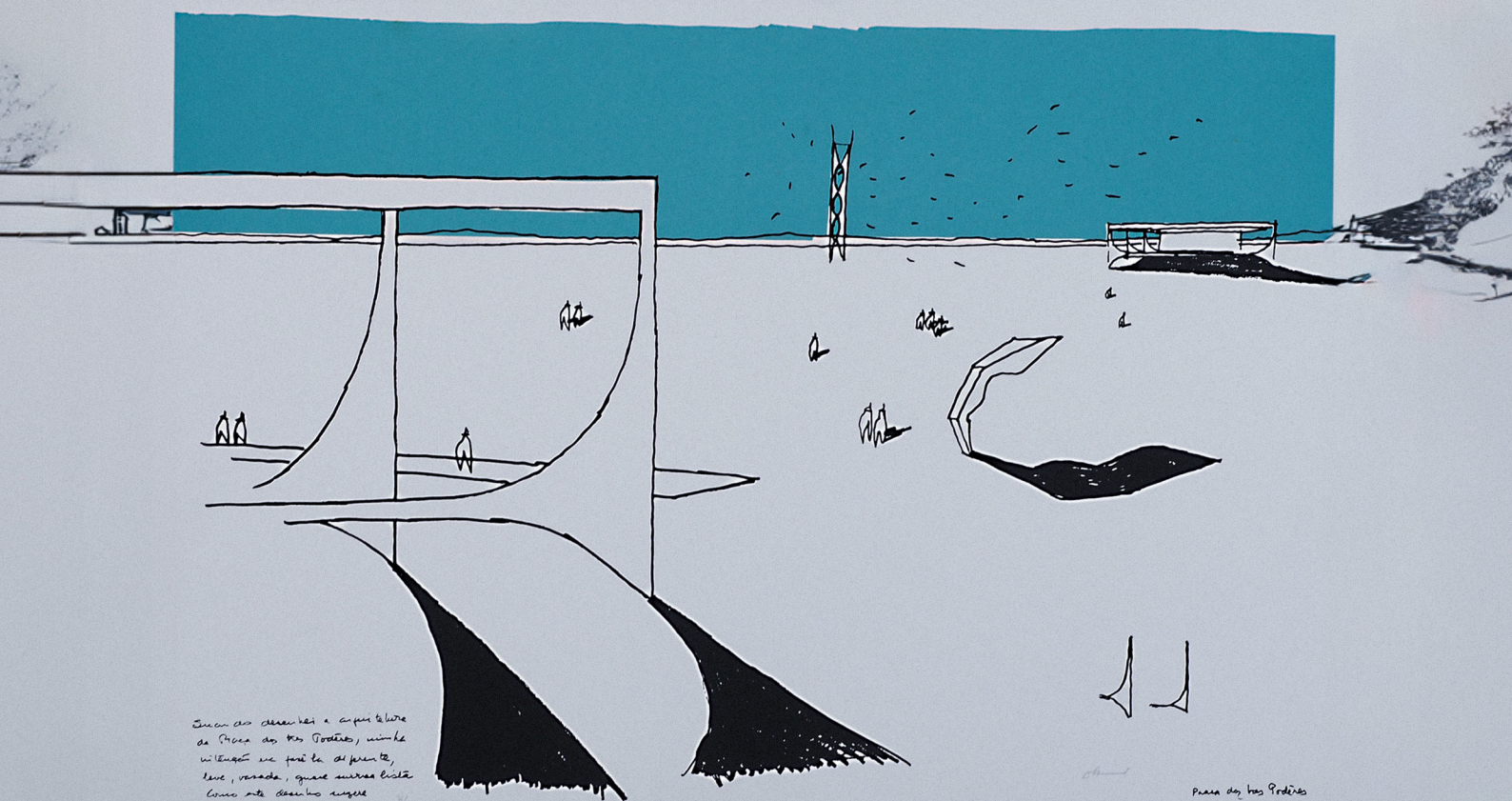


XII CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE HEGEL BRASILEIRA HEGEL : IDENTIDADE E DIFERENÇA



CADERNO DE RESUMOS

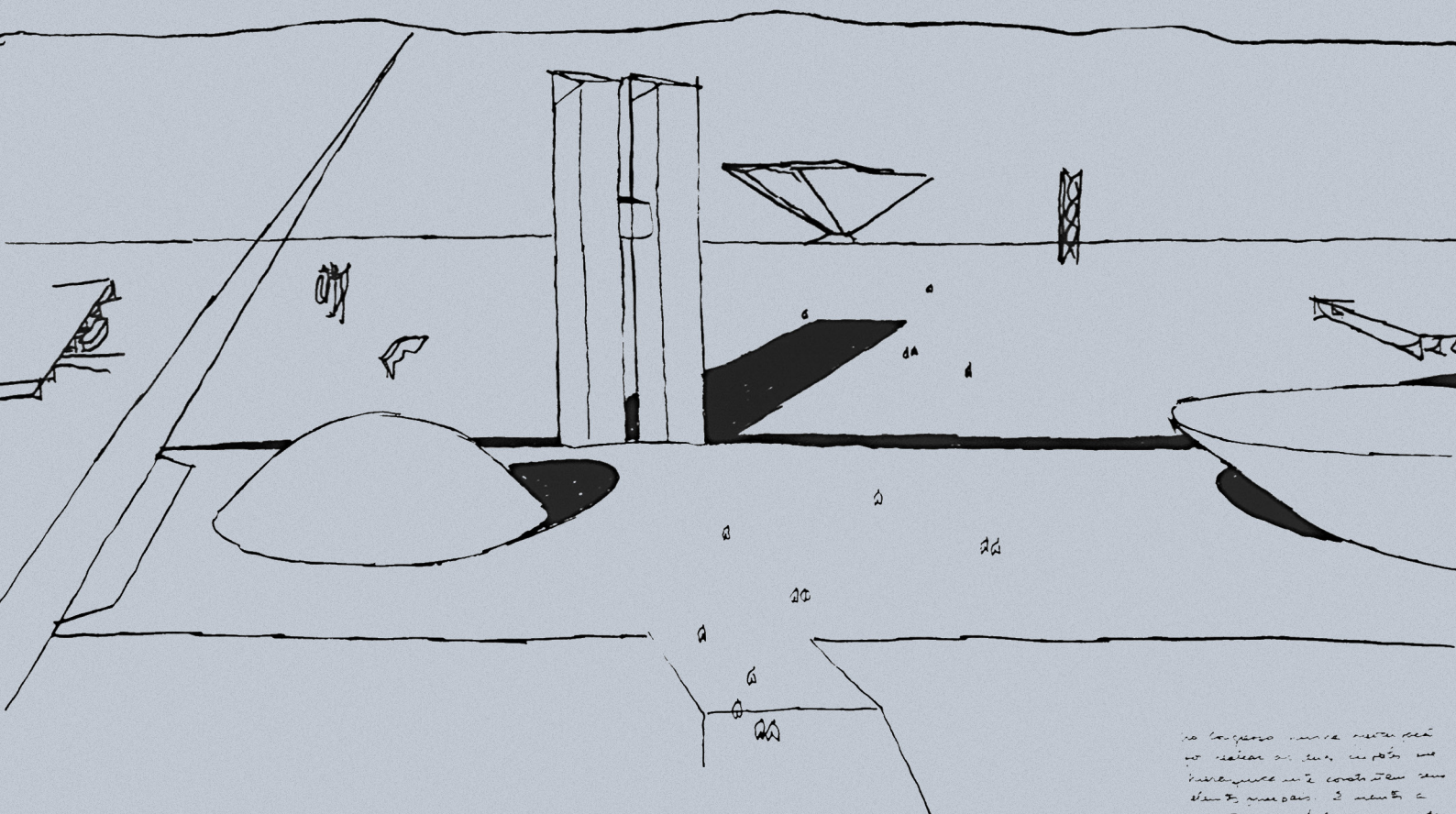


Universidade de Brasília • DF
07 a 10 de Novembro 2023

REALIZAÇÃO



SOCIEDADE
HEGEL
BRASILEIRA



*no tempo nunca chega
no real do dia, no dia
há sempre um construído
dentro do dia. E assim
se vive no nível dos acontecimentos
permanentes que se chegam
e no nível de se ter o mundo*

APOIO:



Deutscher Akademischer Austauschdienst
German Academic Exchange Service





ORGANIZAÇÃO

COORDENADOR DO CONGRESSO

Prof. Dr.
LUIZ FERNANDO BARRÉRE MARTIN
UFABC (Presidente da SHB)

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr.
**ERICK CALHEIROS
DE LIMA**
UnB

Prof. Dr.
**FÁBIO MASCARENHAS
NOLASCO**
UnB

Prof. Dr.
**LUIZ FERNANDO
BARRÉRE MARTIN**
UFABC

Profa. Ms.
**VERRAH
CHAMMA**
UFAM

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr.
**HANS CHRISTIAN
KLOTZ**
UFG

Prof. Dr.
**LUIZ FERNANDO BARRÉRE
MARTIN**
UFABC

Prof. Dra.
**MÁRCIA CRISTINA FERREIRA
GONÇALVES**
UERJ

Prof. Dra.
**MÁRCIA ZEBINA DE
ARAÚJO DA SILVA**
UFG

Prof. Dra.
**MIRIAM MESQUITA SAMPAIO
DE MADUREIRA**
UFABC

Prof. Dr.
**RICARDO
CRISSIUMA**
UFRGS

Identidade subjetiva e diferença temporal: Hegel e a experiência musical

Tempo e “Eu” são dois elementos carregados de negatividade, em Hegel. O tempo abstrato, de um lado, é uma das primeiras expressões da natureza, junto ao espaço. Uma vez que a natureza é definida como “o ser-fora-de-si” [Außersichsein], como exteriorização da Ideia, o tempo expressa esta forma de externalização enquanto negatividade contra si mesmo: cada momento do tempo é diferente de si mesmo, de modo que passa imediatamente a ser outro. A identidade do tempo puro não pode ser alcançada enquanto este nada mais é que o puro fluxo. A unidade temporal apenas se realiza na experiência subjetiva, em especial a partir do “Eu” abstrato. Esse é unidade abstrata negativa consigo mesmo, sem, porém (diferentemente do tempo), perder sua identidade diante da negatividade. Essa impede que o “Eu” seja absorvido e reduzido às contingências empíricas, garantindo sua independência formal. Este “eu” vincula conteúdos entre si, sinteticamente, distinguindo tanto os conteúdos vinculados entre si quanto o ato da própria síntese. Assim, a negatividade do “Eu abstrato” é um elemento indispensável na constituição do sujeito autônomo e pensante. Na experiência musical, “Eu abstrato” e tempo se encontram em uma relação intimamente determinante. A música é uma experiência subjetiva e interior (embora compartilhável), assim como é temporal. O puro tempo natural, como vimos, não permite a unidade requerida para qualquer experiência. A estruturação dos elementos musicais inicia com a relação entre o “Eu abstrato” e o tempo ciclicamente ordenado. Esta estruturação cíclica não encontra fonte suficiente no tempo puro, que é pura negatividade abstrata e, assim, sem medida. Apenas a estrutura cognitiva do “Eu abstrato”, enquanto capacidade reflexiva e de identidade negativa consigo mesma é capaz de fornecer o ciclo de repetição que servirá, finalmente, de unidade de medida do tempo. Assim, esta relação abre a possibilidade para os elementos rítmicos da música: o andamento, a fórmula de compasso, e o ritmo (enquanto variações de duração no interior de uma mesma duração referencial de medida cíclica do tempo). Esta é a relação quantitativa do ciclo do tempo. Enquanto qualidade do ciclo temporal, temos a harmonia: a altura determinada de sons (ciclos de repetição de movimento de partículas corporais, compreendidos e discriminados pelo fenômeno sensorial da audição), ou notas musicais; as relações entre os intervalos das notas; e as composições de acorde e seus encadeamentos, que finalmente constituem o todo da harmonia musical (no sentido estrito). Finalmente, a melodia aparece como livre expressão das relações quantitativas e qualitativas do tempo e do som, enquanto expressão da unidade subjetiva. Neste trabalho, abordo (1) o problema da relação entre identidade e diferença do tempo natural, a partir da Filosofia da Natureza, para (2) abordar o “Eu abstrato” enquanto unidade e identidade reflexiva de negatividade, a partir do Espírito subjetivo, para finalmente (3) abordar a relação entre tempo e “Eu abstrato” enquanto condições fenomenológicas para o evento musical, realizados plenamente na melodia, enquanto constituição do sujeito temporal, a partir do trecho sobre música nos Cursos sobre Filosofia da Arte.

Alan Ricardo Pereira
UFMG
arphildi@gmail.com

A relação de Hegel com Kant reconsiderada

É comum a grandes pensadores reconfigurar a história das ideias de modo a colocarem as suas próprias no topo dessa história. Cabe mencionar aqui, apenas para citar dois exemplos, Kant e Hegel. Kant pensa ter superado a disputa entre dogmáticos e céticos, entre empiristas e racionalistas. Hegel, por sua vez, considera ter superado aquele que teria sido o programa mais revolucionário na história da filosofia moderna, a saber, o programa crítico de Kant. Certamente se um kantiano esperar a adesão irrestrita de um leibniziano à posição que Kant atribuiu a Leibniz na história das ideias se decepcionará (e até mesmo ficará chocado) com a negativa. Isso também poderia ser dito a um hegeliano que quisesse, seguindo o mestre, legar a Kant um lugar de honra na história das ideias, mas (in)felizmente já superado por Hegel. Bem, o que um kantiano diria...? Certamente também não estaria muito disposto a curvar-se ao veredicto de Hegel. Não se tratando nesta comunicação de advogar a posição de um ou de outro, será bastante reconsiderar a relação de Hegel com Kant acerca da filosofia prática ou do espírito objetivo, de modo a tentar fazer justiça tanto a um quanto a outro ao dar a César o que é de César. Então, na tentativa de oferecer exegeticamente algo a mais que a literatura especializada tem oferecido, ou seja, que Hegel refuta (e até mesmo aniquila) a filosofia kantiana ou, mais modestamente, que ele está em relação de contiguidade com ela, sendo-o seu ponto de acabamento, será reconstituída a terminologia corrente da época que conceitua o direito como possibilidade moral, permissão (Erlaubnis) ou autorização (Befugnis). A tarefa consistirá em mostrar que as Grundlinien de Hegel têm muito mais da Rechtslehre de Kant do que se tem notado até agora. Para tanto, há de se considerar que, no período de Frankfurt, mais precisamente na segunda metade de 1798, Hegel submeteu a um rigoroso estudo, seja a Doutrina do direito, a Doutrina da virtude, ou a Metafísica dos costumes de Kant. Dado, porém, que os apontamentos desses estudos, lamentavelmente, se perderam, há de se considerar os seguintes passos em relação a Kant: 1) a ideia de uma República perfeita; 2) o princípio do direito como limitação recíproca das liberdades externas; 3) o direito de propriedade, por intermédio da lei permissiva da razão prática pura; 4) a passagem do direito privado, para a preservação da propriedade (nos termos dos §§s 1 a 42), para o direito público, primeiramente, do Estado (na forma dos §§s 43 a 52), depois, das gentes (na forma dos §§s 53 a 61) e, por fim, cosmopolita (na forma do § 62). Em relação a Hegel, além do Direito abstrato, da Moralidade e da Eticidade, serão particularmente analisados os §§s 33, 38, 133, 135, etc. das Grundlinien. Mas é preciso ter em conta que já em Frankfurt Hegel intentava unir a legalidade do direito com a moralidade da interioridade no que ele chamava de vida, mais tarde de eticidade.

Alison Stone
Lancaster University
a.stone@lancaster.ac.uk

Hegel, Schelling, and G nderrode on Nature

In this talk I compare the philosophies of nature of Schelling, Hegel, and G nderrode. For Schelling, nature is organized by a dynamic opposition between polar forces that have gendered connotations. For Hegel, the interaction between the concept and matter organizes nature, and he again construes the concept and matter in hierarchical and gendered terms. G nderrode instead puts birth, death, and rebirth at the center of nature, taking a view of the earth which anticipates recent feminist philosophies of natality.

Andreas Arndt
Humboldt-Universität zu Berlin
a.e.arndt@gmx.de

“Äußerlichkeit des Begriffs”. Bleibende Nichtidentität in Hegels Realphilosophie

Hegel gilt, nicht zuletzt durch die Kritik Adornos in der Negativen Dialektik, als Denker der Identität, der aufgrund seiner logischen Konzeption des Begriffs die Realität einem Identit tswang unterwerfe. Dabei wird besonders auf die Figur der Negation der Negation verwiesen, die zu einer Affirmation f hrt und damit Identität zur Konsequenz habe. Diese Auffassung, so die zentrale These meines Vortrags, trifft sowohl hinsichtlich der Wissenschaft der Logik als auch hinsichtlich der Hegelschen Realphilosophie nicht zu.

(1) In der Wissenschaft der Logik bezieht sich der Begriff im Medium des reinen Denkens auf sich selbst und erweist sich schließlich als die Wahrheit im Sinne der Identität von Gegenstand und Begriff. Hegel weist jedoch an entscheidenden Stellen der Begriffslogik darauf hin, dass die reine Selbstbezüglichkeit des Begriffs in der Realität gebrochen ist: Die endlichen Dinge haben den Begriff nur äußerlich an sich und der Begriff kann sich nur durch Anderes auf sich selbst beziehen und ist sich daher in der Realität selbst äußerlich.

(2) Dies kommt zuerst in der Naturphilosophie zur Geltung, indem Hegel die Natur als Äußerlichkeit der Idee bestimmt. Diese Äußerlichkeit ist aber kein Abfall von der Idee, sondern sie ist gerade diejenige Daseinsweise der Idee, die es allererst ermöglicht, dass der Geist aus der Natur zu sich kommen kann. Grundform hierfür ist die Arbeit als Naturverhältnis des Geistes, welche die Äußerlichkeit zur Bedingung hat. Der Geist lebt von dieser Voraussetzung, die er in der Realität nicht tilgen kann. Die Äußerlichkeit ist somit ein konstitutives Moment des endlichen Geistes, was zu bleibenden Nichtidentit ten führt. Dies soll an zwei Beispielen aus dem Bereich des objektiven Geistes gezeigt werden.

(3) Hegels Überlegungen zum Recht enthalten Hinweise auf eine Genese des Vernunftrechts, die deutlich machen, dass dieses Recht das alte Blutrecht – den vormodernen Zustand der Barbarei – nicht überwindet, sondern neben sich bestehen lässt. Diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bedroht permanent den Rechtszustand der Moderne und damit das Dasein der Freiheit.

(4) Auch im Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat zeigt sich die Äußerlichkeit als

Riss in der Moderne: In Bezug auf die Negativität der bürgerlichen Gesellschaft findet keine Negation der Negation statt, sondern sie kann nur von außen negativ behandelt, d.h. begrenzt und teilweise entschärft werden.

(5) Die bleibenden Nichtidentitäten in der Realität können nur im absoluten Geist überwunden werden, der, Hegel zufolge, von allem Äußerlichen und damit von seiner eigenen Äußerlichkeit als seinem Dasein abstrahiert. Aber auch diese Abstraktionen führen wieder zurück auf das Nichtidentische der Realität: Sie dienen nicht der Verklärung, sondern sind der normative Maßstab ihrer Kritik.

Antônio Carlos da Rocha Costa

PUCRS

ac.rocha.costa@gmail.com

Sobre o Comportamento dos Momentos Identidade e Diferença Substanciais nas Ações que Efetivam as Relações de Causalidade e de Interação

Este artigo tem como referência a Ciência da Lógica de Hegel e visa examinar como se comportam os momentos Identidade e Diferença das substâncias individuais envolvidas nas ações que efetivam a Relação de Causalidade e a Relação de Interação. Inicialmente, o artigo revisa os conceitos de Identidade e Diferença, Substância e Substância Individual, e Relação de Causalidade, tal como Hegel os expõe na Doutrina da Essência, o último tomado em seu sentido geral. O artigo indica, então, como se comportam os momentos Identidade e Diferença das substâncias individuais nas ações que efetivam o conceito geral de Relação de Causalidade, as quais denominamos ações causais. Especificamente, o artigo salienta como a preservação do momento Identidade, mas não do momento Diferença, é característica essencial dessas ações. Depois, o artigo revisa o conceito de Relação de Causalidade em seu sentido particular de Relação de Causalidade Determinada, também exposto na Doutrina da Essência. O artigo indica, então, aspectos adicionais do comportamento dos momentos Identidade e Diferença nas ações causais que efetivam essa forma particular da relação. Em especial, o artigo mostra como o conteúdo determinado, próprio da Relação de Causalidade Determinada, estabelece os momentos Identidade e Diferença como momentos formais postos externamente às substâncias individuais. Além disso, mostra que o pôr-se dessas determinações não mais como momentos formais determinados externamente, mas como um conteúdo externo, leva as ações causais que efetivam a Relação de Causalidade Determinada às sucessões conformadas como maus infinitos progressivos, com as sucessivas ações causais que constituem esses maus infinitos se dissolvendo umas nas outras, ao longo dessas progressões. A seguir, o artigo examina brevemente o limite do conceito de Relação de Causalidade Determinada, tal como esse limite é indicado por Hegel, qual seja, o limite da esfera do inorgânico, que impossibilita a vigência da Relação de Causalidade Determinada na esfera da vida físico-orgânica e da vida espiritual. Denominamos ações performativas as ações que operam nestas duas últimas esferas, ações que não preservam necessariamente nem o momento Identidade nem o momento Diferença das substâncias individuais envolvidas. Finalmente, o artigo revisa os conceitos de Relação



de Efeito e Contraefeito, ou Relação de Causalidade Condicionada, e de Relação de Interação, tal como esses conceitos são igualmente expostos por Hegel na Doutrina da Essência. O artigo, então, aponta a Relação de Interação como aquela em que o momento Identidade e o momento Diferença das substâncias individuais se conservam idênticos a si nas ações que efetivam essa relação. Tais ações interacionais, portanto, não são ações causais, no sentido próprio do termo. Em conclusão, o artigo sugere que a distinção entre ações causais e ações interacionais, quer dizer, a distinção entre as efetivações da Relação de Causalidade e as efetivações da Relação de Interação, pode ser caracterizada por meio da diferença de comportamento que têm naqueles dois tipos de ações os momentos Identidade e Diferença das substâncias individuais que as efetivam. Igualmente, a conclusão sugere que a distinção entre as ações causais que se realizam na esfera do inorgânico e as ações performativas que se realizam na esfera da vida físico-orgânica e da vida do espírito também podem ser caracterizadas por esse mesmo critério de diferença de comportamento dos seus correspondentes momentos Identidade e Diferença.

Daniel Brauer
UBA/CONICET
danielbrauer@hotmail.com

Identidad y negatividad

Reflexiones en torno a dos conceptos clave de la dialéctica en Hegel

Si bien en la Ciencia de la Lógica y en escritos anteriores y posteriores Hegel dedica un capítulo para exponer su concepción de la noción de identidad, ésta constituye un concepto central en la dialéctica cuyo significado excede al que es presentado en su ubicación en el marco del sistema lógico-metafísico.

Pero mientras que Hegel dedica también una serie de párrafos para aclarar el modo en que entiende el sentido de conceptos tales como: “nada”, “lo negativo”, “el juicio negativo”, las nociones de “negación”, “negación de la negación” y particularmente “negatividad” en cambio designan operadores metaconceptuales que presiden la dinámica de su discurso a los que no ha dedicado una clara descripción. Su sentido debe ser más bien dilucidado y no es casual que haya dado lugar a múltiples malentendidos.

Una re-visión de estos conceptos puede arrojar nueva luz acerca del alcance y límites del “método especulativo”.

Although in the Science of Logic and in previous and later writings Hegel dedicates a chapter to expound his conception of the notion of identity, this constitutes a central concept in dialectics whose meaning exceeds that which is presented in its location within the framework of the logical-metaphysical system.

But while Hegel also dedicates a series of paragraphs to clarify the way in which he understands the meaning of concepts such as: “nothing”, “the negative”, “negative judgment”, the notions of “negation”, “negation of “negation” and particularly “negativity” designate instead metaconceptual operators that govern the dynamics of his discourse to which he has not dedicated a clear description. Its meaning needs to be elucidated, and it is not by chance

that it has given rise to multiple misunderstandings.

A re-vision of these concepts may shed new light on the scope and limits of the “speculative” method.

Daniel Mendes Campos Xavier Debarry

USP

daniel.debarry@gmail.com

Generalidade na particularidade: a unidade da relação entre identidade e diferença em Hegel e McDowell

O presente trabalho propõe uma abordagem do tema da identidade e diferença em Hegel em um enquadramento contemporâneo, mais especificamente, no contexto das leituras de John McDowell com respeito à filosofia hegeliana. Aos nossos propósitos, aquilo que é digno de nota é a ideia de que Hegel, em termos gerais, teria antecipado a tese mcdowelliana de que capacidades conceituais operam não apenas em atos explícitos do juízo, mas também na experiência perceptual ela mesma.

McDowell, de fato, considera Hegel como tendo uma importância significativa em seu pensamento sobre a experiência perceptual. Como deixa claro o Prefácio de *Mente e Mundo*, ele gostaria que o livro fosse lido como um prolegômeno à Fenomenologia. Nesse sentido Hegel, para McDowell, teria corretamente observado a insustentabilidade da ideia de um acesso epistêmico ao mundo que não fosse mediado por conceitos; desse modo, teria argumentado, de forma persuasiva, em favor do envolvimento de conceitos em nossas experiências perceptuais.

Uma consequência da sugestão de que a experiência perceptual possui conteúdo conceitual é, pelo menos de acordo com a posição de McDowell, a ideia de que aquilo que é dado a um sujeito na experiência deve incluir a apresentação de algo como caindo sob uma generalidade. Segundo McDowell, apesar de uma generalidade - digamos, ser uma rosa - poder ser instanciada de várias maneiras distintas e particulares em uma dada experiência perceptual, qualquer caso particular instanciado ainda assim contaria como o de algo sendo algo - e.g. como sendo uma rosa - e isto implicaria um aspecto de generalidade na particularidade na experiência.

Contudo, Charles Travis - interlocutor de McDowell em um debate em curso, a saber, o assim chamado “Travis-McDowell Debate” - faz uma objeção à tese de que generalidades possam fazer parte de nossas experiências perceptuais. De acordo com Travis, os casos particulares na experiência teriam, na verdade, uma relação transcategorial com algo geral. Em outras palavras, na medida em que seria próprio de uma generalidade instanciar casos particulares, um caso particular não estaria a instanciar outras múltiplas maneiras de as coisas serem. Travis então aponta, da seguinte maneira, o que estaria em jogo na distinção entre os papéis da generalidade e da particularidade em uma relação de instanciação: por um lado, aquilo que carrega a generalidade relevante é o conceitual; por outro, o que carece de generalidade é o não conceitual.

À luz da filosofia de Hegel, talvez possamos dizer que uma resposta a Travis poderia invocar a concepção das relações entre identidade e diferença, no sentido de a mesma abrir uma

possibilidade em que generalidade e particularidade sejam ao mesmo tempo distintas uma da outra e necessariamente relacionadas. Dito de outro modo, que as mesmas estariam relacionadas em uma unidade necessária. Nessa perspectiva, nossa contribuição para XII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira pretende discutir a viabilidade - tanto argumentativa quanto exegética - de uma resposta de McDowell a Travis que apele, justamente, à concepção hegeliana das relações entre identidade e diferença.

Dante Alexandre Ribeiro das Chagas

UFMG

daumti@gmail.com

Dialética do humanismo radical:

A supressão do humanismo ocidental na perspectiva de Frantz Fanon

Dentre as heranças que a tradição ocidental legou para a humanidade está o humanismo e a ideia de que existe uma condição humana universal, pautada na dignidade e liberdade, inerentes e inestimáveis, de todos os seres humanos. Essa cara compreensão, contudo, esbarra em um desafio moderno: como conciliar essa pretensão universal de liberdade diante do outro colonizado e não-europeu? O exurgir do humanismo é, então, uma manifestação ainda abstrata, cuja identidade limita-se ao europeu e que não reconhece à diferença o seu lugar no mundo. Pode-se dizer ainda que esse humanismo tem seu espírito muito entranhado à natureza, infectado por um biologismo e essencialismo que edificam uma hierarquia racial que relega à particularidade, o outro, uma marca de inferioridade e subalternidade. Nessa universalidade ainda abstrata, o racismo, portanto, tem um lugar fulcral que atesta à identidade uma superioridade irreprimível diante da diferença, destinada a se curvar. Dentre as criações dessa hierarquia, o racismo inventa o negro — reduzindo todas as etnias e culturas africanas a um único nome, símbolo de uma raça supostamente marcada por uma inferioridade inata a todos os sujeitos africanos. A essa universalidade abstrata, impõe-se uma particularidade também abstrata que na tentativa de reconhecer a diferença, neste caso, o negro, não consegue efetivamente romper com esta ordem hierárquica estabelecida. Longe de escapar das amarras do essencialismo, abraça-o e toma-o para si. A Negritude compreende a si e seu lugar, mas ainda nos limites dessa hierarquia e biologia, reinventando o que fora criado e lhe atribuindo características positivas. O branco está alienado em sua brancura e o negro em sua negrura. É a essa delicada cisão que Frantz Fanon volta a sua atenção.

Frantz Omar Fanon nasceu na Martinica, uma das antigas colônias francesas. Em sua breve vida, dedicou seu pensamento à filosofia, à política, à psicanálise e à militância. Como psiquiatra, refletira a experiência vivida do negro, a condição colonial, bem como a sociogênese e a psicogênese do racismo. Aluno de Kojève, seu resgate do hegelianismo pautase na dialética do reconhecimento, de modo a enxergar a cisão estabelecida entre o racismo e o movimento da Negritude e, com sua influência marxista, propor um humanismo radical que romperia com a condição colonial e capitalista, efetivando o ideal de liberdade e humanidade outrora proclamado. “O negro não existe. Não mais que o branco”, assim “o que é necessário é libertar o homem”, pois seu destino é estar solto em um mundo cuja liberdade possa criar um

lugar efetivo para todos. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é realizar uma compreensão macrofilosófica do pensamento fanoniano acerca de sua resposta para a dissolução do racismo e o concretizar de um humanismo não mais na medida de Europa, mas na medida do mundo — em uma efetiva identidade da identidade e da não-identidade. Assim, pretendemos demonstrar como a discussão que Fanon propõe, para ampliar o humanismo, passa por uma reflexão sobre a questão do reconhecimento do outro na tradição hegeliana.

Erick Calheiros de Lima
UnB
callima_er@hotmail.com

‘Eticidade Perdida’ e Reconhecimento: reflexões a partir da concepção de liberdade em Hegel

O presente trabalho tem como objetivo mais amplo sustentar a ideia de que a noção de reconhecimento recíproco constitui, em Hegel, a mediação entre sua teoria da liberdade e os potenciais críticos de sua filosofia social. Na parte introdutória, gostaria de reconstruir dimensões do debate recente que procura recuperar a noção de reconhecimento no contexto da Filosofia do Direito. A principal intenção aqui é desenvolver a ideia de que há em Hegel uma transformação da noção de autonomia no modelo do reconhecimento recíproco, bem como destacar algumas das mais fecundas consequências dessa inflexão (1). Em seguida, com base numa discussão sobre a dimensão ‘objetiva’ da liberdade (2), proponho então reflexões que procuram esclarecer os §§ 21-24 da Filosofia do Direito a partir de uma explicitação das decorrências normativas do modelo do reconhecimento, empreendida por Hegel na Fenomenologia (3). Finalmente, depois de conectar as implicações normativas do reconhecimento à ‘perda da eticidade’, concluo com uma discussão acerca do diagnóstico de Hegel sobre a sociedade moderna (4).

Ernesto Ruiz-Eldredge Molina
Université Poitiers, Goethe-Universität Frankfurt, Centre March Bloch, Berlin
eruzeldredge@gmail.com

La noción de identidad desde la teoría social de Hegel

El esfuerzo por captar la complejidad de la sociedad en sus múltiples contradicciones e intentos de relevo es constatable en los escritos de Hegel. Precisamente reconociendo dicho esfuerzo es que el teórico Herbert Marcuse creyó hallar en Hegel una evolución de la filosofía hacia una teoría social. Ciertamente, resulta de menor evidencia la cuestión de si dicha evolución implicó o no una ruptura respecto de la filosofía. Después de todo, en la obra de Hegel el reconocimiento teórico de lo social aparece unido al enfoque filosófico. Así, por ejemplo, para Hegel el momento ‘objetivo’ del desarrollo del espíritu contempla precisamente las distintas fases de una realización institucional de la libertad humana sobre la base de contradicciones sociales preexistentes, como la permanente generación de pobreza que

entraña la producción de riquezas. Empero, si Hegel llega a concebir la realización plena de la libertad ‘objetiva’ en el momento de la universalidad estatal, es en buena medida porque cree poder sustentar su postura en lo que caracteriza idealmente a la voluntad de los individuos. Por nuestra parte, partiendo del objeto por excelencia del pensamiento filosófico que es –según Hegel– nuestro propio tiempo (o simplemente “lo que es”), constatamos que la afirmación de la existencia de un vínculo entre voluntades subjetivas y la vida ética (Sittlichkeit) es, por decir lo menos, contraintuitiva: todo pareciera indicar que las grandes decisiones sobre la vida humana y su destino son tomadas por un puñado de personas y muy por encima de las cabezas del “coro anónimo” de la historia. Ahora bien, que en nuestros tiempos tal vínculo de identidad no exista o que simplemente presente una atrofia, debe ser materia de crítica social. Para llegar a buen recaudo, esta última supone, sin embargo, una problematización y un esclarecimiento conceptual. De manera que, si realmente es posible hablar del nacimiento de una teoría social en Hegel, como lo sugiere Marcuse, una forma de leer la filosofía hegeliana haciéndole justicia es precisamente cuestionar sus presupuestos conceptuales sobre la base de la teoría social.

En esta comunicación nos proponemos en primer lugar presentar el concepto de identidad en el marco de la Doctrina de la esencia de la Ciencia de la lógica de Hegel. A la luz de algunas de las fracturas sociales que se manifestaron con mayor nitidez sobre todo después del siglo en que vivió Hegel, problematizaremos el concepto hegeliano de identidad en el significado específico que puede cobrar en la tercera sección de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. A partir de ahí, nos concentraremos en la objeción posthegeliana fundamental según la cual el pensamiento de Hegel se decanta por la dominación del principio de identidad. El sentido de la teoría social hegeliana será entonces evaluado a la luz de una confrontación con la psicología social inspirada en la obra de Freud, con el fin de ponderar los alcances y límites de la crítica al peso de la identidad en la filosofía de Hegel.

Fábio Mascarenhas Nolasco
UnB
gomanolasco@gmail.com

Processo da Terra e Geografia da História Mundial: identidade e diferença

Buscaremos neste trabalho estabelecer alguns pontos introdutórios a respeito de um interessante (e funesto) ponto de identificação entre Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, a saber, de um lado, a teoria do Processo da Terra (que precisa explicar por que as grandes massas de terra se acumularam e dilataram no hemisfério norte e se afunilaram no hemisfério sul), e de outro a Geografia da História Mundial, que desdobrará a história da cultura humana a partir das condições geológico-climáticas de cada continente. Para tanto, será preciso compreender a novidade e o alcance do que Hegel chama de Física orgânica ou Organologia (cujas partes são a Geologia, a Botânica e a Zoologia, ciências que de fato apenas davam seus primeiros passos na aurora do séc. XIX), bem como sua relação com os momentos anteriores da Filosofia da Natureza, que tratam da Matemática, da Física e da Química

(inorgânica), ciências que por sua vez alcançaram a sua maturação ao longo dos sécs. XVII e XVIII). Nesse esforço, ficará bem claro em que medida o projeto da Filosofia da Natureza de Hegel difere radicalmente do projeto schellinguiano. Mas será também igualmente preciso compreender as ingentes barreiras que impediam, por outro lado, à Geografia e História Mundial da época uma visada ostensivamente crítica ao etnocentrismo europeu. Com o presente esforço, buscaremos, portanto, lançar luz sobre em que medida Hegel contribuiu para tal visão eurocêntrica, e em que medida contribuiu para que os fundamentos dessa visão fossem claramente identificados e, em seguida, solapados.

Federico Orsini
UFLA
platoniet@yahoo.it

O círculo entre a priori e a posteriori na concepção hegeliana de filosofia

O propósito desta comunicação é discutir a crítica hegeliana da contraposição abstrata entre o a priori (aquilo que é pensado sem recorrer à experiência sensível) e o a posteriori (aquilo que é encontrado e experimentado). A crítica dessa oposição requer a compreensão tanto das pressuposições hermenêuticas da avaliação hegeliana de Kant quanto do valor que a Lógica adquire em razão da sua posição dentro do sistema da ciência. Essa posição sistemática muda o modo de considerar o conteúdo da Lógica e o significado mesmo do a priori. Para esclarecer essa tese, procederei desta maneira: (i) distinguirei conceitualmente uma conotação ontológica e uma conotação epistemológica do par a priori/a posteriori; (ii) analisarei a mudança de significado que o a priori experimenta na consideração da Lógica como ciência primeira e como ciência última; (iii) mostrarei que a circularidade entre ciência primeira e ciência última é o caminho que faz da Lógica uma certa ciência da experiência; (iv) destacarei a peculiaridade de Hegel em relação ao modo kantiano de entender a noção de a priori.

Federico Sanguinetti
UFRN
sanfedehotmail.it

Humanidade universal e diversidade racial em Hegel

Nesta apresentação, gostaria de expor e colocar para discussão os resultados de uma pesquisa que publiquei na REH em 2021 (“Ratio e raça. Sobre humanidade e racismo em Hegel”). O tema central da pesquisa é a questão de como pensar a relação entre o conceito de humanidade de Hegel e sua teoria das raças. Na minha visão o pensamento de Hegel está comprometido com o racismo e o racismo de Hegel entra em tensão com sua concepção universal de humanidade baseada na posse da capacidade da razão. Para justificar esta afirmação, destacarei seis teses que delimitam o campo de possibilidades interpretativas que considero relevante, e mostrarei que a atribuição de todas elas a Hegel implica numa inconsistência.

TESE A) Todos os seres humanos possuem racionalidade em igual medida.

TESE B) Os seres humanos cria(ra)m coletivos que garantem aos indivíduos níveis diferentes de consciência da autonomia da razão.

TESE C) Hegel é um racista científico.

TESE D) Determinações raciais não influenciam a atribuição de racionalidade a indivíduos humanos e, portanto, a capacidade de ter consciência da autonomia da razão.

TESE E) As distinções raciais parecem influenciar o nível de consciência de autonomia da razão que determinados coletivos possibilita(ra)m para seus membros.

TESE F) Os não-europeus (não brancos) parecem possuir graus menores também de racionalidade: à medida que eles possuem menos consciência da autonomia da razão, eles possuem menos racionalidade e são, portanto, menos humanos.

Na parte final, identificarei seis possíveis atitudes exegéticas que lidam de modos diferentes com este conjunto de teses (tanto no que diz respeito à atribuição destas teses a Hegel como em relação à sua defensabilidade), expressarei minha preferência para uma atitude interpretativa específica, e tentarei justificar minha escolha.

Gabriel Rodrigues da Silva

UNESP

gabriel.r.silva@unesp.br

A contradição na Doutrina da Essência de Hegel

O objetivo desta comunicação é apresentar e debater o conceito de contradição conforme exposto por Hegel na Doutrina da Essência da Ciência da Lógica. Apoiando-se em obras canônicas da Hegel-Forschung e balizando-se pelo fluxo genético da contradição, no qual Hegel expõe os conceitos de identidade, diferença absoluta, diversidade e oposição, analisaremos o segundo capítulo, nomeado “As essencialidades ou as determinações da reflexão”, da primeira seção, nomeada “A essência como reflexão dentro dela mesma”. Lá, a contradição deixa de ser meramente uma ferramenta que está implícita no processo lógico e se torna objeto central da análise. Para Hegel, a contradição mostra-se importante pois devemos pensar através dela, ao invés de deixá-la estagnar nossos pensamentos. A estrutura das coisas, que é contraditória, só pode ser compreendida se conseguimos alcançar o movimento no qual os elementos contraditórios estão integrados. Logo, a contraditoriedade é parte determinante do real. É possível observar, com base em sua gênese, como a contradição, para Hegel, encontra-se em um grau mais elevado de sentido e significação do que aquele que lhe é habitualmente atribuído. Hegel não expõe a contradição meramente como uma falsidade que, apenas aparentemente, unificaria os pólos contraditórios em um nível primário. Ao invés disso, ele mostra o desenvolvimento dos conceitos em uma articulação que progressivamente se torna mais complexa. As determinações lógicas, expostas por Hegel ao longo de sua lógica, vão, à medida em que se desenvolvem, rompendo paulatinamente com suas camadas superficiais, adentrando na essência das coisas e adquirindo novas significações em variados níveis conceituais. Ou seja, a contradição não é mais entendida como uma relação de incompatibilidade, na qual dois elementos opostos se excluem, uma relação que impossibilita a

existência concomitante de elementos contraditórios. A contradição é responsável por mover o processo lógico, gerando novos conteúdos de modo autêntico. Defende-se que ao expor a categoria da contradição, Hegel mostra como todas as coisas são em si mesmas contraditórias, ressaltando a autonegação e a autoexclusão como uma característica determinante das coisas. Assim, a contradição, para Hegel, pode ser compreendida como autocontradição, visto que as coisas, que são contraditórias em si mesmas, autoreferem-se às suas próprias determinações internas. Hegel não relega falsidade ou inverdade à contradição, como se ela fosse impensável, mas afirma seu caráter ontológico e verdadeiro. Por um lado, Hegel se desvincula do significado padrão da contradição, quase majoritário na história da filosofia até então, visto que sua nova lógica é parcialmente incompatível com a lógica “tradicional”. Na contradição, a interiorização atinge a maior profundidade vista desde então. Ela ultrapassa a relação da oposição, calcada na relação dos pólos por meio de seus vínculos positivos e negativos, e alcança o estatuto de uma relação internamente conflituosa. Logo, a contradição não se dá entre coisas diversas, sejam elas conceitos, categorias, objetos, mas se dá entre a mesma coisa, por isso, autocontradição.

Gonzalo Tinajeros Arce
gonzalo.tinajeros@gmail.com

Distinções Lógicas ao interior do conceito universal de Totalidade especulativa

A presente pesquisa procurará apresentar os limites do conceito dialético de Totalidade especulativa na Ciência da Lógica de Hegel ou Filosofia primeira. O conceito universal de totalidade expressa-se dialeticamente em três elementos diferenciados: Singularidade -S-, Particularidade -P- e Universalidade -U-. Momentos concretos que fazem parte organicamente da unidade conceitual determinada, a Totalidade especulativa. Partir lógica e metafisicamente do conceito mais universal e simples de todos, o sendo da dialética hegeliana. Conceito que podemos considerá-lo como equivalente significativamente ao ente enquanto ente na via Scotista da verdade especulativa, tendo em vista aqui a unidade conceitual do ser em si e para si com suas distinções próprias, ou, diferenciações possíveis ao interior do método dialético, a fim de desvelar a verdade racional e movente da Totalidade especulativa.

Guilherme Balduino Gonzaga
Université Concordia - Canada
guilherme.gonzaga@mail.concordia.ca

Do mecanismo morto ao organismo vivo: o conceito de vida e a identidade especulativa no jovem Hegel em seu período em Jena

Em minha apresentação, delinearei o conceito de “vida” em Hegel, concentrando-me principalmente no seu período em Jena, anterior à “Fenomenologia do Espírito”, e mostrarei

a centralidade do conceito naquilo que Hegel chama de identidade especulativa. Minha exposição será dividida em dois momentos. (1) Iniciarei com uma contextualização histórica geral do debate em torno do conceito de vida na época de Hegel. Nesse sentido, o primeiro elemento abordado será a Crítica da Faculdade do Juízo de Kant e, depois, sua recepção pela tradição do Frühromantik, na medida em que esta contrasta a natureza morta de Newton à noção de natureza como organismo vivo. (2) Em seguida, passarei a caracterização direta do conceito de “vida” no jovem Hegel, em Jena. Dito de forma geral, Kant compreende “vida” como a capacidade da substância de se colocar em movimento segundo um propósito interno. Nesse contexto, a vida é um conceito de transição entre natureza e liberdade, uma vez que a natureza, concebida como um organismo vivo, aparenta uma forma rudimentar de liberdade, embora inferior à autodeterminação prática da razão. No entanto, Kant afirma que, mesmo havendo um propósito imanente à natureza que seja a causa intrínseca de seu movimento e possua uma finalidade própria, tal propósito só pode ser compreendido indiretamente pelo intelecto discursivo humano, por analogia aos nossos propósitos práticos, em vez de ser diretamente atribuído à natureza. Portanto, emitir juízos teleológicos sobre a natureza seria meramente um método heurístico. Apesar da relevância do conceito de vida para o romantismo alemão, foi Hegel quem levou a crítica a Kant às últimas consequências. Hegel argumenta que (a) Kant hierarquiza a liberdade básica expressa pelo conceito de vida em um nível inferior à liberdade da razão prática, o que implica que a liberdade prática só pode ser estabelecida por meio de uma violência e tirania exercida sobre a natureza. (b) Isso leva Hegel a caracterizar a vida como uma forma específica de unidade que apresenta duas características principais: primeiro, a unidade viva não anula a diferença entre sujeito e objeto, conceito e realidade, razão e natureza; pelo contrário, é uma identidade que depende da diferença entre os polos que ela unifica (é nesse sentido que se compreende a famosa “identidade entre identidade e não-identidade” hegeliana). Em segundo lugar, essa identidade contraditória, ou unidade negativa, possui um caráter processual e autoconstitutivo. Não é uma identidade simplesmente dada, mas existe como processo, cujos polos são unificados em sua diferença e diferenciados em sua unidade. Isso é o que Hegel denomina, no período de Jena, de identidade especulativa. Por fim, espero concluir minha fala mostrando que o projeto dialético do jovem Hegel não é compatível com uma leitura que vê no autor uma “primazia da identidade”; seria, antes, uma filosofia que procura resgatar a diferença, a finitude e o particular como momentos de igual importância para seu sistema filosófico. Pretendo mostrar que a filosofia hegeliana é uma crítica tanto à “identidade pura” quanto à “diferença pura”.

Guilherme Habib Santos Curi

UFMG

guihabib@gmail.com

Da lógica à natureza: a crítica do jovem Marx a Hegel

A passagem da Lógica à Filosofia da natureza, momento decisivo do sistema hegeliano, foi objeto de análise de diversos autores. Dentre eles, Karl Marx ganha destaque tanto pela

proeminência de seu peso histórico, como pelo impacto de suas críticas sobre a filosofia, em particular a de Hegel. Salta à vista, entretanto, o fato de que os estudos dedicados às críticas de Marx a Hegel, especialmente àquelas desenvolvidas em seus textos de juventude, furtaram-se a tratar da passagem onde ele ajuíza explicitamente sobre as deficiências decorrentes da transição, no contexto da Enciclopédia das ciências filosóficas, da Lógica à Filosofia da natureza – ou, como Bernard Bourgeois nos ensina, da passagem da identidade à diferença. Deficiências essas que, caso fossem efetivamente demonstradas, poderiam resultar em um verdadeiro golpe de morte sobre o sistema hegeliano.

Poderíamos especular que a pouca atenção à crítica dessa transição resulta em parte do entendimento geral partilhado pela tradição marxista de que a crítica decisiva de Marx a Hegel encontra-se na Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843) e não nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844). Este, apesar de sua inquestionável importância histórica, aparece em geral como resultado natural da crítica realizada no ano anterior, a qual, por seu turno, seria resultado direto da crítica de Feuerbach a Hegel. É nesse sentido que emergem os mais diversos trabalhos sobre o tema. No presente contexto, destacam-se as publicações *Geschichte und Freiheitsbewusstsein* (2015) de Andreas Arndt e *Kommentar* (2009) [aos Manuscritos econômico-filosóficos] de Michael Quante. No primeiro caso, Arndt inefetiva na prática qualquer crítica de Marx à filosofia de Hegel em geral, pois a restringe aos domínios de sua aplicação prática, da *Realphilosophie*. Por seu turno, Quante, embora tenha dedicado uma boa parte de seus comentários às reflexões de Marx sobre a natureza, não se dedica a pensar sobre a crítica de Marx ao conteúdo da transição hegeliana da Lógica à Natureza.

Desta feita, o presente trabalho tem por objetivo sublinhar a importância da crítica de Marx a essa transição. Crítica essa que foi desenvolvida no capítulo postumamente intitulado de Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral dos Manuscritos econômico-filosóficos. Deseja-se, assim, explicitar a pouca atenção dada a esse importante momento da obra de Marx e a apontar para a possibilidade de estar ali o gérmen de uma efetiva crítica a Hegel.

Complementarmente, deve-se observar que, embora Marx tenha reproduzido ao final do mencionado capítulo os parágrafos 381 e 384 da Enciclopédia, ambos referentes à transição da Filosofia da natureza para o Espírito, parece-nos suficiente a reflexão imediatamente anterior desenvolvidas a partir dos parágrafos 244, 245 e 247 e que ter como alvo a transição da Ideia para a Natureza. Nosso estudo se concentrará na análise desses três parágrafos.

Hans Christian Klotz
UFG
klotz.chr@gmail.com

A teoria do silogismo na Lógica Transcendental de Fichte e na Doutrina do Conceito de Hegel

O objetivo da apresentação é elucidar a relação entre a doutrina do silogismo na Lógica de Hegel e a concepção do silogismo que é apresentada por Fichte na sua Lógica Transcendental de 1812. Ambas as teorias buscam desenvolver uma teoria filosófica do silogismo que envolve uma crítica da lógica formal. Além disso, há vários aspectos de convergência entre a

concepção transcendental do silogismo de Fichte e a doutrina especulativa do silogismo que é desenvolvida por Hegel. Ambas são tentativas de elucidar a função e a estrutura de silogismos a partir de um conceito filosófico que é considerado fundamental: ‘o entender’ (das Verstehen) em Fichte e ‘o conceito’ (der Begriff) em Hegel. Desse modo, Fichte e Hegel buscam entender em que medida o silogismo pode ser entendido como uma expressão adequada do saber. Nesse sentido, pode ser dizer que Fichte e Hegel realizaram uma investigação epistemológica acerca do silogismo. No entanto, cabe observar também que tal investigação é feita de forma muito diferente em Fichte e em Hegel. Defender-se-á a tese de que há uma diferença fundamental entre Fichte e Hegel sob o aspecto de como o silogismo é relacionado com o juízo. Fichte e Hegel atribuem ao silogismo a função de tornar explícito algo que está implícito no juízo. No entanto, enquanto segundo Hegel o silogismo torna explícito o fundamento da unidade objetiva do sujeito e do predicado que está pressuposto no juízo em função da sua pretensão de ser verdadeiro, a teoria fichtiana entende o silogismo como “imagem”, isto é, como produto de uma reflexão secundária que torna explícito o que está implícito no procedimento originário do pensamento. A partir desse resultado, discutir-se-á a relação de Fichte e Hegel com o expressivismo lógico de Brandom, segundo o qual as formas de inferências possuem a função de tornar explícitos os compromissos que estão implícitos nas nossas práticas discursivas.

Héctor Ferreiro

Pontificia Universidad Católica - Argentina

hferreiro@conicet.gov.ar

The impossible overcoming of difference and conflict in Universal History

On Hegel’s deduction of absolute spirit

Unlike mere things and animals, human beings actively determine themselves in whatever determines them, that is to say, they are free agents. At first sight, their freedom seems to be identical to their power to adapt the natural world to human needs through work as well as the needs of each human being to the needs of the other human beings through contracts, marriage, commerce and political activity. Such process defines Universal History. But Universal History as the development of human actions carried out within the general framework of national states and within the even more general framework of international relations is for Hegel the realm of a bad infinity. Indeed, experience shows that through work, contracts, marriage, commerce and political activity at a national and international level it is not possible to bridge the chasm between the drives of human beings and the natural world nor the chasm between the drives of each human being and the drives of the other human beings. With respect to each particular subject, the natural world and the other subjects are always –to a lesser or greater degree, as the case may be– an irreducible otherness: the attempt to sublimate that difference into an identity differentiated in itself derives in a ceaseless search that ends in a deadlock. Universal History is an infinite process in which the activity of human beings fail to configure determinacy according to their own free substance. The overcoming of the onto-logical realm of action proper to singular subjects as singular –i.e., the sublation of “objective spirit”– cannot be achieved by a further expansion of the specific logic and dynamics of that realm. Indeed,

the action of free agents on the natural world and the interaction of free agents between each other cannot sublate the difference between human beings and the world nor their difference with each other, even if they organize their interaction in ever more universal systems that increasingly respect their respective freedom of self-determination. Since the activity of singular free agents is not capable of reshaping the world and the relationships between them according to the nature of their freedom, Universal History falls, as stated above, into a never-ending process. According to Hegel, it is only through the cultural activities of art, religion and philosophy how human beings act within a field in which they finally become able to sublate the difference between each universal I and determinacy as such. “Absolute spirit” is the human mind insofar as its activity of knowing produces in its own image and likeness the very determinacy of what it knows and, by doing so, sublates all difference between itself and its other. In my talk, I will reconstruct Hegel’s criticism of Universal History as the realm of the true realization of freedom as self-determination and thus shed light on his deduction of the following general form of spirit, that is, absolute spirit.

Hugo Rezende Henriques
UFU
hugohenriques@ufu.br

Os portões de Jano: Estado de Direito e a diferença como tarefa

O presente trabalho parte da Filosofia da História e da Filosofia do Direito de Hegel e da construção de uma História da Metafísica desenvolvida por Joaquim Carlos Salgado, buscando refletir como os três momentos metafísicos por ele descritos (Metafísica do Objeto; Metafísica do Sujeito; Metafísica Especulativa – respectivamente vinculadas à pré-modernidade, à modernidade e à contemporaneidade) podem auxiliar na construção de uma perspectiva de História Civilizacional que temos buscado desenvolver. Nesse sentido, desenvolveremos o trabalho a partir desses três momentos históricos, refletindo sobre as rupturas e as muito mais comuns permanências que os vinculam, buscando demonstrar, em primeiro lugar, a aproximação entre a Metafísica do Objeto e o momento de esplendor da Família como figura de uma eticidade marcada pela religião e pela paixão (especialmente pelo amor). Em seguida, demonstraremos o momento moderno de emergência no mundo da Metafísica do Sujeito como um tempo em que a figura da sociedade civil-burguesa se consolida, e sua perspectiva própria, de um reino das necessidades e do carecimento, bem como sua leitura da igualdade na uniformidade e de uma liberdade formal (legal) ganham corpo teórico e capacidade técnica no Estado moderno. Por fim, buscaremos relacionar o momento contemporâneo ocidental, de advento do Estado de Direito como o terceiro momento da eticidade, o da universalidade concreta e do Estado (em sentido hegeliano), espaço histórico de realização da liberdade e do respeito à diversidade. Neste terceiro momento ganham relevo as preocupações com a diferença, sua preservação, seu fomento e sua elevação a tarefa humana, em ao menos duas dimensões distintas, uma primeira, que tem percebido relevantes avanços, o da diferença no Estado, com medidas que assegurem o respeito e a compreensão das singularidades humanas; uma segunda dimensão, a do respeito à diferença entre os Estados tem percebido muito maior

resistência, inclusive em razão de tendências imperialistas de imposição de perspectivas unilateralmente definidas como ortodoxia vinculante e necessária a todos os povos. Assim, pretendemos evidenciar a permanência dos três momentos metafísicos em nossa realidade, diferencialmente entre as civilizações, e como a relação sincrônica entre tempos metafísicos e eticidades diferencialmente acentuadas pode auxiliar na compreensão das dinâmicas e das disputas de nosso tempo histórico (nosso momento cronológico). O trabalho pretende alcançar uma maior compreensão da singularidade do momento do ocidente no mundo, e da centralidade do nosso Estado contemporâneo (Estado de Direito) como espaço em que o Poder é colocado a serviço da Liberdade, isto é, como locus de preservação, fomento e elevação da diferença (quicá até mesmo como um Direito Fundamental à Diferença) ao plano do conceito.

Inácio Helfer
UNISINOS
inahelfer@gmail.com

A liberdade subjetiva na consciência moral hegeliana e sua perversão

Hegel apresenta no final do capítulo da “Moralidade” da Filosofia do Direito, mais precisamente, no parágrafo 140, um leque de figuras modernas da perversão da autonomia moral formal que visa se afirmar como absoluta. Segundo Müller (1996, p. 89), “elas são encadeadas como etapas de uma dialética negativa da autodestruição dessa subjetividade absolutizada”, promovendo uma “lógica interna de desintegração e de perda” da mesma. O que se visa com o estudo é examinar o estatuto da agência moral humana neste quadro desolador que exprime, de um lado, a potência do querer humano e, de outro, a perda de toda sua medida, anunciando, com isso, a necessidade da superação do ponto de vista moral pelo ponto de vista ético. Como já acontecera no caso da agência abstrata, do Direito Abstrato, a agência moral também se vê privada de recursos especulativos, urgindo, com isso, sua passagem para a resolução especulativa de um fundamento posterior, no caso, o fundamento ético. Que percurso é esse que a dialética negativa da estrutura contraditória da consciência moral absolutizada percorre e que serve, então, de principal argumento para a superação da mesma no ponto de vista ético?

Iuri Slavov
UFABC
iurislavov98@gmail.com

Dois procedimentos críticos: a introdução do Jornal crítico de filosofia entre a não-filosofia e explicitação da “ideia da filosofia”

Na presente comunicação, temos como objetivo distinguir dois procedimentos críticos expostos por Hegel na introdução do Jornal crítico de filosofia, Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular (1802/1803),

para, em seguida, concluir como um deles pode ser visto com clareza na crítica de Hegel a Kant em Fé e Saber (1802/1803). Para tanto, a nossa comunicação procederá segundo os seguintes passos. Em primeiro lugar, distinguiremos o procedimento crítico adotado em relação à não-filosofia [Unphilosophie]. Neste caso, a crítica filosófica não pode, nesta contraposição, se colocar como crítica externa à não-filosofia. Uma tal externalidade colocaria a crítica sob risco de subjetividade e limitação [Beschränkenheit], incompatíveis com a “ideia da filosofia” [Idee der Philosophie], propriamente incondicionada. Ou seja, a crítica filosófica deve buscar uma passagem da não-filosofia à filosofia, sem que a própria filosofia seja um padrão de medida [Maßstab] imposto arbitrariamente, que se relaciona à não-filosofia pelo simples rechaço [Verwerfung]. Em segundo lugar, mostraremos como a crítica se volta a propostas nas quais a “ideia da filosofia” está presente. Nestes casos, a tarefa crítica se bifurca: por um lado, se faz necessário explicitar os pontos específicos das propostas filosóficas que apresentam a ideia da filosofia; por outro lado, é preciso identificar quais são os subterfúgios [Winkelzüge] que tais propostas lançam mão a fim de assegurar o constructo sistemático em que se ancoram, impedindo o desenvolvimento completo dos pontos especulativos. Nos dois procedimentos elencados, queremos sublinhar o caráter imanente da crítica tanto na identificação das limitações quanto no direcionamento ao incondicionado próprio à ideia da filosofia. Na terceira parte da comunicação, como forma de conclusão, nos voltaremos à crítica de Hegel a Kant na primeira parte de Fé e Saber. Mais especificamente, nos focaremos em um dos pontos da crítica, mostrando como encontramos o mesmo procedimento assinalado por Hegel a respeito das propostas filosóficas que apresentam subjacentes a si a ideia da filosofia (ou, nos termos de Fé e Saber, a razão propriamente dita). O ponto em questão diz respeito à apercepção transcendental kantiana enquanto uma “unidade originariamente sintética da apercepção”: aqui, para Hegel, os pares de opostos constituintes da filosofia teórica kantiana (espontaneidade e receptividade, entendimento e sensibilidade, conceito e intuição) se mostram condicionados ao racional, isto é, ao incondicionado do qual pode se seguir qualquer forma de separação. No entanto, essa ideia especulativa subjacente à filosofia kantiana só pode ser vista através de um esforço [Mühe] crítico, na medida em que é justamente a reflexão [Reflexion], faculdade do pôr de opostos [Setzen Entgegengesetzter], que se apresenta em primeiro plano. Desta forma, a tarefa da crítica filosófica é explicitar o caráter arbitrário das oposições kantianas quando tomadas como fundamento sistemático de sua filosofia, para, assim, possibilitar o desenvolvimento dos pontos especulativos dessa filosofia.

Janaína Teodoro Oliveira
UnB
janainateodoro50@gmail.com

A indissolubilidade da relação entre identidade e diferença na passagem da Filosofia da Natureza para a Filosofia do Espírito

Nossa proposta é analisar a concepção hegeliana de identidade e diferença na temática da passagem da Filosofia da Natureza para a Filosofia do Espírito. Compreendendo que a concepção usualmente considerada pela tradição filosófica aborda com dificuldade a relação

dos âmbitos interior e exterior, Hegel propõe que a associação entre natureza e espírito seja concebida em sua plena complexidade, com o intuito de obter uma abordagem apropriada ao tema. Dessa forma, o treinamento hegeliano com as contradições lhe permite propostas mais alvissareiras rumo a uma compreensão apropriada da relação entre natureza e espírito. Se observarmos os atributos particulares de cada domínio, Hegel defende em alto e bom som a autonomia do espírito, a qual se produz a si mesma através da relação negativa com seu outro, na medida em que as características naturais que se encontram à disposição na materialidade, sob a competência do tempo e do espaço, são postas pelo espírito sob a forma do espírito. O espírito nega a natureza, suspende a exterioridade na busca de sua liberdade e, em virtude dessa negação e diferenciação, o conceito obtém a sua identidade consigo, ele está junto de si e se encontra suspenso em face da pressuposta autoridade externa. Hegel denomina essa faculdade suspensiva do espírito em relação à natureza de idealidade, no sentido de que o espírito tem o poder de considerar ideais (e não imediatamente como barreiras reais e irremovíveis) o tempo e o espaço e seus objetos. O espírito se revela, assim, como “a verdade da natureza”. A formulação hegeliana nos permite elucidar de modo a compreender que se trata da elevação desse exterior a um novo patamar, enquanto momento do vir a ser da liberdade – que não poderá ser só a liberdade do espírito em detrimento da existência da natureza, mas a liberdade da relação entre esses relatos. A natureza, sendo momento da autoposição da liberdade, não pode ser aniquilada ou superada: a sua suspensão, segundo a terminologia hegeliana, implica em negação, mas também conservação e elevação. O processo da idealidade conecta e diferencia simultaneamente ambos os domínios, e do mesmo modo explicita como essas duas qualidades, identidade e diferença, são indissociáveis. A identidade é colocada por Hegel em reciprocidade com a diferença, o espírito só se sabe idêntico a si porque se compreende diferente da natureza. Isto posto, a abordagem em questão visa argumentar, com base nos parágrafos iniciais da Filosofia do Espírito §381; §382; §383; §384, a estreita relação de co-dependência entre o âmbito espiritual e o material. Buscarei mostrar como a concepção de identidade e diferença corroboram significativamente para uma boa assimilação das argumentações elaboradas por Hegel. O método especulativo hegeliano fornece um paradigma interessante no que confere ao tratamento das questões que dispõem de uma tendência contraditória, como apresentada aqui na relação de espírito e natureza em seu estágio inicial.

Joãosinho Beckenkamp

UFMG

jobeqk@gmail.com

Revisitando a origem do pensamento da diferença no jovem Hegel

No período de Frankfurt (1797-1800), Hegel desenvolve uma concepção da identidade dos opostos que prepara o terreno para aquela definição lapidar e decisiva do conceito de vida, no Fragmento de sistema de 1800, que diz que “a vida é a ligação da ligação e da não ligação”, antecipando assim a definitiva formulação “identidade da identidade e da não identidade”, enunciada em 1801, no início do período de Iena (1800-1806). Neste desenvolvimento, cumpre

um papel decisivo a reflexão sobre direito e propriedade, que implica uma compreensão mais positiva da moderna sociedade burguesa, mas também traz consigo uma insistência em que é preciso dar a devida importância ao momento da não identidade ou da diferença. Com isto, Hegel já supera as metafísicas da identidade, como a defendida na época por seu colega Schelling, e avança no sentido de uma filosofia que dá igual peso à identidade e à diferença.

Johannes-Georg Schüle
Ruhr-Universität Bochum
johannes-georg.schuelein@rub.de

**The Positivity of Negativity:
Critical Remarks on one of Hegel's Deep Commitments**

According to Hegel, “the one thing needed to achieve scientific progress is the recognition of the logical principle that negation is equally positive” (Science of Logic, GW 21, p. 38). He attempts to demonstrate this point in the Logic of Essence, where he outlines his dialectical understanding of positivity and negativity. In this talk, I will critically examine Hegel's argument regarding why the negative should always also be seen as positive. I will draw upon some aspects of Derrida's interpretation of Hegel and argue that while Hegel's view is logically sound, it must still be challenged. The notion that the negative will always transform into something positive underestimates the power of negativity.

Júlia Sebba Ramalho Morais
UFG
juliasebba@ufg.br

**A determinação reflexiva da identidade da essência
e a crítica de Hegel à circularidade viciosa do eu em Kant**

Neste trabalho pretendo abordar a discussão de Hegel acerca da determinação reflexiva da identidade, que é tematizada pelo autor no segundo capítulo da “Doutrina da Essência”. Conforme Hegel, as determinações da essência são determinações refletidas dentro de si e, portanto, provêm do movimento absoluto da reflexão, que se mostra como reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. A identidade é a primeira essencialidade da reflexão, seguida da diferença e da contradição. O que pretendo mostrar neste trabalho é que a identidade, para Hegel, não se constitui como uma identidade fixa, mas, sim, como puro movimento da reflexão dentro de si. Como procurarei elucidar, a essência é idêntica consigo por meio de sua negatividade reflexiva, pela qual, ela se põe como outra de si mesma dentro de si e, neste pôr, torna-se, pois, identidade essencial. Há, portanto, na determinação reflexiva da identidade um puro movimento circular interno à essência e não um movimento abstrato que constituiria externamente a identidade essencial. Nesta perspectiva, a própria diferença é uma diferença refletida no interior do movimento reflexivo da identidade e não

uma diferença posta externamente. A partir destas considerações da “Doutrina da Essência”, irei analisar a crítica de Hegel feita na “Ideia do Conhecer” da “Doutrina do Conceito” à discussão kantiana dos “Paralogismos da Razão Pura” acerca da circularidade viciosa do eu. Segundo Kant, movemo-nos em um círculo perpétuo ao falarmos sobre o eu, visto que sempre precisamos previamente da própria representação acerca do eu a fim de formularmos sobre ele um juízo. Para Kant, trata-se, pois, de um inconveniente circunscrito a qualquer pensamento sobre o eu. Hegel, entretanto, critica este ponto de vista kantiano e afirma que, de outro modo, a identidade do eu, ou da autoconsciência, é genuinamente circular e reflexiva, de modo que o eu é sempre sujeito e objeto de si mesmo em sua reflexividade e, assim, torna-se idêntico consigo. Para Hegel, portanto, a discussão de Kant não procede, uma vez que Kant não compreende o caráter eminentemente reflexivo da identidade do eu, defendendo, pois, uma visão abstrata e meramente formal sobre a identidade do sujeito - o que Hegel caracteriza como identidade do entendimento. Com efeito, em minha visão, Hegel, ao tecer sua crítica ao texto kantiano dos “Paralogismos” na “Ideia do Conhecer” se baseia em sua concepção sobre a reflexividade absoluta da essência em sua determinação da identidade. Pois, a meu ver, tal concepção apresentada na “Doutrina da Essência” define e caracteriza profundamente a própria autorrelação absoluta e reflexivamente circular da noção hegeliana de subjetividade. Neste trabalho procurarei mostrar, portanto, em linhas gerais: (1º) como Hegel caracteriza a identidade como determinação reflexiva da essência em sua pura circularidade absoluta e (2º) qual é, em linhas gerais, a concepção hegeliana sobre o movimento interno do eu, do conceito lógico e da autoconsciência pura, a partir de sua crítica à concepção kantiana sobre a circularidade viciosa do eu penso.

Luiz Fernando Barrére Martin
UFABC
fernandobmartin@gmail.com

Sadio senso comum, imediatez e absoluto no escrito sobre a Diferença

Numa das seções iniciais do escrito sobre a Diferença, Hegel pela primeira vez aborda de maneira mais detida a relação da filosofia com o que ele denomina de “sadio senso comum”. Considerações a respeito do senso comum também aparecem no Prefácio ao Sistema na Fenomenologia do Espírito. O teor dessas análises é sempre o de justificar a necessidade do ponto de vista filosófico, uma vez que o senso comum está sempre preso a pontos de vista parciais, que ele não leva em conta seu assunto de modo mais abrangente, aquilo a que Hegel se refere como totalidade ou absoluto. No limite, pensando no teor mais sarcástico da exposição sobre o senso comum na Fenomenologia do Espírito, haveria nele o que Hegel chama de abstração, vacuidade ou mesmo falta de pensamento. O que se tem aqui como objetivo é, a partir da discussão que Hegel empreende no escrito sobre a Diferença a respeito do “sadio senso comum”, é não apenas observar como aí se dá a relação entre entendimento e razão, mas também como a própria concepção de absoluto hegeliana já vai se delineando e em consonância com o que depois será dito no Prefácio da Fenomenologia do Espírito.

Manuel Moreira da Silva
UNICENTRO - PR
immanuelmoreyra@gmail.com

Hegel e a questão da fratura originária da identidade pessoal

O problema da construção do Absoluto na consciência como consciente e inconsciente

Este trabalho propõe-se a um diálogo com Hegel em torno da assim chamada Entzweiung [cisão, divisão] entre o Absoluto e a totalidade de suas limitações (Differenz, TWA 2, p. 20-21), assim como da solução desta cisão no quadro referencial de uma psicanálise da diferença e de uma filosofia da manênciã. Esta, a forma de uma metafísica pós-moderna que se reivindica herdeira da teoria platônico-aristotélica do Abrangente [Katholou], assim como da Mistagogia do Uno de Proclus e do Idealismo especulativo puro de Hegel entre outros autores, por exemplo, Schelling e Heidegger (Silva, 2020); aquela, a forma de uma psicanálise plural que se volta para o problema da constituição do sujeito na pós-modernidade e de seu sofrimento psíquico, em especial com a chamada fratura da identidade pessoal, íntima, o seu não-ser ou o seu não sentir-se em casa – portanto, o seu assujeitamento a outrem ou a sua não-liberdade. O trabalho discute, pois, o diagnóstico hegeliano da cisão (Differenz, TWA 2, p. 20) a um tempo necessária e “um fator de vida, que se autoconfigura contrapondo-se perpetuamente”; discute ainda o prognóstico de que “somente mediante a restauração a partir da máxima separação é possível a totalidade na vitalidade suprema”. Em vista disso, o trabalho defende a tese de que o maior feito do filósofo em tela consiste no diagnóstico da cisão como formação da época, precisamente da época moderna, na qual, conforme Hegel (Differenz, TWA 2, p. 20), “aquilo que é manifestação do Absoluto se isolou do Absoluto e se fixou como algo autônomo” e não necessariamente no prognóstico dispensado pelo filósofo para a referida cisão, a saber, para esta manifestação do absoluto, que dele se isolou e se autonomizou; por conseguinte, corrobora apenas o diagnóstico da cisão e não o prognóstico da restauração da totalidade acima citados. Ora, a referida cisão pode ser rastreada desde suas origens em Avicena e Duns Scotus, respectivamente com a distinção entre ente e essência e entre ente e representação, até a época atual, chamada pós-moderna, em que a fragmentação do espírito, em rigor, da cultura [Kultur] (Differenz, TWA 2, p. 23), chegou ao ponto limite em que, em seu próprio nascimento, os indivíduos já vem à luz acometidos de uma fratura originária de sua identidade pessoal, íntima; uma fratura que, não obstante, se mostra a um tempo necessária e constituidora da ex-sistência do sujeito. Caso em que não é mais a sua intimidade – o puro pensar de si mesmo ou a identidade do sujeito e do objeto enquanto o autêntico princípio da especulação –, mas a extimidade, o permanente evadir-se do eu para outrem, logo, o seu existir (sistere ex), permanecer fora ou ser em e para outro, o elemento decisivo que o move, impulsionado pelo fator da vida – que é a cisão ela mesma – à vitalidade suprema aquém e além da própria totalidade. Trata-se, pois, de uma reconsideração da cisão – agora entendida como uma fratura originária da identidade pessoal – e de sua solução mediante uma estratégia outra que não a da criação de um envoltório para contê-la, ou superá-la e guardá-la, por exemplo, com o uso da Aufhebung, até porque tal cisão, conforme Hegel (Differenz, TWA 2, p.

20), “se autoconfigura contrapondo-se perpetuamente”. Enfim, isso implica, igualmente, uma reconsideração da própria totalidade e da vitalidade suprema; porém, agora, sob um ponto de vista intuído, mas não desenvolvido por Hegel, o da construção do Absoluto na consciência, a um tempo, como consciente e inconsciente [bewusstlos] (Differenz, TWA 2, p. 26), aqui, com o acento e a prevalência do inconsciente em relação ao consciente.

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

UERJ

marciacfgoncalves@gmail.com

Diferença entre Espírito e Natureza na Identidade entre Arte, Religião e Filosofia

O objetivo deste trabalho é demonstrar que além da diferença entre arte, religião e filosofia no sistema de Hegel, existe uma identidade entre elas, a qual, no entanto, só pode ser compreendida a partir da relação entre espírito e natureza. O objetivo último é, portanto, compreender a identidade entre essas três figuras do chamado espírito absoluto com base na sua interação com esses dois conceitos-chaves. O conceito de espírito deve ser compreendido não apenas em sua dimensão lógica, como equivalente ao pensamento e ao próprio conceito de conceito, mas também em seu sentido humano, coletivo e histórico. O conceito de natureza, por outro lado, precisa ser compreendido igualmente em seu sentido universal, ligado à materialidade e sensibilidade envolvidas tanto na criação quanto na apreensão das obras dessas diferentes produções da cultura humana, em especial se consideramos sua concretude e efetividade históricas. A intenção também é mostrar que, ao contrário da dicotomia entre espírito e natureza, a filosofia hegeliana nos ensina a pensar sua interação necessária, sem a qual não seria possível conceber a história e a liberdade. As fontes principais da pesquisa e investigação deste trabalho são os Cursos de Hegel sobre Filosofia da Arte, Filosofia da Religião e História da Filosofia, publicados na Edição Crítica organizada pelo Prof. Walter Jaeschke, além de suas obras Hegel-Handbuch, de 2010, e (em co-autoria com o Prof. Andreas Arndt) Die klassische deutsche Philosophie nach Kant, Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik (A Filosofia clássica depois de Kant. Sistema da razão pura e sua crítica), de 2012. Essa conferência pretende, com isso, prestar uma singela homenagem a este importante autor, editor e pesquisador da obra de Hegel.

Márcia Zebina Araújo da Silva

UFG

marciazebina@gmail.com

O estatuto da técnica em Hegel

A questão da técnica está presente na investigação filosófica desde os seus primórdios, em maior ou menor grau de explicitação. Há toda uma tradição de pensamento que remonta à filosofia grega, que diferencia a atividade prática em poiesis e praxis, a primeira caracterizada

como atividade produtiva e a segunda como ação. Consideramos que a base conceitual da técnica, no pensamento de Hegel, encontra-se no capítulo dedicado à teleologia na pequena e na grande Lógica, com isso, busca-se verificar em que medida a distinção entre télos externo e télos interno é útil para explicar o estatuto da técnica no pensamento de Hegel e analisar em que medida a dimensão da poiesis se mantém em sua análise da atividade produtiva. Nosso propósito é elucidar o que Hegel entende por técnica em sentido amplo, que incide, como atividade, tanto no trabalho, enquanto produção material e sustento dos indivíduos, quanto na atividade criativa do artista, enquanto produtor de obras de arte (Kunstwerk).

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
UVA - CE
marcos_nicolau@uvanet.br

A constituição de uma Bildung escolar nos Discursos sobre Educação de G. W. F. Hegel

Dentre os escritos hegelianos, com certeza será nos redigidos no período de Nüremberg (1808-1815) que mais vivamente encontramos a aplicação de sua filosofia do espírito a temas pedagógicos e à vivência escolar institucional. Aqui temos uma série de informes, cartas e discursos proferidos aos finais de ano letivo que expressam as mais concretas reflexões que Hegel se propôs sobre o problema pedagógico, articulando reflexões provenientes de sua experiência enquanto professor, diretor e conselheiro escolar em Nüremberg. Nossa proposta nesse trabalho é a de expor a ideia de uma Bildung escolar que perpassará toda sua produção futura, na qual vemos se configurar a necessária função mediadora exercida pela escola entre a passagem da vida familiar à vida em sociedade. A escola, nessa perspectiva, seria a instância de mediação entre a família e a sociedade civil-burguesa, o que nos legitima questionar que modelo de escola o filósofo acreditava ser apto a realizar tal função. Nesse sentido, voltamos nossa atenção ao discurso proferido em 1809, por ocasião do fim de seu primeiro ano à frente do Ginásio de Nüremberg, onde afirmara que o bom funcionamento dos povos pressuporia dois ramos primordiais: 1. uma boa administração da justiça – que anos mais tarde receberá especial atenção na esfera da sociedade civil-burguesa, na Filosofia do Direito – e, 2. bons estabelecimentos de ensino, o que complementa mais tarde em outro discurso, reafirmando a responsabilidade da família no processo de formação com ênfase na qualidade dos estabelecimentos de ensino escolhidos para tal. A questão que o discurso hegeliano de 1809 suscita é a formatação de um modelo de escola que possibilite ao indivíduo as bases fundamentais para o autocultivo próprio da Bildung, ainda que reconheça o caráter parcial da formação escolar, configurando um dos momentos da formação humana proposta pelo filósofo. Por isso, Hegel aponta alguns elementos acerca da vantagem reconhecida de uma nova instituição escolar ser favorecida pela necessidade de modificação imposta por seu tempo. O “novo estabelecimento” aludido pelo filósofo não abriria mão da história dos estabelecimentos de ensino precedentes, evitando assim o risco de tornar-se algo “passageiro” e “experimental”, pois aproveitaria as experiências passadas para consolidar seus ideais. A relevância do discurso de 1809 para nossos objetivos está na exposição de ideias gerais provenientes de sua vivência escolar por seus cargos nesse período. O trabalho

realizado no Ginásio de Nüremberg não configura, dessa forma, um espaço para a teorização de ideias educacionais, mas sim para a execução de uma proposta neohumanista de reforma educacional assumida por Hegel. Eis uma postura importante para que a escola se constitua como momento efetivo de uma Bildung escolar: não ser uma teorização, mas sim a objetivação de uma estrutura previamente pensada. Partir dessa análise e interpretação dos discursos hegelianos abre um horizonte profícuo para o debate de nossa própria articulação de um sistema escolar, que nesse momento passa por profundas mudanças e que necessita de nossa atenção, com o mesmo empenho que nosso pedagogo-filósofo dedicou ao seu tempo.

Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira
Universidade de Lisboa
mariana.on.teixeira@gmail.com

Reconhecimento mútuo ou luta de vida e morte? A “dialética do senhor e do servo” vista pelas perspectivas da identidade e da diferença

A relação de senhorio e servidão, popularizada como a “dialética do senhor e do escravo”, está entre as passagens mais discutidas da filosofia hegeliana. Essa figura presente na Fenomenologia do espírito foi, e ainda é, interpretada de maneiras bastante diversas, o que atesta sua riqueza ao mesmo tempo em que amplifica as dificuldades de interpretação. Uma leitura agonística, por exemplo, que se concentra na diferença entre o eu e o Outro e na luta de vida e morte entre eles, materializou-se em uma tradição interpretativa tão potente quanto diversificada (por exemplo, nas obras de Alexandre Kojève, Frantz Fanon e Simone de Beauvoir). Estudos recentes, propuseram, em vez disso, uma interpretação reconciliatória que estaria mais em sintonia com o texto de Hegel ao concentrar-se mais na identidade entre o eu e o Outro, isto é, na mutualidade do reconhecimento, do que na luta até a morte que está na origem da relação senhorio-servidão. É interessante notar, no entanto, que tanto a leitura agonística quanto a reconciliatória encontram evidências textuais significativas na Fenomenologia para fundamentar estas chaves interpretativas opostas. Neste texto, argumento que o modo de apresentação da Fenomenologia, alternando entre as perspectivas da consciência natural e filosófica, ou da diferença e da identidade, exige que essas interpretações sejam lidas em combinação uma com a outra se quisermos evitar uma visão unilateral. Para tanto, inicio discutindo a leitura focada na diferença, que foi difundida por Kojève nos anos 1930 e se tornou por décadas a interpretação hegemônica desta figura hegeliana. Em seguida, apresento críticas à abordagem de Kojève a partir de uma leitura da relação de senhorio e servidão focada na identidade (por exemplo, a leitura de Robert Lynch). A partir dessas exposições, concluo que na leitura agonística de Kojève, a relação senhor-servo permanece, apesar de sua fecundidade, apenas um momento parcial da progressão do Espírito. Desse modo, tomar o ponto de vista da consciência natural, da diferença, pelo valor de face equivaleria à falsidade de tomar o parcial por toda a verdade. É certo que para Hegel o falso é um momento do verdadeiro, mas somente quando sua falsidade é revelada, aufgehoben, subvertida, a partir do seu devir e de suas mediações com o movimento universal. Por essa razão, a relação

senhor-servo tal como experienciada pela consciência natural deve ser lida em combinação – repleta de ressonância e dissonância – com a abordagem do reconhecimento mútuo, visível da perspectiva da consciência filosófica, da identidade entre identidade e diferença. Esse desafio lançado por Hegel, de articulação entre ambas as perspectivas, mantém-se atual e instigante porque está, e pretende estar, profundamente enraizado no tempo em seu esforço para apreender o presente no pensamento. O fascínio que a relação senhor-servo descrita por Hegel continua a exercer sobre intérpretes, críticos e legatários reside no fato de que, ao contrário da famigerada afirmação de Kojève, a história – com suas lutas e contradições – não chegou ao fim; e capturar esse movimento tal como ele é experienciado é tão vital quanto descrevê-lo como ele é para nós, filósofos.

Marloren Lopes Miranda
marlorenmiranda@gmail.com

A Mulher como o Outro da Lei do Estado: Piedade e Pertencimento a partir de Hegel

O objetivo principal do trabalho é apresentar uma noção de piedade como possibilidade de reivindicação de cidadania por sujeito excluídos da esfera pública, ou seja, do Estado, a partir de considerações sobre a Filosofia do Direito (FD) de Hegel. Mais especificamente, concentro-me em desenvolver a noção de piedade a partir da perspectiva de gênero, como Hegel apresenta essa noção no §166 dessa obra. Neste parágrafo, Hegel retoma a figura de Antígona como uma das mais sublimes representações da piedade. A meu ver, a piedade surge precisamente como o modo pelo qual Antígona reivindica um lugar em uma esfera pública da qual é excluída por causa do decreto de Creonte. Dessa maneira, também a mulher moderna da FD, usualmente compreendida pelos estudos hegelianos como atrelada exclusivamente à esfera privada, ou seja, à Família, teria na noção de piedade uma possibilidade de ampliação de sua participação ético-política. Uma compreensão da noção de piedade como exercício ou reivindicação de cidadania, por sua vez, pode nos ajudar a compreender uma série de problemáticas atuais, especialmente no Brasil, que envolvem considerações entre religião e Estado. Entre elas, podemos citar a ascensão, em periferias, de igrejas evangélicas, especialmente as neopentecostais, cuja maioria de fiéis é composta por mulheres, número que pode chegar a 69% (cf. Pesquisa Datafolha de 13 de janeiro de 2020).

Mateus Passini
UFSC
mateuspardini8@gmail.com

A questão do reconhecimento no texto Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural

A presente proposta é parte de uma discussão em desenvolvimento no processo de

doutoramento. A tese tem como objeto o conceito de reconhecimento e suas possíveis implicações interpretativas. Para tanto, se propõe uma leitura genealógica e dialética do conceito, considerando diferentes momentos e obras no projeto do sistema Hegeliano. No resumo apresentado e na possível participação em mesa redonda do XII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, se considerará o esboço da noção de reconhecimento apresentada no texto: Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural.

Para demonstrar o conceito de reconhecimento adequado ao objetivo da apresentação que se pretende realizar, se faz necessário elaborar uma genealogia do conceito na obra, considerando as principais críticas de Hegel aos projetos teóricos que o antecedem. Por se tratar de um modelo teórico fortemente vinculado a uma teoria da justiça, inicialmente será apresentada a abordagem Hegeliana - no período de juventude - acerca dos sistemas filosóficos hegemônicos, os quais abordavam o direito em um quadro de natureza jusnaturalista.

A crítica inicial do autor em Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural se direciona ao modo com que o sistema filosófico do jusnaturalismo se constituiu na filosofia e no pensamento enquanto ciência, em geral. Neste sentido, defende o autor, que por consequência de uma especialização e tensionamento das ciências particulares, as teorias que colocam em debate a justiça como direito natural se fundamentam em dois modelos epistemológicos fundamentais: um que toma por base a soma de qualidades da experiência empírica, e outro que busca na abstração e em pressupostos de universalidade um sistema formal vazio de conteúdo.

O empenho de Hegel, desta maneira, é estruturar um modelo de teoria da justiça que aproxime o debate a um sistema de validade, unidade e necessidade lógicas. Isto é, desenvolver conceitos que possibilitem fundamentar um modelo de direito em pressupostos internos a própria teoria da justiça. Ao propor o modo especulativo - o qual será discutido na apresentação do trabalho - Hegel antagoniza o atomismo da soma de qualidades particularizadas proposto pelo empirismo, tanto quanto a particularização formalista Kantiana, que coloca o sujeito de direito em uma relação de universalidade formal mediada pela experiência da razão particular. Ao defender o método especulativo como suprassunção dos movimentos filosóficos que o antecedem, Hegel pretende fundamentar sua teoria da justiça no quadro da eticidade e nas relações, enquanto vida comunitária.

A proposta Hegeliana, no texto em questão, não tem por objetivo da crítica eliminar as contribuições destes sistemas para o sistema suprassumido que vem a propor. O método especulativo submete à análise a diversidade e a particularidade, a totalidade e universalidade para, em seguida, colocá-las em um mesmo sistema teórico de filosofia política e do direito com possibilidade de universalidade, porém com pressupostos não transcendentais. Isto é, uma universalidade realizada na imanência. É nesse contexto de centralidade na ideia de relações que aparecem traços, ainda que incipientes, de uma teoria do reconhecimento.

Michael Quante
Universität Münster
michael.quante@uni-muenster.de

Hegel's pragmatistic conception of identity

In this lecture I will suggest to explicate Hegel's conception of identity as a pragmatistic conception which cannot be reduced to the formal logical relation of (numerical) identity. His conception is based on his conception of subjectivity in which identity is analysed as self-ascription. The latter includes evaluative and descriptive aspects; furthermore, it has ontological, epistemical and ethical features which Hegel unfolds in different places in his system. Based on this the main thesis of my lecture is that we should read identity in Hegel as identification as and identification with.

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
UFABC
miriam.madureira@ufabc.edu.br

Hegel, o pensar abstrato e a identidade-da-identidade-e-da-não-identidade

Em um pequeno texto datado de 1807 e não publicado em vida - "Quem pensa de maneira abstrata?" (TWA, 2, 575-581)- Hegel expõe, a partir de alguns exemplos, uma crítica ao que denomina pensar abstrato. Ao contrário do que se costuma supor, quem pensa de maneira abstrata, afirma Hegel, não é o ser humano educado (gebildet), mas o ser humano comum, não-educado (ungebildet). Pensa de maneira abstrata quem isola aspectos daquilo que é pensado, "subsume" este sob alguma categoria e converte o pensado em uma simplificação unilateral sua. O pensar abstrato é, por definição, falso, porque unilateral.

Hegel não explicita aqui o que seria o oposto do pensar abstrato, a que chamaríamos um pensar concreto, mas deixa claro que subsumir o pensado na categoria oposta à primeira abstração também seria pensar abstrato. Só um pensar que conseguisse evitar essas duas abstrações opostas, não perdendo de vista a complexidade do concreto, poderia ser considerado como oposto ao pensar abstrato.

Não é difícil ver na crítica de Hegel ao pensar abstrato sua crítica ao entendimento e ao caráter abstrato da modernidade ilustrada - e não é difícil ver no que se lhe opõe a concepção hegeliana mesma da filosofia, não só do pensar em sentido estrito. No que segue pretendo explicitar a partir da crítica de Hegel ao pensar abstrato as origens da dialética hegeliana em suas concepções de juventude da vida, do absoluto ou do espírito como identidade-da-identidade-e-da-não-identidade (e afins), e algumas de suas consequências.

Myriam Gerhard
Universität Oldenburg
myriam.gerhard@uni-oldenburg.de

Mountains, Malls and Moose - What difference does it make?

The difference between nature and idea is arguably one of the most discussed topics of Hegel research and yet, there is still much to say.

Ever since McKibben proclaimed the end of nature, the extinction of an idea that accompanied humankind for thousands of years, the question of difference and identity tends towards indifference. From Leopold's "Thinking like a mountain" to Vogel's "Thinking like a mall" identity and indifference between nature and culture, or nature and artefacts seem to be at the forefront of any attempt to come to terms with a man-made crisis that not only endangers individual species, but the world we depend on. Advocates of the Anthropocene demand the need to step beyond the difference of man and nature and to accept that not only the ecological crisis is manmade, but "nature" as well. Nowadays, nature is numbered: nature 1.0, nature 2.0, nature 3.0 and nature 4.0. The underlying assumption being that technological advancement and general progress continuously change "nature" and what we understand to be nature. The general discussion implies that anthropology of nature has replaced the idea of nature. It is the aim of this talk to demonstrate how an understanding of Hegel's concept of nature, that emphasizes the difference between idea and nature as much as the necessity of societal relation to nature may shed a different light on recent discussions.

Speaking about mountains, malls and moose I do not simply want to compare notes. It seems pointless to relate Leopold's reverent thoughts of mountains to Hegel's matter of fact description of the boring "it-is-what-it-is" perception of the Bernese Mountains. In addition, Hegel would have had no idea of malls or moose equipped with sensors for the purpose of nature conservancy. Rather, I would like to explore Hegel's concept of nature and its impact on perceived differences in nature, be it any numbered kind of nature or a specific quality, such as real, hybrid or virtual nature.

Pedro Casalotti Farhat
USP
pedro.farhat@usp.br

Considerações para um estudo histórico-conceitual da filosofia hegeliana: o caso das forças de atração e repulsão

Buscando apontar as vantagens em atentarmos à constituição do espaço de experiência da filosofia alemã na passagem do século XVIII ao XIX, o objetivo desta comunicação é duplo: (1) indicar algumas fontes que podem ajudar na investigação da relação entre lógica, filosofia natural e metafísica na filosofia hegeliana, em especial na Ciência da lógica e na Enciclopédia; e (2) apresentar uma interpretação de passagens destes escritos, as quais não apenas ficam mais claras se tomamos estas fontes, mas revelam uma dimensão nem sempre discutida da filosofia hegeliana. Apontaremos, com isso, não apenas ao conhecimento de Hegel da filosofia natural europeia, subsidiando a abordagem em suas obras de juventude (em especial a dissertação *As órbitas dos planetas*) e outros materiais, mas principalmente a um problema metafísico que se reflete, no fundo, em um problema lógico, mesmo antes de sua completa elaboração histórica. Nossos esforços se voltarão às figuras de Newton, Maupertuis, Boscovich e outros filósofos naturais, mas discutiremos principalmente o esforço kantiano

de lidar com a distinção entre as forças de atração e repulsão, desde o período pré-crítico até seus Princípios metafísicos da ciência da natureza (1786), obra já completamente envolvida na estrutura da tábua das categorias da Crítica da razão pura. Kant já revela, com a filosofia transcendental, um tratamento da questão das forças em que a dimensão lógica de um tópico metafísico presente na filosofia natural europeia surge indiretamente com base no diagnóstico sobre o conhecimento humano (finito) da natureza, em específico sobre a composição da matéria. Por isso, em nossa leitura, na passagem das categorias da qualidade (realidade, negação e limitação) à dinâmica de Kant, Hegel encontra uma das principais referências que anunciam o nexos necessário então entre lógica e metafísica. Em seguida, tendo por base as indicações apresentadas, discutiremos uma leitura possível de algumas passagens em que Hegel trata deste tópico, em especial no terceiro capítulo da primeira seção da Doutrina do Ser da Ciência da lógica e nos §§262-268 do segundo volume da Enciclopédia. Se em um deles o tratamento parece remeter ao outro é por haver aqui uma aparente aporia da qual não se pode ficar sem ao adotarmos uma noção como a de “força”, a qual deve ser, por isso, não apenas reintegrada em uma discussão plenamente metafísica, mas também lógica. Desta forma, buscaremos apenas apontar para algumas tensões operando entre lógica, metafísica e filosofia natural no pensamento de Hegel, deixando indicadas diretrizes de pesquisa que podem dar pistas para tentar apreender de que maneira ele herdou esse nexos problemático das diferentes tradições filosóficas com as quais se formou sua filosofia.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli
UNESP
pedro.novelli@unesp.br

A pobreza na família na Filosofia do Direito de Hegel

“Pobres vós sempre os tereis.” Por que se trata de um fenômeno natural? Ou por que não fará algo para evitar essa situação? Para Hegel a pobreza é uma das questões mais prementes que as sociedades modernas têm que enfrentar. Na seção dedicada à eticidade em sua Filosofia do Direito Hegel considera detidamente a pobreza no momento da sociedade civil burguesa. A pobreza não é mencionada nem no momento da família nem no momento do Estado. No caso do Estado a pobreza teria aí sua solução. O objetivo da presente investigação é indicar como a pobreza pode ser vista no momento da família mesmo que não ocorra sua menção explícita. Para Hegel a pequena família, assim caracterizada com o advento do Estado moderno, encontra-se entre a insistência de permanência do feudalismo, via restauração, e as premências da sociedade civil burguesa como realização da subsistência. Por isso, o cuidado com os membros da família pelos próprios membros da família não se dá pela perspectiva subjetiva, mas no contexto objetivamente posto no qual a família se encontra. Não se consegue simplesmente fazer o que se quer, mas é forçoso querer o que se faz. Não é um agir para o cuidado voluntariosamente nem arbitrariamente, mas marcado pela determinação do como se pode ser. Aqui poder ser deve ser entendido como poder ter sem o qual o que se tem, sim, o que se tem, é o ser pobre e o pobre ser. Não se pode esquecer as inúmeras vozes que bradam

contra gastos públicos que por vezes assumem a forma e o conteúdo de lanches, motociatas, etc, mas são vozes que são muitos mais contra investimentos em estruturas públicas de qualidade para a educação, a saúde, a ciência e a promoção da participação cada vez maior na coisa pública. Sem isso a família é entregue à própria sorte e à uma disputa desigual que não poucas vezes leva à exclusão social e política.

Pedro Pedalini
PPGLM - UFRJ
ppedalini@gmail.com

The Cartesian Heritage in Hegel's Concept of Inference

My presentation seeks to explore Hegel's concept of inference and, more specifically, the way such a concept manifests itself in the opening of the Logic. We shall start with a brief presentation of the passage from being to nothing and, once this is done, we shall expose Trendelenburg's critique of it in the Logical Investigations. I will try to dissect Trendelenburg's critique into three main theses. First, that the concept of a "passage" from being to nothing is correctly expressed as an inference to the conclusion that "being is nothing" (i.e., as an inference to the identity of being and nothing). Second, that such an inference is, more specifically, a syllogistic inference. And, lastly, that such an inference is fallacious due to an incorrect usage of Aristotle's second figure of the syllogism. As with any syllogistic figure, the second requires three terms: a major term (the term connected to the middle term in the major premise), a minor term (the term connected to the middle term in the minor premise), and a middle term (the term that appears in both premises, but never in the conclusion). What is specific about the second figure is that, in it, the middle term is the predicate of both premises. As such, Trendelenburg goes on to assign being and nothing as, respectively, the major and minor terms, with "pure indeterminacy" as the middle term that binds them. With the ground thus set, Trendelenburg concludes his critique with the objection that the second figure is not capable of supporting a universal affirmative conclusion, such as would be the case with "being is nothing". Our approach to answering Trendelenburg's criticism will not be to quail about the fallacious status of such a syllogism, but rather to deny that the inference is a syllogistic one at all. As such, we shall agree with the first thesis, that the passage is an inference towards the conclusion that "being is nothing", but disagree with the second thesis, that such an inference is syllogistic. To this end, we shall look more closely at Hegel's claim that the passage from being to nothing is immediate, that is, that it should precisely exclude the possibility of any middle term that mediates the extremes. If the inference occurs without any middle term, however, we are no longer allowed to call it a syllogism. The last part of the presentation, then, will show how Hegel's notion of an "immediate passage" mirrors the Cartesian non-syllogistic inference that occurs, most famously, in the passage from the "I think" to the "I am".

Polyana Cristina Tidre
UFPR
polyanatidre@gmail.com

Amor pela morte: a importância da indeterminidade na teoria do reconhecimento de Hegel

Esta contribuição tem por intuito apresentar duas críticas feitas à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Primeiramente, será exposta a crítica feita por Jacques Rancière em *Recognition or disagreement* às concepções de “reconhecimento” e “luta por reconhecimento” honnethianas. Mostrar-se-á em que medida, para Rancière, tais concepções, podendo ser entendidas como “identitaristas” e pressupondo uma noção de relações sociais marcadas por reciprocidade ou simetria, fracassariam na reivindicação por “uma forma mais larga de universalismo”. Em seguida, será apresentada a crítica de Safatle à concepção de reconhecimento honnethiana, sobretudo a partir da argumentação desenvolvida em *Grande Hotel Abismo*. Buscar-se-á mostrar como Safatle, contrapondo-se a Honneth, propõe um retorno a Hegel para defender uma concepção de reconhecimento na qual o “outro” não deve ser entendido meramente como uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio, mas como “uma alteridade mais profunda” – o que implicaria no entendimento da confrontação com o elemento do indeterminado ou do negativo como uma experiência fundamental no processo de formação da identidade.

Rafael Sousa Siqueira
UnB
siqueirarafasousa@gmail.com

O Reconhecimento Recíproco como Resolução da Contradição entre Identidade e Diferença na Ciência da Lógica de Hegel

Na Ciência da Lógica de Hegel, os conceitos de identidade, diferença, contradição e fundamento aparecem no primeiro capítulo do Segundo Livro, A Doutrina da Essência sob o título de “Determinações da Reflexão”. Nele, a identidade absoluta e a diferença absoluta entram em uma contradição que se resolve no fundamento. Na contradição entre identidade e diferença está contida uma lógica social, uma vez que os polos da contradição se relacionam pela lógica do abarcar e a contradição expressa uma luta pelo reconhecimento. O fundamento surge como a suspensão da contradição entre identidade e diferença, que não podia ser resolvida de outro modo, a não ser pela aniquilação dos dois lados em luta e seu retorno para a unidade absoluta. As “determinações da reflexão” contidas no primeiro capítulo da “Doutrina da Essência” são apenas o momento negativo, em que fica provado o malogro daquela forma de liberdade que pretende realizar-se de modo exclusivista por meio da dominação do outro. No entanto, esta contradição entre a identidade e a diferença retorna no final da Doutrina da Essência,

no capítulo intitulado “Relação Absoluta”. Neste caso, não se trata mais da contradição entre identidade absoluta e diferença absoluta, como no caso das “determinações da reflexão”, mas da contradição entre duas totalidades autossubsistentes e autônomas que surgiram da cisão da substância e que se defrontam segundo três paradigmas relacionais distintos (substancialidade, causalidade e ação recíproca). A “contradição absoluta” entre “identidade autoreferencial absoluta” e “diferença substancial absoluta” surge na última forma da relação absoluta, na ação recíproca. A presente comunicação pretende interpretar a dialética da ação recíproca como a resolução final da contradição que aparece no primeiro capítulo da Doutrina da Essência, nas “Determinações da Reflexão”. Neste sentido, a contradição, mais uma vez, expressa a lógica do reconhecimento intersubjetivo entre os dois correlatos que agora não apenas se identificam e se diferenciam, mas se incluem e se excluem reciprocamente. Diferentemente do primeiro capítulo, a resolução da contradição não pode ser o retorno ao fundamento, mas a formulação do conceito do reconhecimento recíproco, por meio do qual a substância passa para o conceito e a necessidade passa para a liberdade. O reconhecimento recíproco da infinita singularidade do outro cria um espaço comum e universal que os abarca sem exercer o poder e, portanto, sem excluir violentamente a totalidade do outro, ao mesmo tempo que, por outro lado, libera e reconhece o outro em sua infinita singularidade, diferença e contingência. Na relação estabelecida entre substancialidades livres, a contradição entre necessidade e contingência passa para seu fundamento: a liberdade.

Régis de Melo Alves
USP
regisalves@hotmail.com

Pulsão e Contradição: o estatuto metodológico e dialético da noção hegeliana de Trieb

O estatuto lógico da noção de vida em Hegel é um aspecto original da Ciência da Lógica que tem sido cada vez mais estudado e esclarecido nos últimos anos, tanto nacionalmente como internacionalmente. No entanto, pouca atenção foi dada especificamente ao uso da noção de Trieb, tanto na lógica como na filosofia real. A princípio, Hegel parece utilizar o termo, em diversos momentos de seu sistema, com os mesmos sentidos herdados pela tradição do pensamento filosófico alemão, desde Wolff até Kant, Herder e Schelling (quando fala, por exemplo em Bildungstrieb, Kunsttrieb ou Naturtrieb). No entanto, o que parece ser um uso técnico e não problematizado de um termo científico da época incorporado por alguns autores do idealismo alemão, ganha um estatuto bastante diverso quando analisamos sua função metodológica no sistema. O termo Trieb aparece com mais frequência na Ciência da Lógica na terceira seção, sobre a ideia, e em particular, nos capítulos sobre a ideia do conhecer e a ideia absoluta, que trata especificamente do método. Hegel fala na pulsão [Trieb] do conceito, da ideia, o que leva ao problema de qual seria o sentido de uma pulsão lógica.

Nesta apresentação, defenderemos que o sentido lógico e, portanto, dialético e sistemático da noção hegeliana de Trieb é o novo aspecto que tal conceito ganha no interior de seu pensamento. Para tanto, retomaremos brevemente a origem do termo em Blumenbach, e sua defesa de uma Bildungstrieb epigenética contra o pré-formismo de Haller no debate sobre

geração, e sua difusão no pensamento filosófico alemão da época pela Crítica da Faculdade de Julgar de Kant, que nela se inspirou para defender a ideia de uma finalidade operante na natureza, na constituição das formas dos seres vivos, que não poderiam se originar somente da causalidade mecânica. Contudo, a relação entre finalidade e forma orgânica, por mais que já visasse a possibilidade de uma sistematização racional da natureza, possuía um estatuto meramente regulativo e heurístico ao se fundar no juízo reflexionante.

Ao utilizar *Trieb* nos três âmbitos do sistema – lógica, natureza e espírito –, Hegel emprega um sentido propriamente metodológico que apresentaremos em seguida ao retomar o primeiro dos três passos metodológicos descritos na ideia absoluta, o início do desenvolvimento, que deve ser dotado da “pulsão de se levar adiante”. Esta pulsão lógica participa de todo momento inicial da realização do conceito, é seu germe e motor formal. Por fim, defenderemos que o aspecto sistemático da pulsão é indissociável da contradição propriamente dialética. Ao tratar da contradição, como a verdade da identidade e da diferença, no capítulo das determinações de reflexão da lógica maior, Hegel defende que a contradição, assim como a reflexão, não é somente formal, mas é real e constituinte da coisa mesma, afirmando que somente na medida em que algo é contraditório pode possuir movimento, pulsão e atividade. A pulsão hegeliana, portanto, diferiria de seu uso precedente na medida em que caracterizaria o início metodológico do desenvolvimento dialético.

Renzo Mascote de Andrade
UERJ
renzoandrade8@gmail.com

Nothing results from an absolute one

In his paper *Paths of the Other: Ontology, Ethics and Deconstruction* (2008), Rafael Haddock-Lobo maintains that ethics has among its most explored contemporary approaches the thematization of otherness and the marker of differences. That is, one of his main concerns is the placement of differences – the other not as the same as me, but intrinsically as in another position. In other words, an abyss between me and the other which would not allow us to think of ourselves as the same. This path, argues the author, can be followed by Martin Buber, Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida. As a result, there is a rift in the history of philosophy, a bifurcation that would reveal a “history of the same”, against which the “history of the other” would oppose. Despite recognizing the existence of certain (and important) objections, philosophers such as Plato, Hegel and Heidegger rank among the thinkers of the Same in Haddock-Lobo’s reading. What would be, then, Hegel’s placement within the “history of the same”? Perhaps, it can be represented by the word “Reconciliation”. Haddock-Lobo tell us that once he hears it, he remembers Hegel. Instead of being a marker of the self and the other, the concept of Spirit would be the triumph of “us” over the difference between “I” and “Thou” as the result of *Aufhebung*. However, would this interpretation be correct? There is another way to grasp Hegel’s philosophy? We can consider the position of Christoph Asmuth in his paper *Reflections and Appearance: considerations on the genesis and systematization in the Logic of Reflection* (2014), where there is the defence of the position that Hegelian thought supports

a theory of difference. This would be expressed more clearly in his theory of foundation in the Science of Logic, as well as more objectively in his Logic of Essence based on an implicit debate with Fichte's Doctrine of Science. Asmuth's thesis is that Hegel is a thinker of plurality. The phrase that would best represent this idea would be "nothing results from an absolute one". He starts from Christa Hackenesch's position, according to which, in Hegel, the other in reflection is another positioned, i.e., although identical to reflection, the other would be concomitantly different from it. This means, ultimately, that it is not possible to consider the multiplicity of reality as the result of a continuous solus ipse. For Hegel, Fichte does not go beyond the formal identity $I = I$. Because of this, Hegel's assumption of reflection is established from the opposition to the idea of a Self that posits itself as a state-of-action (Tathandlung). To reinforce Asmuth's thesis, we will utilise Marcos Lutz Müller's note to paragraph 157 of Grundlinien, where he explains the term "relative" as essential for the development of ethics.

Ricardo Crissiuma
UFRGS
r_crissiuma@yahoo.com.br

Liberdade e reconciliação: junções e disjunções de uma dupla conceitual para pensar a questão da libertação ao longo da recepção da filosofia prática hegeliana

Por um lado, a filosofia prática de G.W.F. Hegel estrutura-se a partir de um esforço de apresentar a ideia de liberdade, envolvendo seu conceito e sua efetivação; por outro, a principal obra política do autor, as Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, estampa logo em seu prefácio a pretensão de buscar uma reconciliação (Versöhnung) com a efetividade (Wirklichkeit). Esta dupla pretensão ensejou a pergunta, que marca profundamente toda a recepção da filosofia prática hegeliana: em que medida a perspectiva da libertação (Befreiung), que Hegel imprime à filosofia prática, passa necessariamente por uma reconciliação com a efetividade?

Esta apresentação visa mostrar que as diversas maneiras de juntar ou disjuntar liberdade e reconciliação fundamentam diferentes projetos de levar adiante o legado da filosofia prática hegeliana definido pelo compromisso com a libertação — conceito que, muitos autores e autoras, também vertem ou equivalem por emancipação.

Para tanto, esta apresentação está dividida em duas partes. Na primeira, de caráter mais esquemático, procura-se revisar os termos da relação entre liberdade, reconciliação e libertação na própria filosofia hegeliana (I). Na segunda (II), propõe-se tomar a relação entre estes três conceitos como fio condutor para acompanhar três diferentes desdobramentos da recepção da filosofia prática hegeliana: i- como Horkheimer e Adorno defendem a junção de liberdade e reconciliação, ao mesmo tempo em que condenam Hegel por buscar uma reconciliação individual com a efetividade; ii- como Habermas e Honneth assumem a premissa de que emancipação deve desvincular-se da perspectiva reconciliadora; iii- como o conceito de reconciliação vem sendo recuperado para pensar uma forma de vida emancipada em que ser livre signifique uma reconciliação com comunidades originárias, grupos historicamente oprimidos e a transformação da nossa atitude em relação à natureza.

Ricardo Pereira Tassinari
UNESP
ricardotassinari@gmail.com

A identidade da Filosofia como Sistema das diferentes filosofias e conhecimentos

É possível ver e constituir a filosofia como um único sistema ainda hoje? A existência de pluralidade de opiniões, visões de mundo e tipos de conhecimento parece desafiar tal proposta, especialmente hoje em dia quando se fala de muitos tipos de filosofias. Na tentativa de responder positivamente a essa questão, esboça-se uma possível solução introduzindo um conjunto de conceitos gerais, denominados Conceitos Sistematizantes. O contexto da sua descoberta e desenvolvimento foi o culminar de estudos e pesquisas realizados ao longo de mais de 30 anos nas áreas da ciência e da filosofia, especialmente da filosofia hegeliana, que inspiraram a sua elaboração e proposta. Apesar disso, o conjunto de Conceitos Sistematizadores é apresentado de forma sintética, sem citar esses trabalhos, pois a intenção é mostrar que eles podem ser compreendidos autonomamente em linhas gerais através da explicitação deles e de suas interrelações. Eles estabelecem aqui uma compreensão geral, apontando uma possibilidade de como lidar sistematicamente com as diversas opiniões, visões de mundo e tipos de filosofias e conhecimentos específicos em uma unidade. Nesse sentido, permitiriam ver e tratar a Filosofia como um Sistema, ainda hoje.

Robson Caixeta Silva
UFG
robson_caixeta@hotmail.com

A questão da substância no capítulo do Saber absoluto

O escopo deste trabalho é investigar o conceito de substância no capítulo do 'Saber absoluto' na Fenomenologia do Espírito de Hegel, buscando entender como este conceito pode abordar o saber científico, isto é, o saber verdadeiro, como aquele que chega ao conhecimento efetivo da 'coisa mesma'. Tal busca encontra sua legitimidade no fato de se verificar que, ao longo de toda a Fenomenologia, do ponto de vista da experiência da consciência, a busca do saber verdadeiro sempre se coloca como uma relação entre o sujeito (que conhece) e o objeto (que é conhecido). Todavia, o ponto de vista propriamente filosófico não é o da experiência fenomenológica, mas sim o ponto de vista conceitual e, assim, essa mudança de perspectiva é apresentada no capítulo do 'Saber Absoluto'. E é partir desse saber que Hegel propõe não mais recair no dualismo entre sujeito e objeto, mas buscar a definição da substância da 'Coisa mesma'. Todavia, neste mesmo momento, a substância é definida como sujeito, e este como o movimento do pôr-se a si mesmo, ou ainda, a reflexão em si mesma. Mas então se questiona: é possível simplesmente a partir desta nova conceituação superar tal dualismo, como propõe Hegel, ou o Saber Absoluto seria tão somente uma grande afirmação do sujeito frente ao objeto,

mantendo assim o dualismo? Então, a hipótese que se analisa é a de que o Saber Absoluto envolve o reconhecimento de que o saber está sempre mudando sua perspectiva e precisa avançar para um estágio posterior para alcançar uma compreensão mais completa de seu objeto, a fim de se tornar um conhecimento verdadeiro e efetivo. O que a Fenomenologia investiga, enquanto se pergunta o que é a filosofia como ciência, é a natureza da filosofia e a natureza do objeto filosófico, o que resulta ser uma identidade, ou uma unidade, entre a forma do pensar e o seu conteúdo; porém, não uma unidade imediata, nem originária enquanto tal, mas uma unidade que se constituiu através das diferenças - dos diferentes estágios, das diferentes figuras, da relação de diferença entre subjetivo e objetivo. E para analisar tal hipótese serão percorridos três momentos principais: primeiro se fará uma análise do capítulo do Saber absoluto, deixando em evidência sua estrutura aparente; depois, se analisará o modo como este momento final da Fenomenologia consuma a proposta hegeliana colocada no início da obra, chegando ao conhecimento da 'Coisa mesma'; por fim, será analisado se, de fato, este novo conceito de substância que Hegel coloca ao final da obra possibilita uma reflexão abrangente que une a certeza, que é uma verdade subjetiva e abstrata, com a verdade objetiva e concreta.

Teodoro Bartuluchi
Pontificia Universidad Católica Argentina - UCA
tbartuluchi@gmail.com

**El papel del reconocimiento en la comprensión de lo político:
una perspectiva hegeliana**

La teoría del reconocimiento de Hegel sigue siendo un modelo de referencia en las discusiones políticas contemporáneas, atrayendo la atención incluso de perspectivas divergentes. Dicha teoría, expuesta por Hegel en su Fenomenología del espíritu (1807), surge a partir del encuentro de dos personas en forma de autoconciencia movidos por el deseo.

Hegel define que la autoconciencia se expresa como deseo, ya que el deseo representa una actitud instintiva-natural a partir del cual el yo busca afirmarse como la "verdad" o "esencia" frente a la otredad, a la que, sea cual sea la forma en que se presente, entiende como lo negativo de sí. Esta negatividad parte desde la experiencia más inmediata como deseo de un objeto y deriva en una más compleja: aquella que se resuelve en el deseo no ya de otro objeto, sino de otra autoconciencia, otro deseo.

El presente trabajo busca profundizar en la comprensión del fenómeno del deseo, tal como se expone en los pasajes de la Fenomenología sobre el reconocimiento, explorando sus implicancias en relación a lo político. Al hablar de lo político, se hace referencia a la esencia de la política, la cual se entiende como la actividad humana que se especifica por estar esencialmente ordenada a la formación de las comunidades. En otras palabras, el proyecto en cuestión sostiene que los pasajes mencionados contienen un valor antro-po-ontológico que conlleva una serie de implicaciones significativas para revelar la esencia de la política.

Se plantea la posibilidad de entender a partir de una dualidad filosófica central en el pensamiento hegeliano, entendiéndose la identidad y la diferencia. La discusión filosófico-política de las últimas décadas, en este sentido, estuvo marcada por la rivalidad entre

liberalismo y comunitarismo. Estas dos corrientes representan un debate central donde el liberalismo prioriza la diferencia y el comunitarismo busca la identidad comunitaria. Se podría argumentar que el liberalismo destaca la diferencia individual y la autonomía, enfocándose en la diversidad de valores y perspectivas. En contraste, el comunitarismo pone énfasis en la identidad y la comunidad, promoviendo la cohesión social y la preservación de valores compartidos. Estas dos corrientes representan un debate central donde el liberalismo prioriza la diferencia y el comunitarismo busca la identidad comunitaria. Se plantea la hipótesis de entender dicho debate como la lucha teórica por entender la politicidad del ser humano.

Basado en esta contraposición y las alternativas que se desarrollan de ella, la filosofía contemporánea se encuentra ante las mismas preguntas y problemas que Hegel pretendió resolver no solo a nivel práctico, sino también a nivel teórico. Esto se debe, según la tesis del presente trabajo a que Hegel entendió la lógica del problema de la dualidad identidad-diferencia que presenta la filosofía práctica y que él expresó en la “lucha por el reconocimiento”. Este trabajo no solo se enfocará en desarrollar la hipótesis mencionada, sino también en establecer un sólido marco teórico para analizarla desde diversas perspectivas, fomentando así futuras investigaciones.

Thomas Ebke
Ruhr Universität Bochum
thomas.ebke@gmx.net

Die Konzeption einer Metaphysik der Differenz bei Jean Hyppolite

In der Optik deutsch-französischer Philosophiegeschichte ist es ein spannender Befund, dass die im Deutschen mögliche Unterscheidung zwischen den Begriffen des „Unterschieds“ und der „Differenz“ auf Französisch nicht ohne Weiteres kommunizierbar ist – gibt es hier doch nur das Lexem „différence“. Dieser Umstand spielt für die moderne europäische Hegel-Rezeption eine durchaus bemerkenswerte Rolle: Letztlich kann man die in der französischen Philosophie der 1960er Jahre emergierende, in weiten Teilen „poststrukturalistische“ Philosophie der Differenz nur dann adäquat einschätzen, wenn sich die Überlegung nachvollziehen lässt, dass Hegels spekulativer Idealismus zwar ein Denken des Unterschieds, nicht aber ein Denken von Differenz konstituiert. In gewisser Weise bedeutet dies, eine begriffliche Trennung zu aktivieren, die zum einen im Französischen nicht vorgesehen und die zum anderen von Hegel nicht in terminologisch reflektierter Form hergestellt worden ist, wie u.a. der Hinweis von Lu de Vos aus dem Hegel-Jahrbuch (2006) unterstreicht, wonach Hegel keinen genuinen Begriff von Differenz verfolgt hat. Für Gilles Deleuze jedenfalls war klar, dass ein solcher Begriff der Differenz für das Phänomen von Singularitäten eintreten soll, die durch keinerlei Negativität (Hegel) mehr durchdrungen wären und in diesem Sinne eben nicht das Andere des Begriffs darstellen.

Mein Vortrag setzt sich zum Ziel, inmitten dieser Problemlage auf das Œuvre des französischen Hegelianers und legendären Übersetzers der Phänomenologie des Geistes, Jean Hyppolite (1907-1968), zurückzugreifen. Hyppolite kann als eine Art vanishing mediator,

als ein heute (und letztlich „immer schon“) aus der Diskussion verschwundener Vermittler extrapoliert werden, der durch seine Übersetzungen und Lektüren (*Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1946; *Logique et Existence*, 1953) das Hegelsche Denken in die französische Theoriewelt der 1950er und 1960er Jahre importiert und sich in dieser Weise genau an der Schwelle zwischen Hegels spekulativem Idealismus und der nachhegelschen, postmetaphysischen Konstellation der französischen Philosophie der 1960er Jahre bewegt hat.

Bei Hyppolite, insbesondere in seiner Monographie *Logique et Existence* (1953), finden wir eine hoch interessante eigenständige Wendung zum Verständnis der Philosophie Hegels: Während sich Hyppolite auf der einen Seite insofern loyal gegenüber dem spekulativen Idealismus verhält, als er Hegels Modell der Verwirklichung der absoluten Idee im Durchgang durch die geschichtliche Welt der Phänomenologie unterschreibt, gelingt ihm auf der anderen Seite genau das, was Deleuze später für eine genuine Philosophie der Differenz reklamieren sollte – nämlich die Herausarbeitung der absoluten Singularität des Seienden, das nicht auf ein Moment der Negativität des Begriffs reduzierbar ist. So fest Deleuze, speziell in seiner 1954 veröffentlichten Buchbesprechung von *Logique et Existence*, davon überzeugt war, dass eine Philosophie der Differenz und der Expression, deren Konturen er bei Hyppolite angedeutet fand, nicht im Horizont Hegels, sondern eher auf dem Terrain eines vitalistischen Spinozismus ausbuchstabiert werden könne, so sehr können wir im Werk Hyppolites die Möglichkeiten einer spekulativen Philosophie der Differenz entziffern, die nicht mit Hegel bricht, wohl aber – über den Begriff der expression – das Hegelsche System produktiv gegen den Strich liest, um ihm nicht nur ein Denken des Unterschieds, sondern auch der Differenz zu entlocken. So wird das Projekt Hyppolites als Ansatz zu einer „Metaphysik der Differenz“ veranschaulicht.

Verrah Chamma
UFAM - UNICAMP
verrah@hotmail.com

Hegel no Parlamento: O mal-estar com os interesses privados

Apesar de defender a presença dos interesses privados no poder legislativo, Hegel não o faz de maneira convincente nem confortável. Não se trata apenas de rejeitar uma determinada forma, aquela consagrada pela Revolução Francesa, pela qual os interesses privados adentram o Estado; isto é, não se trata somente de recusar o modelo de participação política segundo o qual indivíduos singulares enquanto tais votam em outros indivíduos, que se tornarão, então, os representantes da Nação. Hegel é bastante reticente igualmente quanto ao conteúdo destes interesses particulares. Melhor dizendo, Hegel parece desconfiar de que estes conteúdos não sejam qualificados o suficiente para atuarem na produção ou no reconhecimento do interesse ou do bem universal. Sendo assim, os deputados das corporações, que são os representantes dos interesses privados na esfera pública e política, parecem não ter a confiança de Hegel para “trazer os assuntos universais à existência não só em si, mas também para si” (FD § 301). Hegel argumenta, conforme sua concepção especulativa do mundo, que “o momento da particularidade é igualmente essencial, e, portanto, que a sua satisfação é absolutamente

necessária” (FD § 261, A). Porém, quando se trata do Parlamento, o que encontramos é a queixa do autor em relação à falta de discernimento e mesmo de capacidade dos representantes dos interesses particulares, isto é, dos integrantes do estamento intermediário, que se apresentam como representantes de corporações, para compreender e lidar com os assuntos comuns a todos os cidadãos. Embora a determinação – a natureza e a finalidade – dos estamentos seja levar à assembleia pública as “maneiras de ver e dos pensamentos dos muitos”(FD § 301), estas maneiras parecem não ser vistas por Hegel como sendo as mais aptas ou apropriadas para atuarem em favor daquilo que é público, isto é, universal, devido ao seu enraizamento na vida privada, ou, nas palavras de Hegel, devido a eles terem na sua determinação o particular, ou ainda, no caso específico da segunda câmara ou câmara baixa do parlamento, ocupada pelas corporações, devido ao seu fundamento residir no sistema das necessidades.

Hegel sugere que os representantes das corporações seriam tão inexoravelmente marcados pelos seus próprios interesses privados que eles, se não seriam incapazes, ao menos teriam grande dificuldade de desejar um bem que não seja unicamente o seu próprio, ou aquele do seu grupo de origem. Tem-se a impressão de que seu enraizamento na particularidade constitui uma espécie de mal de origem incontornável às corporações.

Washington dos Santos Oliveira

UFG

washisoliveira@gmail.com

Para uma Discussão a respeito da Atividade do Artista frente a Atividade do Artesão no Contexto da Estética de Hegel

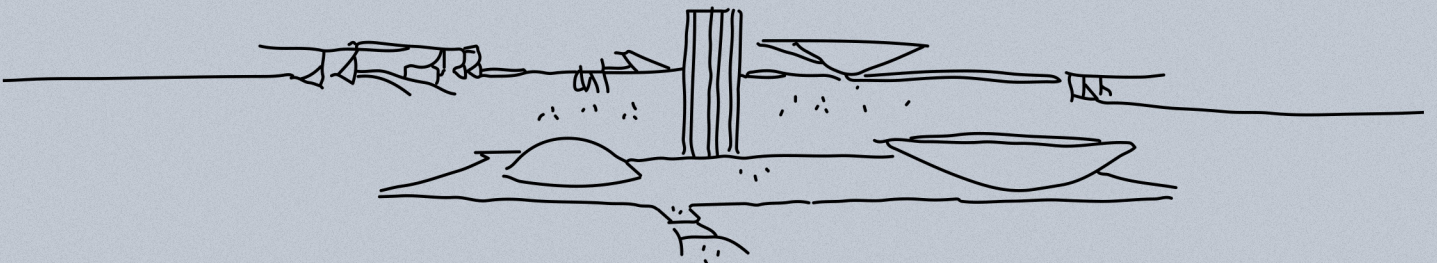
Uma consideração do pensamento de Hegel que busque desenvolver uma abordagem a partir de um ponto de vista da estética da produção exige que nos ocupemos em determinar, em alguma medida, a especificidade do trabalho do artista. Ora, pelo fato de a atividade do artista estar direcionada para a produção de objetos que, de uma forma ou de outra, estão mergulhados na dimensão do sensível, isso nos inclina a buscar caracterizar essa atividade em comparação com o trabalho desenvolvido pelo artesão. Nesse contexto, algumas perguntas são trazidas à baila, dentre as quais destacamos as seguintes como centrais nesta discussão: Em que consiste propriamente esse trabalho realizado pelo artista? Como podemos situá-lo diante de outras atividades laborais, em especial a atividade de produção artesanal? Quais os pontos de convergência e divergência entre o trabalho do artista e o trabalho do artesão? O que é determinante para a sua distinção de acordo com a filosofia da arte hegeliana? A partir dessas quatro questões, desenvolvemos justamente uma discussão em torno da problemática da caracterização da atividade do artista, bem como do modo como essa atividade diferencia-se daquela realizada pelo artesão a partir das reflexões que são propostas por Hegel no âmbito das Preleções sobre a Estética. Para o desenvolvimento dessa discussão, dividimos a nossa apresentação em dois grandes momentos, a saber: Em um primeiro momento, é mostrado que, para o nosso autor, a arte compartilha alguns pontos em comum com o artesanato e ela, longe de prescindir de uma vez por todas do fazer próprio do artesão, traz, em alguma medida, elementos suprassumidos do mesmo. De acordo com isso, chamamos a atenção para o fato de

que esses elementos acabam por se fazer ainda mais presentes em certas artes particulares do que em outras, a exemplo, sobretudo, da arquitetura e da escultura, as quais envolvem um trabalho duro com a matéria. Em um segundo momento, direcionamos o foco da discussão para a consideração das diferenças entre o trabalho que é desenvolvido pelo artista e o trabalho que é desenvolvido pelo artesão. É nessa perspectiva que propomos ao longo de nossa exposição, explorar essas diferenças por meio do modo como se constitui a fantasia do artista em seu processo de produção bem como da finalidade absoluta que é inscrita na obra de arte a partir da fantasia. Com essa discussão, esperamos poder contribuir para o debate em torno da natureza do trabalho do artista e do modo como ele se insere no interior das preocupações filosóficas de Hegel.





WWW.HEGELBRASIL.ORG



REALIZAÇÃO:



APOIO:

