem precisar esperá-la, tendo em vista que a sua presença é a passagem que ao seu tempo ela proporcionou?

A crítica hegeliana aos filósofos da tradição e que pela sua forma de pensar foram impressos na História da Filosofia, coloca em cheque a atualidade e competência de todo conteúdo filosófico disponível até então. A noção cartesiana de *cogito*, bem como a noção de substância (*res cogitans e res extensa*), e ainda, a crítica aos modelos monistas de Leibniz e Espinosa; sem contar a incapacidade de promover a verdadeira dialética, tendo como ponto de partida o sujeito transcendental kantiano – são filosofias que representam no interior do pensamento de Hegel, um passo na História, algo avante nas idéias. Porém, aquém da especificidade temporal em que cada forma de pensar se apresenta, todo movimento, em seu início e desenvolvimento, são para Hegel mais um momento oportuno da História, apesar de não representarem de uma forma verdadeira ou adequada a realidade do

pensamento em toda sua abrangência. Nestas condições, não existe nenhum meio de apreender qualquer natureza, fundamentalmente, a do espírito.

Neste contexto, Hegel propõe uma reflexão radical sobre o pensamento ocidental e seus substratos inscritos nesta história do pensamento. A diferença entre a experiência do *cogito* e do *eu* hegeliano se dá no fato de que o pensamento e sua atividade operam em sua amplitude, como se fossem pontos isolados. O Eu é o espaço entre o indivíduo e aquilo que não seria de forma alguma esta representação, promovendo uma crítica a toda tentativa de uma ontologia fixa do ser. Este processo se dá em sua plenitude, tendo em vista que, distante da idéia comum de um idealismo, principalmente, aquele da tradição alemã, Hegel explicita um processo dinâmico pelo qual o pensamento se apresenta, e para tal, mantém a cabo o seu projeto de investigação das partes componentes das estruturas do pensamento.

É fundamental tratar da idéia de essência para Hegel e de sua crítica para com esta noção tomada pela tradição filosófica e também religiosa. Num primeiro momento, na *Enciclopédia*, quando Hegel trata do assunto, ele aponta para a construção do termo na língua alemã, sabido como *Wesen*.² A partir daí sua explicação deflagra que a palavra *Wesen*, traduzida como *essentia*, tem na língua alemã uma condição especial ao se ligar ao verbo ‘ser’ (*Sein*), e construir semanticamente a palavra *Gewesen*, ou seja, o ser que passou. A grande questão é que a etimologia da palavra essência, neste caso, aponta para além de um estado atual do ser, mas também para aquilo que ele em algum momento teria sido. Como se houvesse um futuro que não fora realizado no passado, mas que de alguma forma, ainda se mantém na presença atual do ser.

Ambos estados se conformam em um apenas, entre o ser que foi e o ser que é, e apresentam a idéia de essência. Hegel explicita a idéia do ser em relação à essência demonstrando que na tradição da filosofia aquele fora sempre o sustentáculo deste, e procura defender nesta perspectiva, uma idéia de passagem ou processo no qual o ser está inexoravelmente envolvido. Ele coloca que “*o ser não é o universal, e a determinação não é o particular. (...) Mas a relação, na qual se acha aqui a determinação com o ser, é a unidade imediata dos dois, de modo*

que não está, todavia colocada nenhuma distinção entre eles.”³ O que nos chama atenção é a forma como esta idéia fora representada pela tradição: como um monumento puramente estático. Para o *constructo* filosófico vigente, a verdade não pode ser algo que permuta de uma coisa em outra em qualquer instante. Ela deve se conformar ao mundo das idéias, ao espaço sublunar dos astros fixos, que em sua incorruptibilidade garantem que o ser seja sempre igual a ele mesmo e que A seja sempre igual à A.

Hegel invoca a idéia de Deus para tratar da questão da essência. Ele demonstra que: 1) toda essência pode ser conhecida; 2) houve um equívoco da tradição ao pensar o contrário. Nesta perspectiva, o filósofo alemão aponta para o que ele chama de ‘uso ordinário da palavra essência’, e busca analisar por esse viés o que se tem falado sobre Deus. Em primeiro lugar, aparecem várias características importantes atribuídas a esta forma de pensar: Deus como a Essência; como essência suprema; como única e mais alta essência. Dado essas condições atribuídas ao divino, o que Hegel conclui é que ao “*afirmar-se Deus como essência suprema, (nos comportamos como se Ele) não pudesse ser conhecido.*”⁴ Este modo de pensar o divino, Hegel usa como exemplo do qual as relações são pensadas nesta perspectiva de essencialidade puramente abstrata, deslocando essa avaliação para os outros objetos também.

Neste caso, a essência continua a ser este algo inacessível, ou somente afeita a alguns iluminados e permanece no clássico jogo de claro e escuro, aparência e essência. Aprender a idéia de essência no pensamento hegeliano constitui-se na percepção todos os momentos do pensamento e como este funciona em sua forma, não somente na sua justaposição com os fenômenos, mas como o eu se apercebe enquanto o próprio fenômeno das coisas, que finalmente, constitui ele mesmo. Pensar em objetos que atribuímos externamente a nós (como por exemplo, olhar a maçã dentro de um vaso dourado), é em sua profundidade dar um sentido a nós mesmos, tendo em vista que não existe uma separação radical entre o eu e o mundo, dado que ambos são momentos distintos de um mesmo processo de atribuição de sentido e representação. “*Na essência, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão-sobre-si; que entrou aqui no lugar da imediatez do ser.*”⁵

Hegel comenta sobre uma situação de frente a um espelho, o que ocasionaria a reflexão. A imagem, em primeiro lugar atinge uma superfície espelhada. Esse direcionar-se até o espelho pode-se entender como algo imediato, *essente*. Imediatamente, essa imagem reflete no espelho e se replica, voltando a si mesma como um reflexo. Na Ciência da Lógica, Hegel afirma que “*a negatividade da essência é a reflexão, e as determinações são refletidas, estabelecidas pela essência mesma, e permanecem nelas como superadas.*”⁶ A reflexão aparece aqui não mais no sentido colocado em um espelho, mas já como parte de um processo onde a essência se torna negativa. Esta negatividade torna-se necessária, pois contrapõem os diversos momentos em que o *dasein* se coloca em frente à essência. O que se apresenta como interessante e grandiosa nesta idéia é que a negatividade faz parte do movimento do *dasein*, que parte do ser para a essência, mantendo sem si todos os momentos que lhe foram determinantes para atingir o seu estágio negativo atual. A noção de *aufheben* aponta para esta manutenção de tudo o que compõem o ser, e declara a essência como detentora do próprio *devenir*, na consolidação do próprio movimento. É neste ponto em que a essência enquanto *gewesen* atinge toda a sua carga conceitual. Na passagem do positivo para o negativo, do quantitativo para o qualitativo, o ser conserva em seu interior o que para ele mesmo estaria superado, pois este é agora parte daquilo que tornou-se negativo no seio da própria essência.

Para além desta imediação do objeto, a questão da reflexão aponta para a sua duplicação, ou mediação. Acostumamos-nos a ver esses dois momentos de formas separadas, salientando a divisão entre o que vem a ser as coisas do plano das aparências e o que vem a ser as coisas do plano das essências. O *phainomenon* e o *noumenon* nos sugerem dois planos bem distintos: um que se coloca para o mundo e outro para o intelecto. Contra esta posição, de clivagem tradicional da filosofia, Hegel sustenta que “*a essência, portanto, é o ser enquanto aparecer de si mesmo*”⁷ Este enunciado nos leva em primeiro plano a pensar em dois elementos fundamentais: 1) na essência enquanto *Gewesen*, e todos os processos e relações em que estão envolvidos um determinado fenômeno; 2) na fusão conceitual entre aparência e finalmente essência, em um plano reverso tal qual esta aparente contradição era desenvolvida pelas filosofias da tradição.

A essência surge em Hegel, não mais em um plano estático e

imóvel, mas como um processo, do qual o ser aparece em sua positividade e finalmente, como identidade, em que o nada se transmuta em negativo e atinge a diferença, na relação entre o *dasein* e o *devoir*, fundamentando a essência em sua existência. Esta noção de processualidade, que traça a imagem do puro movimento, constitui por assim dizer na força lógica do pensamento e na sua própria quididade. Dentro desta gama de noções e conceitos, a idéia de identidade toma um lugar importante dentro da Doutrina da Essência. Podemos perceber no texto de Hegel uma aliança entre a crítica da visão ordinária e tradicional de essência com a contestação da lógica formal em uso e suas leis que se tornam absolutas e arbitrárias, o que por ele são chamadas de *leis universais do pensar*: $A=A$, enquanto princípio de identidade longamente aceito e incontestado parece, para Hegel, não seguir a lógica de uma proposição. Assim é impossível haurir um saber ou achar mesmo coerente uma frase do tipo “Uma baleia é uma baleia”. Parece que para Hegel, adentrar no contexto desta lógica é apontar para o terreno da mais pura esterilidade, dado que, se admitirmos o princípio de identidade como uma lei que move, por assim dizer, as engrenagens do pensar, incorremos em um erro grave ao deslocar o pensar para um terreno fixo, buscando uma verdade a qualquer custo.

O sentido dado para com a idéia de pensar, colocado então em jogo, torna-se um réu condenado e sentado no banco dos juízos inválidos, surgindo como uma lei do *entendimento abstrato*. A distinção entre o pensar e o pensamento aparece em Hegel de forma decisiva. Podemos afirmar que o entendimento já corresponde a uma forma acabada, resultado de um processo complexo que podemos chamar de pensar. Hegel trabalha bem esta diferença entre um e outro, procurando demonstrar que esta confusão gerou tanto uma lógica quanto um pensamento inertes, incapazes de se deparar de forma adequada com as essências e suas determinações.

Belaval (1975) insiste na distinção absoluta entre o pensar e o pensamento, dado que, *das Denken* e *Gedachte*, são para Hegel instâncias por si só indissociáveis, e ambas são parte de um e único movimento da essência.⁸ Um dos problemas para com os princípios de identidade e de não-contradição aparece na crítica de Hegel a Leibniz. A distinção entre conceito e realidade, cujo abismo se tornou ainda mais acentuada em Kant, aponta para este limite do pensar, que, imerso em uma lógica própria não consegue estabelecer as relações do todo

como unidade essencial. Por isso, *Denken* e *Gedachte* ao serem tratadas separadamente pela tradição criaram um dualismo que vem a estabelecer um limite ao próprio ‘Eu’. Ora, se ao pensamento for atribuído o que há de mais importante neste processo de estabelecimento das essências, então, podemos imaginar duas possibilidades bem acentuadas.

A primeira diz respeito a comprometermos o processo do pensar em geral, colocando sua lógica, apenas como o resultado acabado de todo este desenvolvimento. Podemos considerar que o conceito, enquanto pensamento e aquilo que se diz de forma irremediável sobre a essência, corresponda de forma invariável ao próprio pensar, quando, o que temos é o seu final. Portanto, não estamos sendo remetidos a um caminho pelo qual o espírito percorre em busca de sua unidade. Neste caso, somos lançados ao final do percurso, sem nos dar conta do que tivemos que fazer para estar ali. Deste modo, podemos concluir que se há pensamento, necessariamente não temos o pensar. Para Hegel, isto parece ser algo praticamente impossível e que feriria mortalmente qualquer princípio de racionalidade. Se o pensamento é a finalidade do pensar, ambas as determinações do espírito se tornam duas instâncias inseparáveis do eu, e só podem ser atribuídos corretamente, quando tomados em seu conjunto. Se o pensar se isola do pensamento, então, ele não consegue tomar o seu caminho para o concreto. Hegel afirma que “*se o pensar nada mais fosse que aquela identidade abstrata, deveria ser declarado a ocupação mais supérflua e a mais enfadonha.*”⁹

Vamos tomar como exemplo a idéia até então aceita como o princípio de identidade. A discussão de Hegel sobre a filosofia de Leibniz torna-se reveladora deste impasse e intenta reivindicar estes dois momentos do espírito, o pensar e o pensamento e seu caráter insolúvel. Além do princípio de não-contradição, explicitado no § 31 da *Monadologia* de Leibniz, o § 32, trata do princípio de razão suficiente.¹⁰ Esta noção tem uma carga conceitual fundamental para Leibniz, que determina a inteligibilidade para todos os fenômenos, em maior ou menor grau.

Ora, Deus não age sem uma causa, e bem fundada, da qual toda realidade é dependente. Dentre varias implicações, duas para nós se fazem indispensáveis. A primeira são as incidências morais decorrentes

desta idéia absoluta de Deus. Hegel imediatamente critica esta tentativa de racionalizar Deus, utilizando o seu próprio conceito e terminando em uma idéia puramente abstrata. Como é possível pensar em Deus desta forma? É o que Hegel chama de má filosofia, pois ela exclui imediatamente a diferença, tentando buscar em um conceito absoluto a sua síntese. Este movimento nos leva a admitir que se negligencie e se negue todos os passos necessários para a composição de uma determinada essência, pois não admite contradição enquanto explicitação das diferenças e principalmente, não conduz o pensamento em seu exercício de pensar.

Em Hegel, a pura unidade de si em si mesmo só é possível mediante esta tensão, que traz as contradições como a própria afirmação de todo ser. Em um segundo momento, o princípio de razão suficiente, torna-se o fio condutor para compreender as determinações contidas nas próprias mônadas. Se o mundo é um aparecer de mônadas, partindo do pressuposto fundamental de que elas são o próprio mundo, a internalização de suas potencialidades e a defesa de seu caráter puramente dinâmico nos leva a conceber um mundo habitado de puros indivíduos. Sem serem determinados por outrem, a não ser por si mesmos, o princípio de razão suficiente garante este ordenamento substancial e busca ainda explicitar que, por mais distintos que possam parecer, estas substancias completas comungam sempre de uma mesma ordem racional. É claro que para Leibniz, este ordenamento supremo é Deus, que aparece como o *mundi fabricator*, e se revela na mais perfeita ordem e harmonia pela via dos fenômenos e suas determinações. Longuenesse explicita a importância da *Monadologia* para Hegel:

“Então, se mônada de Leibniz aparece fugazmente como um exemplo de "realidade real", esta caracterização é rapidamente corrigida. O mérito da mônada leibniziana é ter dentro de si o reflexo da totalidade. Mas esta reflexão, dada nesta idéia, não deixa espaço para o caráter imprevisível da atividade de determinação e de unificação, para o jogo do colector contra o esforço de unificação do pensamento, que é a contribuição radicalmente original da filosofia de Kant. Esta contribuição é o que Hegel quer ver refletida na modalidade "real".”¹¹

O limite da *Monadologia* está no fato da dificuldade que

significa conciliar o determinismo do fechamento da substância e a própria espontaneidade, que no fundo representa a idéia de liberdade. Porém, a razão é elogiada juntamente com a forma que o assunto e sua importância são tratados na estrutura da filosofia leibniziana. Apesar disso, Hegel não se furta de identificar os limites destes princípios defendidos por Leibniz. Não obstante, lança um primeiro comentário acerca do princípio de razão suficiente, expressando seu significado como a essencialidade da reflexão em si, na medida em que ela se coloca em frente ao puro ser. O que está por definição é o que Hegel em seguida rechaça: não existe um motivo sério para uma razão ser suficiente, dado que a razão é por ela mesma em sua totalidade completa. Nesta perspectiva, podemos inferir que ao mesmo tempo em que Hegel vê com bons olhos um princípio racional de tamanha amplitude, ele se questiona sobre as possibilidades da racionalidade atribuída a Leibniz. A partir desta questão. Hegel afirma que:

“Sem dúvida, Leibniz opunha o caráter de suficiente da razão especialmente em relação a causalidade considerada em seu sentido mais estrito, sendo assim, como maneira de atuar mecânica. Quando esta representa em geral um atividade extrínseca, limitada por seu conteúdo a uma única determinação, as determinações postas por ela, se põem em conexão de modo extrínseco e acidental, as determinações parciais se compreendem por meio de suas causas; mas, a relação entre elas, que constitui o essencial de uma existência, não está contida nas causas do mecanismo. Esta relação, vale dizer, o todo como unidade essencial, se encontra apenas no conceito, em seu fim. Para esta unidade, as causas mecânicas não são suficientes, porque não se encontra em sua base o fim, como unidade das determinações. Tendo em vista a denominação da razão suficiente, Leibniz, por conseguinte, entendeu aquela, que fora suficiente também para esta unidade, e por ente, que compreendera em si não apenas as puras causas, mas as causas finais. Esta determinação do fundamento não pertence, todavia, a este ponto; o fundamento teleológico é uma propriedade do conceito e da mediação por meio dele, que é a razão.”¹²

Hegel deixa claro o problema da filosofia de Leibniz: o limite da razão é ela mesma, na medida em que ela se propõe a ser suficiente nas questões em que ela mesma aponta insuficiência. Esta questão se explica melhor quando imaginamos a razão a partir de um processo puramente mecânico. A idéia de razão para Hegel ultrapassa esta

ultrageneralização deste atributo, demonstrando não apenas a insuficiência da própria racionalidade, mas que a lógica tem outras variantes pelas quais um princípio de razão tradicional, como a utilizada até então pelos modernos ou o de razão suficiente, não dão conta de todos os processos em que o ser está envolvido, e muito menos conseguem vislumbrar uma noção que seja, do que representa o conceito. Imaginando um cometa passando acima de nós, o que a razão suficiente consegue fazer é ainda perceber o brilho que sua cauda luminosa deixou no pano de fundo escuro do céu. Ou seja, o corpo errante teve toda a sua desenvoltura e evolução nos quais a razão não teve acesso imediato, e se coloca como suficiente a partir do rastro deste corpo celeste, imaginando dar conta das causas em sua total dimensão, quando na verdade, ficou presa a um aspecto apenas da realidade.

A apologia da razão leibniziana tem este limite em Hegel tendo em vista que para o autor da *Monadologia*, uma reflexão mais aprofundada da razão o fez negligenciar a sua complexidade e ainda, o conjunto de determinações das quais a própria racionalidade faz parte. A razão¹³ para Hegel tem sua importância fundamental¹⁴; mas deve-se considerar que ela tem os seus próprios mecanismos e ainda insere-se em um plano ainda maior que é busca da unidade do ‘Eu’, ou seja “*a pura unidade de si para si mesmo*”¹⁵

A analogia do cometa nos serve para demonstrar a amplitude da transformação proposta por Hegel, na relação do ‘Eu’ e do próprio mundo. Se a Ciência da Lógica é a concretização de um projeto que prevê outra relação do homem com o seu pensar e conseqüentemente com o mundo, a crítica de Hegel para com a filosofia leibniziana busca traçar os limites deste pensamento e ao mesmo tempo a necessidade de superá-lo tendo em vista as forças adormecidas do espírito. Se a mônada não é ainda um modelo adequado para refletirmos sobre o mundo subjetivo e da imensidão interior do eu, este conceito demonstra para Hegel, toda a sua inconsistência enquanto a estrutura adequada e capacidade para espelhar a complexidade do ser-em-si, Hegel se serve de sua profundidade interior, porém admite o ser-para-si. Ou seja, o eu se transforma porque existe um meio que é capaz de fazê-lo, e que na relação entre os sujeitos, infinitamente isso ocorre de forma desmedida. Ao contrário de Leibniz, Hegel considera o mundo exterior e lhe dá o mesmo movimento que é inerente a todo e qualquer eu.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009
- BELAVAL, Yvon. *Études leibniziennes: de Leibniz a Hegel*. Éditions Gallimard, 1976.
- LEIBNIZ, G.W. *A Monadologia*. Col. Os Pensadores XIX. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck; Luiz João Baraúna. Editora Abril Cultural, 1ª edição, 1974. pp 63-402.
- _____. GEHARDT, Ed. *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 vols. Hildesheim: Olms. 1965.
- _____. *Monadologie*. Flamarion, 2008, Paris.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de métaphysique*. Paris: Vrin, 1981
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt : Suhrkamp, 1986
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 1830. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *A Razão na História - Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1992.

NOTAS

- 1“No meio fluido universal, que é um tranqüilo desdobrar-se em leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença das figuras é o Outro. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido; isto é, a vida como ser vivo.” Hegel, 1992, p. 122
- 2 Hegel, 1995, p. 223.
- 3“Das Sein ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere.(...)Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Sein steht, ist die unmittelbare Einheit beider, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist.” Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Pag. 157
- 4 Hegel, 1995, p. 225.
- 5 Hegel, 1995, p.225.

6 Hegel, 1960, p. 341.

7 Hegel, 1995, p.222.

8 “La première se trompe, comme la connaissance inadéquate, em séparant l’inseparable, em oubliant Le tout dont le partiel est extrait; as faute est de perdre de vue que l’objet pensé est pensé, ein Gedachte, que l’on ne peut dissocier de l’acte meme de penser, das Denken. en exemples d’abstraction inadéquate on citerait lês dichotomies de la sensibilité et l’intelligible, du phénoménal et de essence, du simple sans la différence, du general – médiatisé e non identifié au concept- et de l’individuel, du sign ou de la figure mathématique sans le concept, de la détermination sans son principe déterminant, du concept consiréré par la réflexion extérieure de l’entendement.”Belaval, 1976, p.286.

9 Hegel, 1995, p.229.

10 E o da Razão suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora freqüentemente tais razões não possam se conhecidas por nós. Leibniz, 1977, § 32.

11“So if Leibniz’s monad appears fleetingly as an instance of “real actuality,” this characterization is quickly corrected. The merit of the Leibnizian monad is to bear within itself the reflection of the totality. But this reflection, because it is given with it, leaves no room for the unpredictable character of the activity of determination and unification, for the play of the manifold against the unifying effort of thought, which is the radically original contribution of Kant’s philosophy. This contribution is what Hegel wants to see reflected in “real”modality.” Longuenesse, 2007, p. 134.

12 “Daß der Grund zureichend sei, ist eigentlich sehr überflüssig hinzuzusetzen, denn es versteht sich von selbst; das, für was der Grund nicht zureicht, hätte keinen Grund, aber alles soll einen Grund haben. Allein Leibniz, dem das Prinzip des zureichenden Grundes vornehmlich am Herzen lag und der es sogar zum Grundsatz seiner ganzen Philosophie machte, verband damit einen tieferen Sinn und wichtigeren Begriff, als gewöhnlich damit verbunden wird, indemman nur bei demunmittelbaren Ausdruck stehenbleibt; obgleich der Satzauch nur in diesem Sinne schon für wichtig anzusehenist, daß nämlich das Sein als solches in seiner Unmittelbarkeit für das Unwahre und wesentlich für ein Gesetztes, der Grund aber für das wahrhafte Unmittelbare erklärt wird. Leibniz aber stellte das Zureichende des Grundes vornehmlich der Kausalität in ihrem strengen Sinne, als der mechanischenWirkungsweise, entgegen. Indem diese eine äußerliche, ihrem Inhalte nach auf eine Bestimmtheit beschränkte Tätigkeit überhaupt ist, so treten die durch sie gesetzten Bestimmungen äußerlich und zufällig in eine Verbindung; die Teilbestimmungen werden durch ihre Ursachen begriffen; aber die Beziehung derselben, welche das Wesentliche einer Existenz ausmacht, ist nicht in den Ursachen des Mechanismus enthalten. Diese Beziehung, das Ganze als wesentliche

Einheit, liegt nur im Begriffe, im Zwecke. Für diese Einheit sind die mechanischen Ursachen nicht zureichend, weil ihnen nicht der Zweck als die Einheit der Bestimmungen zugrunde liegt. Unter dem zureichenden Grunde hat Leibniz daher einen solchen verstanden, der auch für diese Einheit zureichte, daher nicht die bloßen Ursachen, sondern die Endursachen in sich begriffe. Diese Bestimmung des Grundes gehört aber noch nicht hier-her; der teleologische Grund ist ein Eigentum des Begriffs und der Vermittlung durch denselben, welche die Vernunft ist.” Hegel: *Wissenschaft der Logik*, p. 800

- 13 Quando Hegel trata da ideia de razão, ele busca conectar esta noção às questões fundamentais de sua filosofia. “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente. Essa convicção e percepção é uma pressuposição da história como tal; na própria filosofia a pressuposição não existe. A filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão – esta palavra poderá ser aceita aqui sem maior exame da sua relação com Deus – é ao mesmo tempo substância e poder infinito, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda” Hegel, 2004, p. 53
- 14 “Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfädle Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverlebte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 154. Tradução: “A destinação do homem consiste na razão que pensa: o pensar em geral representa sua simples determinação, e por meio do mesmo o homem se diferencia dos animais; ele é pensamento em si, em quanto que o mesmo pensamento se distingue também de seu ser-para-outro, de sua própria naturalidade e sensibilidade, por cujo meio o homem está em conexão imediata com outro. Mas o pensamento está também nele; o homem mesmo é pensamento, existe como pensante, e o pensamento é sua existência e realidade; ademais, no entanto o pensamento está em sua existência e sua existência está no pensamento, este é concreto e tem que ser tomado como um conteúdo e uma realização; é razão pensante, e deste modo constitui a destinação do homem. Mas esta

destinação mesma se acha por sua vez só em si como um dever ser, vale dizer que, com a realização que foi incorporada em seu em [se encontra] na forma do em-si em geral contra a existência que não foi incorporada a ela, existência que ao mesmo tempo se acha todavia como sensibilidade e natureza exteriormente oposta e imediata.”

15 Hegel, 1995, p.229.