

REABILITAÇÃO DA TEORIA DA REFLEXÃO DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO-DIALÉTICO: TOMÁS DE AQUINO E HEGEL

Marcelo F. de Aquino
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

Introdução

1. O problema filosófico do outro, cuja exposição especulativa acontece sob a égide da racionalidade inerente à lógica da experiência metafísica, afirma-se conceitualmente na mediação da linguagem, aqui considerada como manifestação e expressão do sentido imanente a uma ação comunicativa. Mostrando a presença do outro a partir da mediação originária da intencionalidade lingüística, cabe dizer que, justamente enquanto *medium* que reivindica significação universal, a *linguagem* entendida como uma *estrutura significante finita* está arraigada, como a seu solo original, na dialética da intersubjetividade. Ora, comumente falando, dialética significa estabelecer identidade por oposição. No caso da relação intersubjetiva, dialética significa a autoconstituição de uma infinitude intencional por oposição a outra infinitude intencional¹.

Na ordem da experiência metafísica, aqui considerada sob o ponto de vista da originária intencionalidade lingüística, a relação entre duas infinitudes intencionais denota uma simetria ou reciprocidade constitutiva entre os dois termos da relação que serve de fundamento do conhecimento do *outro enquanto outro*, sob as formas categoriais próprias do *reconhecimento intersubjetivo*. A efetividade do discurso da alteridade implica, com outras palavras, tanto a afirmação da *infinitude intencional do si-mesmo*, que compreende a infinitude intencional do outro, como a afirmação da *infinitude intencional do outro*, que por sua vez compreende a infinitude intencional do si-mesmo. Na experiência metafísica, só é possível ao si-mesmo afirmar o outro na medida em que também for afirmado por ele. Portanto, levando em consideração a relação intersubjetiva sob o ponto de vista metafísico, a simetria antropológica subjacente ao reconhecimento intersubjetivo passa a ser compreendida como uma circularidade dialética entre o condicionante e o condicionado.

A compreensão da função mediadora de sentido da linguagem dentro do quadro conceptual da dialética da intersubjetividade é uma tarefa impostergável na elaboração de uma teoria da ação comunicativa, compreendida especulativamente. Nesta teoria desaguará o fluxo comum das diferentes correntes da *pragmática*: a idéia de que a linguagem é um ato e que a significação dos atos de linguagem está intrinsecamente ligada à sua enunciação. O pressuposto metafísico de uma teoria pragmático-especulativa da ação comunicativa é a dialética da originária identidade na diferença, reconhecidamente a única que preenche aquelas condições de possibilidade da exposição da correspondência ou identidade equioriginária entre as *formas lógicas* e as *figuras históricas*. No horizonte do reconhecimento recíproco, efetuado pelas infinitudes intencionais e exposto mediante as categorias da experiência metafísica, acha-se uma possível chave do enigma filosófico das relações entre *Lógica* e *História*.

2. A linguagem, em cuja intencionalidade o existir histórico do si-mesmo e do outro acontece na reciprocidade do discurso, entendido como *medium* da interlocução, é regida por uma dupla *ênérgeia*, própria da experiência metafísica. Por um lado, a linguagem pauta-se pelo dinamismo da *inteligibilidade*, e, por outro lado, pelo dinamismo da *reflexão*². Compreendendo dialético-especulativamente a ação comunicativa na qual se realiza o reconhecimento intersubjetivo, não se pode deixar de explicitar dois pressupostos que lhe são inerentes. O primeiro diz respeito à inteligibilidade interna da ação interlocutória, isto é a sua *constituição de sentido*. O segundo diz respeito à autopresencialidade dos sujeitos dialógicos, isto é a sua *reflexividade*. O entrelaçamen-

to destes dois pressupostos faz com que, num primeiro nível, a reflexão transfigure a natureza em idéia, bem como o ser sensível e o corpo de sinais em sentido inteligível, que é "para o homem, a questão posta pela necessidade de traduzir a verdade do ser na verdade do conhecer. Desta sorte, o sentido desenha a face humana da verdade e nossa aspiração inata (a *órexis* de que fala Aristóteles no início da *Metafísica*) é a de que o sentido que damos às coisas e aos eventos corresponda a verdade do seu ser"³. Num segundo nível, a reflexão se inflete sobre si mesma, interrogando-se e reconstituindo-se na inteligibilidade própria duma auto-reflexão.

A relação originária da identidade na diferença entre o si-mesmo e o outro aponta para a linguagem como o *medium* em que se torna efetivo o reconhecimento intersubjetivo. Contudo, justamente porque se trata duma ação interlocutória de dois ou mais sujeitos portadores de infinitude intencional, a linguagem, considerada na sua função mediadora da ação comunicativa, não se reduz à transitividade da percepção sensorial, mas inclui uma base reflexiva⁴ que se estrutura como *consciência-autoconsciência*. Se por um lado, o si-mesmo é portador "da sua identidade ativa consigo mesmo na afirmação da sua identidade (intencional) na diferença (real) com o objeto"⁵, por outro lado, a identidade na diferença, afirmada reflexivamente no seu para-si, abre-se para o núcleo portador do em-si do outro, que se manifesta na normatividade objetiva da sua verdade.

A experiência metafísica caracteriza-se por um tipo de racionalidade que não se deixa reduzir à percepção sensorial. Por isso mesmo, ela é condição de possibilidade da constituição de um meta-sistema teórico compreendido sob a figura de um *círculo dos círculos*, usando a metáfora de Hegel. *Linguagem, reflexão* e *ontologia* são os círculos paradigmáticos implicados na teoria da ação comunicativa, pensada dialético-especulativamente. O pensamento da identidade originária pede a explicitação teórica de um sistema de coerencialidade onabrangente, que reivindica a pretensão de validade universal de uma *Prima Philosophia*, que por sua vez possibilita e dá consistência à coerencialidade regional das determinações da análise da linguagem, das determinações da consciência e das determinações do ser.

Na perspectiva de uma *Prima Philosophia* que fundamente especulativamente uma futura teoria da ação comunicativa, é mister constituir como paradigma de racionalidade um círculo que circunscreva na sua coerência os círculos em que a linguagem, a reflexão e o ser exercem a sua competência de significação. Portanto, no sentido de uma futura Filosofia Primeira, este

estudo pretende reconstruir histórico-conceitualmente duas distintas teorias da reflexão que, no hodierno contexto filosófico, pedem uma avaliação isenta de preconceitos. A primeira é a teoria da reflexão compreendida como uma *reditio completa*, elaborada por Tomás de Aquino na alta escolástica. A segunda é a teoria da reflexão contextualizada no quadro conceptual de uma *auto-referência negativa*, proposta por Hegel. Uma é a expressão maior da *ontologia clássica*. A outra é a expressão acabada da *metafísica da subjetividade*.

3. A reabilitação filosófica da teoria da reflexão, fazendo parte integrante dum conceito de razão exposto na sua coerencialidade, e possibilitando tanto a descodificação recíproca das determinações próprias dos paradigmas *linguagem*, *consciência* e *ser*, como a conseqüente transcrição de umas nas outras, passa pelo exame da concepção clássica do conceito de *relação transcendental*⁶ compreendida como um entrelaçamento dos objetos do conhecimento com o sujeito. Ora, para se poder ver na sua dinâmica própria a função exercida pelas várias teorias da reflexão, importa traçar brevemente o contorno original do conceito de relação transcendental, entendida como relação do espírito com o inteligível.

Como em outros momentos de questionamento e de refundação do ato de filosofar, o pensamento de Platão é o pórtico por onde começa a tarefa filosófica deste estudo. O texto da *República* V 476e-477 transmite uma pergunta que vai orientar o destino do filosofar em geral: "Aquele que conhece, conhece algo ou nada? Conhece algo. Algo que é, ou que não é? Algo que é. Com efeito, como, se ele não é, poderia ser conhecido?" Ora, a exegese deste texto permite afirmar que para Platão o conhecimento se refere necessariamente às coisas, não podendo ser reduzido a uma modificação do sujeito a ele imposta pelas coisas. Ao estabelecer a prioridade daquela que, posteriormente, será chamada de referência intencional ao objeto, ou ainda presença intencional do objeto, Platão move-se no contexto da sua crítica ao empirismo sofístico. Para esta posição filosófica, o conhecimento é o resultado da impressão exercida pelo objeto sobre o sujeito que percebe. Com outras palavras, a raiz remota do conceito filosófico de reflexão é a crítica platônica ao empirismo sofista, que concebia o sujeito cognoscente como um *paciente* do objeto conhecido que exerceria, em última análise, a função de *agente* do conhecimento.

Ainda no campo da crítica platônica, o texto do *Teeteto* 151e-152c vem se juntar ao mencionado texto da *República*. Nele Platão refere uma radicalização do empirismo sofista, agora encarnado na figura de Protágoras. Conforme a referência que dele Platão faz, Protágoras reduz o conhecimento à impressão sensível, isto

é, àquilo que é sentido imediatamente pelo sujeito. Nesse caso, a sensação passaria a ser a medida de todas as coisas. Tirando as devidas consequências do empirismo protagóreo, Platão conclui que, na hipótese de se admitir a absorção da mobilidade do sensível por parte da sensação, então na solução dada pelo empirismo, o conhecimento implica o desaparecimento da identidade do sujeito sentiente, que seria inexoravelmente atraído para o campo de gravidade do objeto sensível.

Considerado sob o ângulo da relação da alma com o inteligível, o corpo doutrinal conhecido sob o nome de *teoria das idéias* representa o esforço tenaz de Platão em não reduzir a verdade a uma mera correspondência entre o sensível e o senciente, pois isso acarretaria a renúncia à própria significação da verdade. Para Platão, não há, pois, conhecimento verdadeiro se à variada mobilidade das impressões sensíveis não se contrapusessem dialeticamente os objetos estáveis, isto é, as essências inteligíveis, irredutíveis à aparência sensível, designadas com o nome de *eidos*.

A dialética platônica entre o *inteligível* e o *sensível* é a herança incontrastável recebida por Aristóteles, que recolhe a teoria platônica do *eidos*, reelaborando-a sob a designação da *forma*. O núcleo duma atendível evolução de Aristóteles com relação a Platão consiste na sua afirmação de que, se o *eidos* é a essência mediante a qual torna-se possível o conhecimento dos objetos, a *essência* (*ousia*) e o *objeto* do qual é a essência não são separados (*choris*)⁷. Afirmando ou negando as idéias separadas (*choristai*), Platão e Aristóteles fundam os dois paradigmas teóricos fundamentais da filosofia ocidental: um apontando para uma *ontologia da idéia*, outro apontando para uma *ontologia da forma*. Ambas legaram à posteridade a mesma tarefa comum: elucidar a relação entre a determinação intelectual, que é o instrumento do conhecimento, o meio pelo qual se instaura a objetividade através da construção de objetos no horizonte da consciência, por um lado, e o objeto visado pelo conhecimento na sua realidade, por outro. É à luz destas duas possíveis ontologias, ou caminhos (= métodos) filosóficos que se repropõe a tarefa de reconstruir, reinterpretando-as, as teorias da reflexão subjacentes ao pensamento do Aquinate e de Hegel.

I. A teoria da reductio completa em Tomás de Aquino

1. O conceito filosófico de reflexão em Santo Tomás está intimamente ligado à categoria do *espírito*⁸, aqui entendida como uma

estrutura noético-pneumática em que se imbricam a *antropologia filosófica* e a *metafísica*⁹. Através da estrutura espiritual do sujeito finito, a metafísica do ser servirá de referencial teórico último à teoria tomásica da reflexão. Na estrutura da subjetividade resultante desse embricamento onto-antropológico estão arraigadas a função mediadora da linguagem e o ato da reflexão. Com outras palavras, expor a reflexividade do sujeito finito na sua articulação teórica de um modo estreitamente ligado à metafísica do conhecimento, para o Aquinate, é tentar compreender o alcance filosófico da relação transcendental, em que o objeto se dá a conhecer ao sujeito como uma presença intencional.

A metafísica do espírito finito subjacente à teoria da reflexão de Tomás de Aquino afirma que, no nível de pressupostos antropológicos, o embricamento de consciência e autoconsciência exige sempre, usando as palavras próprias do contexto filosófico da alta escolástica, a unidade do composto humano. Com efeito, é a totalidade do sujeito humano que vê, sente, pensa, ama ou reflete¹⁰. A relação corpo-espírito está subjacente ao ato de reflexão, instituindo a seguinte intercausalidade: o espírito finito é sempre encarnado, e o corpo é sempre regido pela *enérgeia* do espírito. Conseqüentemente, o estatuto do espírito é o de ser uma forma subsistente ao mesmo tempo em que é a forma do corpo. Dado este pressuposto, segue-se que se por um lado o espírito é inteligível por si e por sua essência, por outro lado, contudo, ele não pode se compreender a si mesmo em ato, a não ser pela sua referência à coisa extramental. Neste sentido, a relação mais elementar do espírito é aquela que o refere ao seu próprio corpo. Em resumo! O embricamento onto-antropológico que caracteriza a estrutura da subjetividade finita faz ver que no plano em que o corpo é uma "dimensão constitutiva expressiva do ser do homem"¹¹, o sujeito humano só pode ser compreendido como um *ser-no-mundo*, isto é, inserido na natureza¹².

Um segundo ponto decisivo para se compreender a metafísica do espírito finito que perpassa o pensamento de Tomás de Aquino é correlativo à dimensão de mundanidade do espírito humano supramencionada. Como foi afirmado, por um lado o espírito finito é inteligível por si e por sua essência, e, por outro lado, ele não pode compreender-se a si mesmo em ato a não ser pela *mediação* da sua referência à *presença* da coisa extramental¹³. O conceito de presença¹⁴ no Aquinate engloba em si tanto a coisa que aparece, como sujeito ao qual a coisa aparece. Ou seja, no ato pelo qual o sujeito conhece uma coisa que lhe é estranha está implicada a presença entitativa ou intencional da coisa mesma. Enquanto conhecido, o outro não é totalmente estranho ao sujeito, como o é no plano ontológico, porque o intelecto em ato é

identicamente o inteligível em ato. No outro há, pois, uma parte da subjetividade humana que o conhece. Com outras palavras, o outro é um objeto por referência a um sujeito em ato de conhecer. Sob este ponto de vista, a metafísica do espírito finito proposta por Santo Tomás é uma metafísica da experiência do outro. A *experiência metafísica* é a realização do entrelaçamento originário da *unidade* entre o objeto que aparece e o sujeito, com a *dualidade* da presença do outro ao sujeito, que o experimenta precisamente como o outro de si.

Na estrutura noético-pneumática do espírito, o intelecto em ato e o entendido em ato constituem na realidade um único ato. Esta unidade em ato ou intencional, em que o sujeito em ato e o objeto em ato se identificam reciprocamente um com o outro, é a condição de possibilidade mais próxima do ato de intelectação no exercício concreto do intelecto, e isto porque a *species* da coisa tornou-se formalmente um ato mesmo do sujeito. Na metafísica do conhecimento proposta por Tomás de Aquino, é possível afirmar que a reflexão é a própria intelectação da forma da coisa extramental, mas sob a égide da nova condição de inteligibilidade que é a realidade entendida. A coisa extramental, sob esta condição de ser uma realidade entendida, é, pois, a *species*, que desempenha um papel especificador no ato cognitivo, tornando o intelecto ao mesmo tempo inteligível e transparente a si mesmo. A *species* medeia, em última análise, a passagem do conhecimento intencional à reflexão¹⁵.

Um terceiro ponto importante na concepção tomásica do espírito é a transposição do paradigma aristotélico do conhecimento, a partir da identidade originária entre o conhecente em ato e o conhecido em ato, para o esquema *exitus-reditus* de proveniência neoplatônica. Este movimento dialético de conjugar *exteriorização* e *interiorização* é que vai dar o acabamento final da exclusão do conhecimento direto e imediato da essência do espírito finito por ele mesmo¹⁶.

2. A *percepção sensorial* é a primeira das diversas formas de reflexão levadas em consideração por Santo Tomás. Enquanto conhecimento reflexivo das faculdades sensíveis, ela é o resultado da ação direta dos objetos materiais sobre os sentidos, a partir da qual se esboça um movimento de reflexão que, se por um lado inaugura o retorno a si, por outro lado, ainda não constitui propriamente um conhecimento de si.

No contexto da metafísica do ser, a percepção sensorial tem como ponto de partida e ponto de chegada uma *transformação* que implica uma *alteração* resultante do *movimento*¹⁷ de passagem da

potência para o ato. Com outras palavras, o ato do movimento determina o sujeito enquanto este ainda é considerado segundo a potência¹⁸. A característica essencial do movimento que constitui a percepção é a *transitividade*: aquele que é movido não é o motor, levando-o em consideração ao mesmo tempo e sob a mesma relação.

Para Santo Tomás, no nível da percepção, é contraditória qualquer possibilidade de automovimento, uma vez que na origem do movimento de um ser está, necessariamente, um agente exterior ao que é movido. Traduzindo a questão em proposições da metafísica do ato e da potência! Algo em potência não é jamais atualizado a não ser por um outro, pois tudo que se move é movido por um outro. O movimento é constituído pela unidade de dois aspectos. O *agente* é o princípio ou a *causa* da mudança na medida em que é um outro que muda. O paciente é o *sujeito* das mudanças na medida em que é um outro que o muda.

A percepção sensível, quando tomada em consideração de um modo unilateral, é marcada por uma forma de radical transitividade que inviabiliza qualquer retorno a si mesmo. Assim, definitivamente, a atividade sensível submete-se às condições da não-reflexividade. Segue-se como corolário da doutrina tomásica da percepção que os sentidos só sabem o outro, mas jamais si mesmos, porque não podem refletir sobre o seu ato.

3. Para o Aquinate, o espírito humano é capaz de se conhecer a si porque ele está ordenado ao outro de si. Portanto, a doutrina tomásica da reflexão repousa sobre a tese que afirma a prioridade do *ato intencional* sobre qualquer outra forma de reflexão. Esta prioridade do ato intencional com relação ao ato reflexivo significa que, em primeiro lugar, toda faculdade do espírito está ordenada ao seu objeto, e somente porque o ato espiritual visa antes de tudo a seu objeto, num segundo momento o espírito se sabe a si mesmo e adverte o seu ato¹⁹. À luz dessa prioridade intencional, segue-se que o julgamento de existência submete-se a esta lei geral da anterioridade do ato direto sobre o julgamento reflexivo, que se direciona à existência ou de uma faculdade, ou do próprio espírito. O ato direto torna o intelecto possível transparente a si mesmo e, portanto, inteligível em ato.

A impossibilidade para o ser humano de se conhecer a si mesmo mediante uma auto-intuição imediata não decorre de uma falta de inteligibilidade do espírito, mas é inerente ao próprio modo presente do conhecimento humano. Ou seja, as limitações inerentes ao autoconhecimento do homem decorrem do condicionamento corpóreo da atividade intelectual humana, que é, em última análise, o seu próprio ser-no-mundo. Nesse sentido, pois,

o conhecimento-de-si não é humanamente possível a não ser na dependência do conhecimento do mundo e, antes de tudo, da percepção do mundo material. Portanto, se por um lado o ato intencional supera a total transitividade da percepção sensorial, por outro lado o intelecto não pode se conhecer imediatamente a si mesmo na sua essência, porque o processo do conhecimento humano implica que a operação intelectual tenha a sua origem na sensação.

O espírito chega ao conhecimento atual de si na unidade indissociável da relação sujeito-objeto. Essa unidade originária é possibilitada na sua vertente objetiva pelo ato intencional que atualiza o sujeito, direcionando-o para o outro de si. Com outras palavras, o conhecimento intencional da coisa extramental é a primeira condição de possibilidade de qualquer reflexão humana. Santo Tomás afirma, portanto, vigorosamente a dependência do conhecimento-de-si relativamente ao conhecimento intencional. Se por um lado o espírito penetra profundamente as estruturas materiais, modificando-as, por outro lado, a matéria condiciona o espírito humano a tal ponto que este é incapaz de se conhecer a si mesmo sem o concurso da percepção externa.

4. Como se pode ver, Tomás de Aquino considera o ato intencional como condição de possibilidade objetiva constitutiva da reflexão. Mas ele não ignora que num nível pré-reflexivo, por ele chamado de *cognitio habitualis*, surge uma condição de possibilidade subjetiva, interior à consciência e ao espírito²⁰. Se bem que esta forma de presença a si não seja nem consciente nem pensada, enquanto conhecimento daquilo que caracteriza especificamente o espírito deste ou daquele sujeito, a *cognitio habitualis* preenche suficientemente os requisitos da presença-a-si do espírito.

O conhecimento habitual é a única relação cognitiva a si mesmo do espírito que não é condicionada pela mediação do outro de si pois, enquanto ato primeiro ou imediato do espírito, ele goza de uma inteligibilidade ontológica. Em resumo! A *cognitio habitualis*: 1) é uma presença ontológica do espírito a si mesmo, permanente e incessante; 2) é ontologicamente idêntica à essência do espírito; 3) é consciência atual de si enquanto sujeito de atos cognitivos e afetivos.

O conhecimento habitual é possibilitado pela presença ontológica potencialmente consciente do espírito a si mesmo. Esta presença, porém não é objetificante mas é, como o próprio nome o diz, um *habitus*²¹.

Para Santo Tomás, as causas da presença consciente do espírito a si mesmo são duas. O ato intencional é a *causa eficiente*. O

conhecimento habitual é a *virtualidade real*. Ou seja, se o ato intencional é o impulso que permite ao espírito se conhecer a si mesmo, por sua vez o espírito já possui em si uma estrutura dada anteriormente e que pode se atualizar.

5. O primeiro momento de atualização do conhecimento habitual é a *consciência pré-reflexiva*, que garante ao espírito, imediatamente antes da reflexão, um saber de si mesmo enquanto existente perante um objeto que lhe é presente.

A consciência pré-reflexiva é, rigorosamente falando, uma *consciência psicológica* que assegura o ser humano da sua existência real, não veiculando nenhum saber metafísico sobre si mesmo. Além disso, a consciência pré-reflexiva inclui outras formas de consciência-de-si que são verdadeiros conhecimentos realizados nos atos distintos do ato intencional.

6. O caminho percorrido até agora passou por várias etapas do processo intelectual: *percepção sensorial, ato intencional, conhecimento habitual, consciência pré-reflexiva*, culminando na *reditio completa*²². Esta é o movimento de o espírito se projetar para o exterior graças à percepção externa, operando em seguida o movimento de interiorização do objeto pelo ato intelectual. O conceito de *reditio completa* vem enriquecer o aristotelismo de Santo Tomás com uma contribuição neoplatônica, que significa tanto um *re-torno* (*re-d-ito*), como um *redobramento* (*re-flexio*). Para o Angélico a *reditio* se realiza plenamente naquele dinamismo espontâneo e ativo que são as faculdades espirituais: a *inteligência* e a *vontade*²³.

O intelecto entende que ele entende! Eis de um golpe a tese central da teoria da reflexão defendida por Tomás de Aquino. Antes de mais nada, cabe dizer que a reflexão do intelecto não é nenhuma forma de análise abstrata. Em primeiro lugar porque trata-se de um conhecimento do intelecto sobre ele mesmo no seu ato, e não duma análise da essência do intelecto em geral. Em segundo lugar, porque o ato reflexivo está numa dependência atual do ato intencional.

A análise do ato reflexivo mostra a dependência do conhecimento reflexivo relativamente ao ato intencional como sua condição de possibilidade, para então compreender a sua realização na unidade vital com o objeto. Se por um lado o ato reflexivo é condicionado pelo ato intencional, contudo por outro lado, ele não se identifica com o mesmo porque a operação pela qual o intelecto sabe o seu objeto externo não é idêntica à operação pela qual as faculdades espirituais da inteligência e da vontade sabem o seu ato.

A diferença fundamental do ato reflexivo com relação ao ato intencional consiste na presença não-objetivada do si-mesmo, da qual não se pode ter conseqüentemente um conhecimento objetivante. Com outras palavras, a reflexão não põe o termo para o qual tende como um objeto no meio de outros objetos. Assim, se por um lado na reflexão o intelecto se conhece como ele conhece as outras coisas, por outro lado o ato intelectual na reflexão não pode ser conhecido como um objeto.

Na teoria da reflexão proposta pelo Aquinate, como foi dito anteriormente, a *species* desempenha a função de mediar a unidade intencional da relação sujeito-objeto, com a intelecção reflexiva, porque formalmente, sendo a *species* um ato do sujeito, o objeto passou a ser modelado nas estruturas do sujeito. Na reflexão tem lugar uma operação com duas faces: a *species* e o ato. Ou seja, a *species* da coisa extramental é identicamente o ato. Em resumo! Na reflexão concreta, o intelecto ultrapassa a simples consciência psicológica porque ele conhece que tem uma *species intelligibilis*. Isto significa que o intelecto não se orienta à análise da sua própria essência, nem à análise da essência da coisa extramental, mas se orienta à *intentio intellecta* da coisa, que é o dinamismo do espírito no ato de conhecer.

7. O ato reflexivo brota do dinamismo vital e do exercício do espírito. Para Santo Tomás, o conhecimento da verdade é a perfeição que orienta a realização do dinamismo do espírito como Razão, que é posta pelo ato *judicativo*. A teoria tomásica da reflexão é coroada pela tese que afirma que a inteligência judicativa conhece a conformidade do seu ato àquilo que é. Com outras palavras, se por um lado, formalmente, não há verdade a não ser no juízo, por outro lado, todo juízo visando a verdade supõe um ato reflexivo.

O ato judicativo introduz um elemento original no processo cognitivo: o conhecimento do verdadeiro enquanto verdadeiro. O Aquinate identifica este conhecimento do verdadeiro enquanto tal, por parte do intelecto, com o juízo. O intelecto conhece o verdadeiro ao julgar que o conhecimento em ato está, ou não, em conformidade com o seu objeto. Ora, o intelecto só pode conhecer a verdade no seu ato porque ele pode saber de si se está ou não nesta conformidade com a coisa. Portanto, conhecer o verdadeiro é necessariamente uma maneira de reflexão, na qual o intelecto conhece algo dele mesmo.

Sendo de natureza judicativa, o conhecimento do verdadeiro pressupõe a reflexão ao nível de uma condição, como sendo o único ato que possibilita ao juízo o seu ser verdadeiro em sen-

tido pleno. Em se sabendo em conformidade com a coisa entendida, o intelecto, enquanto ato de um conhecimento que se sabe ele mesmo na verdade, vê preenchidas as suas condições de possibilidade. Nesse sentido, a inteligência realiza a sua perfeição não só pela conformidade adequada que qualifica qualquer ato cognitivo, mas também pela verdade interiorizada que lhe é própria, enquanto ela sabe no interior dela mesma a sua referência de conformidade à coisa. Se o intelecto conhece o verdadeiro é porque ele tanto conhece a sua própria conformidade, como conhece a si mesmo no ato pelo qual ele se reflete a si sem se pôr como um objeto, *sabendo-se como ser no exercício de conhecer o outro de si*.

A atividade reflexiva goza da transparência e da limpidez do *para-si-mesmo* do intelecto quando ele é informado em ato por uma *species*. Trata-se de uma operação de transferência de inteligibilidade da coisa entendida para a inteligibilidade imanente do espírito humano, pois como já se viu, o ato do objeto conhecido e o ato do sujeito que conhece são idênticos, mesmo que as essências sejam diferentes. O intelecto retorna a si mesmo quando ele sabe a coisa extramental e julga esta coisa enquanto ela é conceptualizada.

Em resumo! O ato de reenviar à coisa constitui a reflexão e se identifica com o juízo. O intelecto retorna a si mesmo num ato reflexivo, sabendo este seu ato enquanto o mesmo se conforma intencionalmente com a coisa. O ato reflexivo é constitutivamente uma referência ao objeto real. Portanto, saber reflexivamente a similitude do objeto é saber a referência dinâmica que o intelecto tem para com o real.

Se por um lado, o ato intencional é condição de possibilidade objetiva para a reflexão, por outro lado, do ponto de vista do seu acabamento, não há reflexão fora do ato do juízo. Refletir sobre seu ato é saber-se como *referência* viva e dinâmica ao outro, *idêntica* ao outro na ordem da atualização. O juízo que refere os conceitos à coisa através da *species* é idêntico à reflexão, que é o ato de conhecimento da referência do intelecto à coisa. Enquanto exercício ou ato intelectual de conhecer o ser, a reflexão e o juízo tem a mesma estrutura operacional.

Concluindo esta primeira parte dedicada ao estudo da teoria da reflexão em Tomás de Aquino. O intelecto que julga realiza o conjunto das condições necessárias à reflexão: 1. O ato sensitivo direto e a abstração; 2. A atualização do conhecimento habitual; 3. A consciência-de-si.

II. Reflexão e argumentação auto-referencial em Hegel

1. O conceito filosófico de reflexão em Hegel²⁴ pede a sua contextualização no quadro histórico-conceitual da crítica hegeliana ao *formalismo* subjacente às teorias kantiana e fichtiana da subjetividade transcendental. Numa perspectiva ética, uma das faces mais conhecidas do formalismo kantiano, com o qual se confronta Hegel, é o conceito de *lei moral* compreendida como “fato da razão”. A lei moral é para Kant lei da liberdade que tem seu estatuto transcendental, ou sua aprioridade, por ser uma forma pura do agir moral. Na perspectiva da lógica dialético-especulativa hegeliana, o filosofar de Kant e Fichte caracteriza-se, *grosso modo*, pela construção das formas lógicas independentemente dos respectivos conteúdos. O ponto nodal deste confronto, que põe em relevo diferentes concepções do *lógico*, está arraigado no programa hegeliano do idealismo absoluto de pensar a *substância como sujeito* e, correspondentemente, o *absoluto como espírito*. Pensar a identidade entre substância e sujeito supõe esclarecer o significado filosófico da relação sujeito-objeto à luz de uma nova concepção do *lógico*. Ao formalismo que caracteriza tanto o *eu penso* kantiano, como o *eu que se autopõe* fichtiano, Hegel opõe o seu conceito de uma subjetividade absoluta²⁵, entendida como identidade da identidade e da não-identidade, cuja tarefa é a da fundamentação do saber isento do ônus deste formalismo. Hegel leitor de Kant e Fichte! Eis o contexto histórico-conceitual em que se desenvolve em parte a problemática da teoria hegeliana da reflexão.

Para se compreender o programa hegeliano de expor as determinações lógicas próprias de uma lógica da reflexão é mister compreender o esforço maior hegeliano de pensar o todo das determinações lógicas, através das quais a idéia absoluta vem ao encontro de si mesma como um absoluto saber de si. Para tanto, é imprescindível compreender a crítica hegeliana à teoria kantiana da subjetividade transcendental²⁶, descendo ao significado filosófico original que a relação sujeito-objeto passa a ter no sistema kantiano. Isto é possível partindo da famosa questão: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*

Para Kant estes juízos possibilitam a fundamentação objetivo-constituidora da pretensão que a ciência tem de um conhecimento do objeto que goze de *necessidade* e de *validade universal* para qualquer sujeito. Esta fundamentação é compreendida por Kant como um ato de síntese. Veja-se por exemplo o que ele

escreve na segunda seção do capítulo segundo da Analítica transcendental: "A ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos(...) tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e (...) é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de síntese"²⁷. Com outras palavras, "a ligação (é) a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato da sua espontaneidade"²⁸. Ao compreender a ligação como "unicamente uma operação do entendimento, que nada mais é senão a faculdade de ligar *a priori* e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção"²⁹, Kant considera, conseqüentemente, que as condições transcendentais da pensabilidade dos objetos da experiência são, ao mesmo tempo, as condições constitutivas do ser dos objetos, isto é do seu aparecer como objetos. Com outras palavras, o significado filosófico da relação sujeito-objeto em Kant decorre de que as condições de possibilidade da experiência em geral "são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência e tem, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*"³⁰.

Esta síntese originária, que fundamenta a unidade objetiva resultante da atividade sintética do entendimento sobre os dados da intuição, é nomeada por Kant de duas maneiras. Por um lado, é o "eu penso" ou "apercepção pura"³¹ que acompanha todas as representações e não produz nenhum conteúdo de conhecimento sendo unicamente a *pura forma da unidade*. Por outro lado, Kant a compreende também como "unidade transcendental da autoconsciência" ou "autoconsciência universal"³². Enquanto pura forma da unidade, a apercepção pura ou transcendental é "una e idêntica em toda consciência"³³. Mais especificamente, esta unidade transcendental da apercepção é "objetiva e tem de ser distinguida da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma determinação do *sentido interno*"³⁴. Kant sublinha explicitamente esta função sintetizadora ao afirmar que "a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento"³⁵.

Esta recapitulação sumária da teoria kantiana da síntese produzida pela apercepção transcendental, entendida como ligação do múltiplo efetuada pela espontaneidade do entendimento, deixa como saldo positivo a posição kantiana de que a verdadeira questão inerente aos juízos sintéticos *a priori* é a da *objetividade da apercepção transcendental*. Perante esta questão da objetividade transcendental, Hegel põe-se a pergunta: a filosofia kantiana

conseguiu cumprir o programa a que se propôs? A sua resposta é negativa, uma vez que para Hegel a própria crítica de Kant a Hume, no que diz respeito ao conhecimento que pretenda constituir-se em ciência, termina voltando-se contra si mesma por não ter pensado de modo suficientemente preciso esta tarefa da filosofia mas de ter permanecido no significado subjetivo extrínseco deste problema.

Ao analisar na *Enciclopédia* (1830) a segunda posição do pensamento relativa à objetividade, Hegel lê a objetividade pelo viés do *a priori* no contexto da contraposição entre subjetividade e objetividade: "Esta crítica contudo não entra no conteúdo e na relação que aquelas determinações do pensamento têm entre si, mas as considera segundo a antítese de subjetividade e objetividade em geral. A antítese, como vem tomada aqui, refere-se à diferença dos elementos no interior da experiência. A objetividade vem chamada de elemento de universalidade e necessidade, isto é as próprias determinações do pensamento, o assim chamado *a priori*"³⁶. Esta leitura hegeliana que sublinha o *a priori* na concepção kantiana de objetividade é significativa. Para Kant o conhecimento *a priori* constitui algo nos objetos antes mesmo que estes nos sejam dados. Ou seja, a condição de possibilidade do objeto como tal, e portanto da sua pensabilidade, é o transcendental. Ora, para Hegel o mérito especulativo da filosofia kantiana está em conceber a subjetividade como o voltar-se a si mesmo da consciência, atualizando assim a sua espontaneidade com vistas à determinação da validade universal do conhecimento. O ônus que grava sobre o *a priori* kantiano, para Hegel, está na recusa em entrar no respectivo conteúdo das determinações lógicas ditas necessidade e universalidade, que são deixadas na sua formalidade.

Nesta perspectiva hegeliana da filosofia transcendental, a unidade do múltiplo é alcançada tanto na *unidade sintética da apercepção* como na *imaginação produtiva*. Levando em consideração a síntese do múltiplo constituída aprioricamente, Hegel tece a sua crítica à filosofia kantiana por duas vertentes. Uma crítico-imanente, que não vem ao caso concreto deste trabalho, e outra que assinala o seu distanciamento dos objetivos da filosofia transcendental, e que marca a realização do programa filosófico hegeliano de suprimir as contraposições intelectualísticas, dentre as quais o dualismo entre subjetividade e objetividade, isto é entre interioridade e exterioridade.

A partir desta metacrítica especulativa, é possível constatar a confluência de dois temas fundamentais da doutrina kantiana da unidade sintética da apercepção no programa da subjetividade absoluta, inerente ao idealismo absoluto de Hegel: 1. a *valida-*

de universal do conhecer; e 2. a universalidade da autoconsciência. Ora, para Kant, a fundamentação da validade do conhecer em base à universalidade da autoconsciência torna possível o acesso ao horizonte da *Innerlichkeit* do pensamento, solucionando assim, à primeira vista, o problema do conhecimento. Contudo, justamente a propósito da universalidade da autoconsciência, Hegel põe-se uma pergunta decisiva, que completa a pergunta kantiana pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*: *como é possível a universalidade intersubjetiva da autoconsciência?*

Tanto para Kant, como para Hegel, a identificação da consciência do objeto com a autoconsciência é essencial para a fundamentação do conhecimento, e assim ambos não são obrigados a pressupor a validade da universalidade do pensar que, na crítica kantiana, tem por única garantia a razão autolimitada pelo seu uso regulativo. Contudo, o fato de não ter desenvolvido adequadamente o verdadeiro momento subjetivo da transcendental unidade sintética da apercepção, entendido na ontologia dialética hegeliana como auto-referência negativa, com outras palavras, por ter privilegiado o momento objetivo-consciente da validade universal às custas do momento intersubjetivo da validade universal, e isto por não ter elaborado as determinações lógicas do conceito de espírito, faz com que o significado inerente à *Innerlichkeit* acabe não sendo especificado por Kant. Em resumo: para Hegel, Kant acaba reproduzindo o mesmo dualismo entre subjetividade e objetividade que ele se propusera superar.

O inadequado desenvolvimento da estrutura lógica da subjetividade, por parte de Kant, faz com que a *coisa-em-si*, enquanto produto do eu vazio que põe como seu objeto a sua identidade abstrata, permaneça estranha ou irrelata às *categorias*, entendidas como "conceitos puros que se referem *a priori* aos objetos". O ter posto de maneira unilateralmente objetiva a consciência como fundamento do pensar, ao invés de pôr o pensar como fundamento da autoconsciência, acarreta como consequência que as próprias categorias acabem não sendo desenvolvidas segundo conexões necessárias, isto é, como determinações da unidade do pensamento, que é a "identidade simples do subjetivo e do objetivo"³⁷. Aos olhos de Hegel, só no contexto duma teoria geral do espírito, que dê razão à universalidade intersubjetiva da autoconsciência, é garantida a aplicabilidade das categorias. Além disso, na teoria kantiana da subjetividade, as categorias não só permanecem irrelatas à coisa-em-si, como também permanecem irrelatas entre si porque Kant "toma (tais categorias) da lógica formal de modo lematício, reproduzindo assim o estado da metafísica do seu tempo, que se detinha em tais determinações abstratas e unilaterais"³⁸.

Leitor de Kant, Hegel confronta-se com o que julga ser a assunção acrítica da lógica formal da tradição racionalista no universo significativo da lógica transcendental. Mais precisamente, o formalismo da metafísica racionalista subjacente na filosofia transcendental, e que se traduz na expressão lógica *S é P*, é duplamente inadequado para expor em determinações lógicas o conteúdo teórico da *Innerlichkeit* hegeliana. Em primeiro lugar, porque as formas lógico-transcendentais exprimem o dualismo imanente ao programa crítico de Kant. Antes, para Hegel há uma verdadeira interdependência entre a lógica transcendental e este dualismo. Por exemplo, no plano da Razão Pura, Hegel denuncia o dualismo kantiano entre a espontaneidade do *entendimiento*, isto é a unidade abstrata do eu vazio, e a *sensibilidade* receptiva, isto é a multiplicidade empírica; ou ainda entre o domínio do *condicionado*, próprio do entendimento, e o domínio do *incondicionado*, próprio da razão. No plano da Razão Prática, Hegel critica o dualismo que se estabelece entre o domínio da necessidade externa e das paixões e o domínio da liberdade. O abstratismo das formas lógico-transcendentais que caracteriza a filosofia transcendental kantiana é criticado por Hegel a partir do paradigma filosófico conhecido sob o nome de pensamento da identidade originária, no qual convergem aristotelismo, tomismo e hegelianismo. A tese central que exprime este pensamento encerra uma profunda intuição: o inteligente em ato é o inteligível em ato³⁹.

Em segundo lugar, para Hegel a estrutura interna da lógica formal só é capaz de explicar a dimensão exterior (= *Äusserlichkeit*) do pensamento, não alcançando o plano da interioridade (= *Innerlichkeit*). Resulta que a subjetividade do *eu penso* não recebe nenhuma *figura lógica* e, portanto, nenhuma adequada expressão. Por um lado, o eu é o sujeito transcendental dos pensamentos, que acompanha todos os conceitos; mas por outro lado, ele não é passível de uma conceitualização. Consequentemente, o saber transcendental transforma-se ele mesmo em saber formal, e é precisamente esta nervura formal que perpassa a filosofia transcendental que termina sendo problemática para Hegel. Se é verdade que Kant descobriu a dimensão da interioridade, para Hegel ele não a percorreu totalmente.

2. A leitura hegeliana da concepção kantiana da subjetividade transcendental acompanha o novo curso que lhe é impresso pelo filosofar de Fichte. A transformação fichtiana da concepção de subjetividade transcendental já é plenamente visível na *Doutrina da Ciência*, cujo primeiro princípio absoluto não é constituído por um fato da consciência, mas antes exprime um *ato*, na linguagem de Fichte uma *Tathandlung*, que não se manifesta como mais

uma das determinações empíricas da consciência. Esta atividade pura é o pôr-se a si mesmo do eu na forma do *eu=eu*, que corresponde à expressão *eu sou eu*. Predicar do eu que ele se põe a si mesmo corresponde a afirmar a identidade entre autopoção e ser. Com outras palavras, para Fichte o eu originariamente põe absolutamente o próprio ser. Isso implica que na *Doutrina da Ciência* o eu é necessariamente identidade de sujeito e objeto: *sujeito-objeto*; e assim o é absolutamente, sem ulterior mediação. Desta atividade pura a-mediada de autopoção do eu, seguem-se dois princípios fundamentais: 1. ao eu opõe-se absolutamente um não-eu; 2. no eu o eu opõe ao eu divisível um não-eu divisível.

Diferentemente da subjetividade transcendental de Kant, na *Wissenschaftslehre*, Fichte concebe o sujeito como uma estrutura autodiferenciada na qual se constitui inseparavelmente a relação sujeito-objeto. Contudo, para Hegel a identidade desta auto-diferenciação ainda é formal, porque na verdade trata-se duma identidade subjetiva dos dois termos, expressa sob a fórmula *P é S*. Com outras palavras, Fichte põe um dos pólos opostos, no caso o sujeito, na sua determinidade como absoluto, reproduzindo sob nova forma o dualismo da relação sujeito-objeto típica da filosofia transcendental de Kant. Se com relação a Kant, Hegel criticou o ponto de vista objetivo-consciencial que determinava a relação sujeito-objeto, posteriormente com relação a Fichte ele critica o ponto de vista subjetivo-consciencial que passa a caracterizar a relação sujeito-objeto.

Na sua leitura de Fichte, Hegel constata o esquema metafísico do racionalismo pré-crítico subjacente à teoria da autopoção do eu, enquanto solução dada por aquele filósofo ao problema filosófico da relação sujeito-objeto. Por outras palavras, se por um lado, a metafísica racionalista considerava o objetivo, isto é o ser absolutamente posto, como fundamento real do objetivo, por seu lado o idealismo fichtiano considera o subjetivo como fundamento real do objetivo. Ora, para Hegel a ação causal do eu sobre o não eu não consegue suprimir a oposição subjetivo-objetivo, antes pelo contrário ela sanciona a absoluta dualidade, deslocando a síntese para um infinito nunca atualizado. O princípio *eu=eu* transforma-se no princípio *eu deve ser igual a eu*, e com isso o Absoluto acaba caracterizando-se pela sua potência, isto é pela sua contingência.

3. Em contraposição tanto à lógica formal do racionalismo como à lógica transcendental de Kant e Fichte, o desenvolvimento lógico que constitui o método dialético da *Ciência da Lógica* é consequência da concepção hegeliana de a substância ser pensa-

da como sujeito. Cabe, portanto, perguntar-se por esta concepção hegeliana de sujeito e de substância.

A concepção hegeliana de sujeito resulta da confluência de três tradições filosóficas. A primeira é a tradição clássica que, sob a égide duma conceptualidade teleológica, compreende o sujeito como a *capacidade de ser portador de si mesmo* no seu movimento de auto-realização. A segunda é a tradição kantiana que compreende o sujeito como uma *atividade* na qual e através da qual se engendra uma *auto-referência que se sabe*. A terceira é a tradição fichtiana que compreende esta auto-referência como *autodeterminação desenvolvida mediante oposições*.

A compreensão hegeliana da atividade transcendental constituidora do sujeito, ou seja da auto-referência que se sabe, orienta-a como uma sequência de fases ou níveis. Ora, uma atividade que percorre fases determinadas deve ser compreendida como um *movimento*. Com outras palavras, para Hegel a atividade de auto-referencial do sujeito só se realiza plenamente como uma *sequência de momentos*. É nesse sentido que a realidade singular transcendente à consciência é o processo da sua auto-realização.

Se para Hegel o sujeito é processo, *a fortiori* a substância também é processo, não podendo portanto ser compreendida só como introdutória ou condicionante extrínseca ao processo, pois nesse caso não seria movimento. Pertence à natureza do processo o não ter um início absoluto, uma vez que a sua diferenciação não acontece a partir de um outro e sim a partir de si: é originária, é autodiferenciação! Hegel rechaça um processo que teria seu pressuposto num estamento independente do próprio processo, que na determinação conceitual do Absoluto seria o primário, e não o processo como tal. O absoluto pensado à custa do processo da sua autodiferenciação não seria determinável como sujeito. Ora, se a substância é sujeito, e correspondentemente o absoluto é espírito, segue-se que aquilo que permanece é momento ou produto dum processo que é inteligível só a partir de si e que, portanto, só a partir dele mesmo deduz os seus pressupostos, como auto-referência ativa do saber de si, no qual alcança a sua real eguidade. Autoconhecimento e auto-realização são conceitos que se correspondem, significando que o sujeito deve estabelecer diferenças, autodiferenciando-se.

O conceito *reflexão*⁴⁰ é usado por Hegel pelo menos em dois sentidos. Um primeiro evoca um fato do entendimento reflectente, que impõe aos seus objetos uma determinação, que Hegel chama de *forma da reflexão*. Um segundo sentido evoca um processo de ordem especulativa. Pode-se dizer que só na *Ciência da Lógica*

Hegel menciona este sentido do conceito de reflexão, entendida como processo dialético da Essência. Portanto, a *Lógica da essência*, e mais precisamente as páginas consagradas ao movimento dialético que vai da aparência ao fundamento, é o *topos* privilegiado para o estudo da teoria hegeliana da reflexão, assumindo, portanto, este conceito filosófico no sentido de um processo especulativo.

A *Lógica da essência* constitui-se na exposição mais vigorosa da teoria da *mediação*, que Hegel logra alcançar. Nesse sentido, enquanto processo especulativo o momento da reflexão é parte integrante do momento mediador. Ora, é no espaço lógico aberto pelo movimento da mediação do ser pressuposto que se afirma pela primeira vez na *Ciência da Lógica* a determinação lógica da *totalidade*⁴¹, mais precisamente na determinação do *fundamento* como uma imediatidade lógica própria da Essência. No contexto da teoria da mediação, a reflexão representa o esforço hegeliano de superar a relação sujeito-objeto pensada unilateralmente a partir de pólos opostos, para pensá-la no movimento dialético da *auto-expressão do conceito*, para o qual o conceito lógico de totalidade é de grande importância. A partir do significado original de mediação como ato de partir de um ser pressuposto, constata-se que no nível da determinação lógica do fundamento, o ser pressuposto tornou-se uma totalidade, ou seja um todo a partir do qual se determinará a segunda imediatidade lógica do inteiro processo lógico da articulação macroestrutural da *Ciência da Lógica*, que é a *existência*. Nesse sentido, a *Lógica da essência*, ou mais precisamente, o movimento da aparição do fundamento na existência, pode ser chamada de *núcleo ontológico* da *Ciência da Lógica*. Estas duas imediatidades lógicas da essência, fundamento e existência, são regidas especulativamente pelo movimento de reflexão que constitui a própria essência, apresentando a seguinte configuração lógica: 1. o ser pre-suposto é a negação; 2. esse pre-suposto medeia-se consigo mesmo através da sua negação (*Negatio negationis*); 3. a negatividade se relaciona consigo mesma, uma vez que a negação é o pre-suposto. Por conseguinte, o núcleo ontológico da lógica da essência é a negação, ou seja as determinações refletidas.

4. A doutrina da mediação, tal como Hegel a expõe na *Lógica da essência*, começa por uma destruição e por uma reconstrução da imediatidade no nível da *aparência* (= *Schein*). Isso significa que já não se trata duma imediatidade entitativa, mas antes duma imediatidade refletida, isto é mediada. Ora, dizer que se trata duma imediatidade refletida significa exprimir a relação negativa para consigo mesma que a imediatidade passou a ter. E é, precisamente, esta relação negativa o elemento constitutivo da

imediatidade da aparência, a qual enquanto constituída pela imediata negatividade é o que Hegel chama de *essência*, cujo movimento é ditado tanto pela sua referência com o inessencial, como com a própria aparência. O movimento de mostrar que o inessencial é uma aparência que está contida na essência enquanto tal, constitui o processo de reconstrução da imediatidade.

Na aparência, a reflexão é a imediatidade em cujo movimento o *outro* é uma negação que se relaciona consigo mesma. Ora, enquanto na esfera da Lógica do ser o *dever* do ser se caracterizava pela sua *relação com outro*, agora na esfera da Lógica da essência, o *dever* da essência caracteriza-se igualmente pela relação com o outro, o qual por sua vez já se determina como *uma negação que se relaciona consigo mesma*. Para Hegel, essa imediatidade lógica já não é nem um ser inicial (*Erstes*), nem um substrato entitativo, mas é, antes, o movimento de retorno a si do negativo. Através desse retorno a si a partir do outro de si a imediatidade supreassume-se a si mesma, constituindo-se processualmente numa *auto-referência negativa*.

O movimento que se delineia na aparência é o de *pôr* a imediatidade enquanto ela é um retorno a si. Mas também é o de *pressupô-la* enquanto ela é a negação do negativo enquanto negativo. A reconstrução dialética da imediatidade, que vai culminar no fundamento, articula logicamente o ser-posto com o ser pre-suposto para poder superar o extrinsicismo que caracteriza a reflexão exterior, na qual as determinações lógicas são exteriores à imediatidade posta. A realização final da aparência acontece mediante a unidade que se estabelece entre a reflexão que põe e a reflexão exterior. O resultado duma tal unidade é o *ser-posto*, que para a essência corresponde àquilo que o *ser-aí* correspondia para o ser. Mais ainda, o *ser-posto* é o termo médio que conecta os termos extremos que são o *ser-aí* e a essência.

Pelo fato de que o *ser-posto* é, por outro lado, rejeição da reflexão de si mesmo, ele é portanto um ser pressuposto, tornando-se uma *determinação da reflexão*. Na Lógica do ser, Hegel desenvolve toda uma secção consagrada à determinidade do ser, isto é a sua *qualidade*, que é uma relação imediata com o outro. Dum ponto de vista da formalidade dialética, uma determinação qualitativa do ser caracteriza-se pela sua *passagem* (*Übergehen*) numa outra qualidade, ou mesmo pela sua passagem numa determinação da quantidade. Para Hegel, uma categoria passa para o seu oposto. Já na *Lógica da essência*, uma determinação da reflexão tem o ser refletido em si mesma, o que significa uma igualdade consigo mesma no ser refletido. Se no plano da categoria da qualidade a negação era uma desigualdade com o ser, agora no plano da

determinação da reflexão, a negação é uma igualdade a si da reflexão. Assim, constitui-se um segundo elemento formal do método dialético que é o aparecer (= *schein*) duma determinação na determinação oposta ela.

5. O *aparecer no oposto*, que exprime a formalidade dialética da Lógica da essência, torna-se operacional no capítulo que Hegel consagra às determinações da reflexão. É aí neste ponto de inflexão dialética em que ele, por um lado critica as chamadas *leis do pensamento*, formuladas mediante proposições da identidade, da diferença e da não-contradição e por outro lado começa a expor a imediatidade refletida da existência através da determinação ulterior do *fundamento*⁴².

A crítica hegeliana às leis do pensamento consiste em rejeitar a unilateral igualdade a si das mesmas, isto é que elas não sejam relacionadas a um outro. Para Hegel, elas não escapam da inicial passagem contraditória de uma na outra pelo fato de, pelo menos, serem opostas umas às outras. Ao afrontar o conceito de *identidade* Hegel critica a igualdade consigo mesma de essência. Por sua vez, neste nível da Lógica da essência, a *diferença* não é a que marca o ser-aí, isto é não é a diferença do outro enquanto outro. Trata-se antes da *diferença refletida*, ou seja a diferença do outro em-si e para-si. Na linguagem hegeliana, a diferença refletida tem o significado da negatividade de si mesma. Assim, a diferença já é em si a sua identidade. E é isso, precisamente, que Hegel quer fazer ver! Para ele, dois princípios afirmados como irrelativos, quais os da identidade e o da diferença, estão em relação um com o outro, já realizando no plano das leis do pensamento o movimento do todo e dos momentos.

A diferença autodiferencia-se na diversidade, a qual constitui o ser outro da reflexão. Esse outro nada mais é que uma *imediatidade refletida*, que na Lógica do ser vinha a ser a imediatidade simples para o ser-aí. Assim, a diversidade é a inteira reflexão da diferença e por isso é a reflexão em si e a reflexão externa, ou seja identidade e diferença, igualdade e desigualdade.

Os momentos da diferença são momentos opostos, nos quais a diferença é a unidade entre a identidade e a diversidade. Se antes constata-se que, pelo menos, um princípio *passava* no outro, caracterizando-se formalmente como *categorias* do ser-aí, agora eles já se realizam formalmente como *determinações da reflexão*, uma vez que aparecem no seu oposto. Daqui para frente, Hegel passa a pensar esta relação positiva que se instaura no *ser-posto refletido*. Mais uma vez, afirma-se o movimento do todo no plano da reflexão sendo que cada um dos termos desse todo é

um ser indiferente. Por outras palavras, é um todo referindo-se a um não-ser. A determinação ulterior desses momentos é a do positivo e a do negativo, sendo que "cada um se refere a si mesmo enquanto se refere ao seu outro"⁴³. Esse é um momento crucial no qual o movimento de *totalização* se embrica com o da *mediação* na apreensão da imediatidade que vem se refletindo. O ser oposto que se determina no princípio da diferença inclui totalidade e mediação, porém ainda num plano formal.

Todavia, essa totalidade, na qual cada um dos lados é mediado pelo seu outro, resulta ser, antes, mediada pelo não-ser do outro. Dessa maneira, o outro é excluído do si, e é isso o que marca a *contradição*. Essa brota da relação de oposição mediante a qual o nada (*Nichts*) se desenvolveu a partir da identidade. Ora bem, a negação que constitui o não ser do outro, já não é o negativo próprio da categoria da qualidade, mas sim o negativo referido ao seu negativo, ao outro de si. Trata-se do *negativo como negativo*. A identidade da contradição é, pois, o negativo como oposição, ou seja como diferença que não se refere ao outro. Porém, por outro lado, a contradição contém, além do negativo, o positivo. Ou seja, a contradição tanto é uma reflexão que se exclui a si mesma, quanto é uma reflexão que põe.

Através do movimento do todo e da sua mediação desponta aquilo que é o mais importante no âmbito das determinações da reflexão: "Que a sua verdade está só na sua relação recíproca, porém isso consiste em que cada uma contém a outra no seu conceito"⁴⁴. Do âmbito do princípio de não-contradição, a crítica de Hegel passa ao princípio do terceiro excluído, fazendo ver que o predicado inerente ao sujeito não é determinado. Ou melhor, é uma determinação abstrata referida a algo que por sua vez é determinado. Aqui abstrato significa ausência de oposição no predicado.

À luz dessa crítica à ausência de oposição no predicado, compreende-se que para Hegel a contradição seja princípio de *automovimento*. Na perspectiva da ontologia dialética da Ciência da Lógica a única maneira de não sucumbir à contradição é fazer com que o existente abrace tanto a sua determinação positiva quanto a negativa, tanto a sua necessidade quanto a sua contingência. Só assim o existente passa a determinação de si como fundamento. Como escreve certeiraamente C. R. Cirne-Lima, "se e quando contradições de fato existem, é preciso trabalhá-las e superá-las pela reduplicação lógica"⁴⁵. E é precisamente nisso que consiste a lógica dialético-especulativa: pensar aquilo que contém na sua existência a contradição sem ser dominado por ela.

6. O fundamento é a última das determinações da reflexão, e o é enquanto determinação suprassumida. No âmbito da reflexão, o primeiro momento tem a ver com a *pura mediação* que resulta ser uma pura referência, sem o termo da referência enquanto tal. No âmbito da reflexão que se determinou como fundamento tem-se a ver com a *mediação real*, que contém a reflexão enquanto suprassumida. Tal como o fizera a propósito da identidade, da diferença e da contradição, Hegel detém-se a estudar a proposição do fundamento. Para ele, dizer que tudo tem o seu fundamento significa que, nesse nível da determinação do imediato, esse já não é um imediato entitativo, mas um imediato posto.

O fundamento é determinado qual ser posto suprassumido, cujas determinações são o *fundamento* e o *fundamentado*. Melhor ainda, agora a identidade é a unidade entre fundamento e fundamentado. Quanto à mediação do fundamento, essa é a unidade entre a pura reflexão e a reflexão determinada. Ora, o movimento do fundamento *absoluto* é o movimento da forma, sendo que nesse nível a essência tem uma imediatidade que é um *substrato*.

A determinação inicial do fundamento é o *fundamento absoluto* no qual a forma se mediatiza com a essência, com a matéria e com o conteúdo. Enquanto determinação da reflexão referida à essência a forma "é a negatividade mesma absoluta ou a identidade negativa absoluta consigo, através da qual a essência não é um ser mas essência"⁴⁶. O que está se desdobrando é a referência mútua entre o fundamento e o fundamentado. Ora, a determinação já é a negatividade total, ou seja é a negatividade que se refere a si mesma. Com essa referência mútua vai-se aprofundando o *movimento da auto-referência*, que tivera início no nível da aparência.

No fundamento, no nível em que a forma determina a essência mediante a suprassunção da reflexão, a essência torna-se um *substrato relacionado*. Ou seja, a matéria é a base ou o substrato da forma, sendo, assim, a identidade simples indiferenciada que é a essência, com a determinação de ser o outro da forma. O importante, agora, é apreender a pressuposição recíproca que se estabelece entre forma e matéria, mas isso sob a determinação de ser ativo e passivo, o que faz com que a matéria se refira à forma e seja formada, e a forma se refira à matéria, e seja materializada. Com isso, tem lugar a *mediação* de cada uma consigo mesma através do seu próprio não-ser. Essa mediação é constituída por um desdobrar-se em três momentos. No primeiro, matéria e forma pressupõem-se reciprocamente como unidade de forma e essência. No segundo, a forma é a contradição que se suprassume a si mesma: ela faz de si um ser posto, que é o outro de si, a

matéria, suprassumido o seu ser posto e dando-se um ser que permanece. Isso estabelece uma relação negativa da forma consigo mesma e com a matéria. Em última análise, a forma tem a sua identidade na matéria. Por conseguinte, a atividade da forma é o movimento da matéria, pois cada uma tem tanto a contradição em si, quanto a relação a si e a relação ao outro. No terceiro, o fazer da forma e movimento da matéria implicam, necessariamente, que a matéria tenha uma forma e que a forma seja material.

A forma mediatizada pelo conteúdo tem por determinações a si mesma e a matéria, enquanto por sua vez, o conteúdo tem uma forma e uma matéria. A sua identidade, ora é a do fundamento consigo mesmo no ser posto, ora é aquela que se opõe à relação fundamental.

O fundamento desdobra-se ulteriormente como *fundamento determinado*, no qual a determinidade, por um lado é a do conteúdo, mas por outro lado, é a da diferença entre forma e conteúdo. A determinidade do conteúdo é a do *imedato* simples contra a mediação da *forma*. A identidade constitutiva do fundamento é a referência negativa para consigo. Ora, é justamente através duma tal identidade que tem a sua *auto-referência na negatividade*, que se constitui o ser mediado. Com isso, constitui-se um terceiro elemento da auto-referência, ou seja que a mediação está no âmago da identidade do fundamento determinado como formal, desaparecendo a oposição entre fundamento e fundamentado num determinado conteúdo. Porém, essa mediação entre ambos é negatividade, inicialmente. Surge pois um quarto elemento: no fundamento que põe a forma, essa tem uma relação negativa para consigo. A partir desse elemento auto-referente constitui-se uma *comunidade de determinações* entre o fundamento e o fundamentado graças à identidade comum a ambos. É no movimento das comuns determinidades que se apresenta a forma inteira.

Através desse movimento, o fundamento deixa de ser *formal* e se *realiza*, enquanto, por um lado tanto o fundamento quanto o fundamentado são, cada um em si, a identidade do todo e, por outro lado, em sua determinidade ele é a identidade do todo consigo. O fundamento realizado comporta a determinação ulterior da referência do fundamento como ser-em-si-refletido-posto-no-outro. Por sua vez, o fundamento tem um conteúdo bifacético, além do conteúdo do fundamento: ele tanto é a unidade de diferentes, quanto é a conexão exterior dos mesmos. O que se vem desdobrando é a relação entre a *base* e a *pluralidade inessencial*, ou seja a relação entre a *unidade* e *alguma coisa* (*Etwas*). Essas são, em última análise, as duas relações do fundamento, a

da identidade entre fundamento e fundamentado e a do algo/ alguma coisa como relação de conteúdos diferentes que são duas bases distintas. É a partir dessas duas relações que se constitui o *fundamento integral*, que desdobra tanto a relação formal do fundamento, quanto a real. Tal desdobramento é a passagem para a determinação do fundamento como *condição*. Ou seja, na relação fundamental está lacrada uma relação de pressuposição entre fundamento e fundamentado. A totalidade que veio se constituindo mediante as duas relações do fundamento, formal e real, é uma mediação que se determinou como condicionante.

Antes de mais nada, a condição é um ser imediato múltiplo, o qual está relacionado com algo que tem a determinação do fundamento. Ou seja, a condição é um imediato tal, que constitui a pressuposição do fundamento. Por outras palavras, o fundamento é um incondicionado relativo. Assim, a condição está contra a relação fundamental uma vez que além da sua condição, algo tem também o seu fundamento. Condição e fundamento pressupõem-se no movimento de mediação do imediato, sendo, pois, os dois lados do todo: imediatos e indiferentes reciprocamente, bem como mediatos. Isso determina ulteriormente a contradição vista antes: "Com isso, cada um dos dois lados é a contradição da imediatidade indiferente e da mediação essencial, ambas em uma relação — ou seja a contradição de subsistir independente e da determinação de ser somente momento"⁴⁷. Ora, a aparição desses dois incondicionados relativos, como uma contradição, faz com que haja uma única totalidade relativamente à forma, e uma única totalidade relativamente ao conteúdo.

São totalidades que passam uma na outra reciprocamente, ou seja "opõem-se a si mesmas como suprassumidas, referem-se a essa sua negação e pressupõem-se reciprocamente. Em última análise, o que os lados da totalidade pressupõem é a comum identidade que os constitui, a qual é a *subsistência* e a *base* dos mesmos"⁴⁸. Essa identidade é o que Hegel considera como o verdadeiro incondicionado, a coisa em si mesma. A coisa incondicionada é condição absoluta e fundamento, é movimento de pôr e de pressupor.

7. Recapitulando o inteiro movimento da reflexão da essência! Na Lógica do ser, o pré-dado resultou numa aparência. Na Lógica da essência, a aparência é o pré-dado, agora como o negativo. A dadivosidade (*Gegebenheit*) da aparência é o seu *ser-posto* cuja presença é a da *igualdade consigo mesma no seu ser negado*, que é formalmente um aparecer no oposto (*Scheinen im Entgegengesetzten*). Os elementos dialéticos dessa presença são: essencial/inessencial, pôr/pressupor, subsistência/não-subsistên-

cia, ser-junto-de-si-no-outro/duplicação da reflexão, igualdade consigo mesma no seu ser negado, ser-aí/ser-posto-essência. É através destes elementos que a presença da aparência é um pôr que pressupõe. Na ontologia dialética da Lógica da essência, a *subsistência* está ligada à *igualdade consigo da reflexão*.

A reflexão entendida como processo especulativo passa à determinação do fundamento em: fundamento absoluto, fundamento determinado e condição. No movimento de mediação do imediato, tem lugar a pressuposição recíproca entre condição e fundamento. Ambos são lados do todo! Esses lados da totalidade pressupõem a comum identidade enquanto subsistência e base dos mesmos. Essa identidade é o que Hegel chama de *Sache*: a coisa em si mesma, o verdadeiro incondicionado. A coisa incondicionada é condição absoluta e fundamento; é movimento de pôr e de pressupor.

A teoria da reflexão, entendida como processo, faz a passagem da imediatidade ser para a imeditidade existência uma vez que a mediação do fundamento e da condição e, também, a suprassunção dessa mediação constituem a imediatidade da existência: "A existência é a unidade imediata da reflexão-em-si e da reflexão-em-outro. Ela é assim a multidão indeterminada dos existentes como refletidos-em-si, os quais aparecem ao mesmo tempo em outro, são relativos e só formam um mundo de dependência recíproca e de uma infinita conexão de fundamentos e de fundamentados"⁴⁹.

Conclusão

Após ter sido objeto de uma certa derrisão e exclusão, corolários do esquecimento e da rejeição da questão ética, a questão do *sujeito* tornou-se de novo uma questão de candente atualidade no debate filosófico apresentando-se na maioria das vezes como *discurso da alteridade*. Ela aflora à superfície misturada com outras questões consangüíneas: questões do indivíduo, do individualismo, do liberalismo, do neo-liberalismo, do humanismo e dos direitos humanos.

A constituição da linguagem em paradigma filosófico, que pretende recolher as questões levantadas e deixadas sem resposta pela filosofia do ser e pela filosofia da consciência, quer se trate da hermenêutica, da lingüística estrutural ou da filosofia analítica, esta constituição de um novo paradigma de sentido, instau-

rou uma passagem obrigatória para as questões clássicas e suas eventuais respostas. Esta passagem é a da *significação*! Antes mesmo de se pôr uma questão, o filósofo é obrigado a perguntar-se: que é que isso quer dizer? A questão da significação está sendo posta de modo muito heterogêneo. Apesar desta heterogeneidade, é possível estabelecer contactos entre a *questão da significação* e a *questão do sujeito*.

A questão da significação quando posta exclusivamente ou num nível semiológico, ou num nível semântico, trata a questão "quem fala?" como uma questão exterior à linguagem. Por isso compete à pragmática introduzir na própria linguagem os protagonistas da *enunciação*, tirando as possíveis conseqüências desta inscrição dos interlocutores no seio da linguagem. Este renvio à enunciação é o próprio de qualquer *enunciado referencial*. Somente os enunciadores, isto é os utilizadores da linguagem, *se referem à*, ou *designam alguma coisa*. Isto indica, simplesmente, que a idéia de um enunciador é indissolúvel ao funcionamento da linguagem. Portanto, relativamente à semiologia e à semântica, a pragmática se constitui no espaço em que se inscreve um sujeito não somente significado, ou emergindo historicamente a partir de conjuntos significativos, mas como *sujeito ator-autor* da linguagem.

É neste contexto que surge a complexa questão da *reflexividade da linguagem*. É nesse sentido que se impõe a tarefa da reabilitação da teoria da reflexão no quadro da própria tentativa de solução das dificuldades lógicas da reflexividade da linguagem.

Este problema diz respeito à auto-referência da enunciação e ao paradoxo de auto-inclusão que ela implica. O fato que um enunciado sempre é, numa ou noutra maneira, auto-referencial e paradoxal, está ligado ao funcionamento da linguagem, porque não se pode utilizar a linguagem sem fazer "como se" se referir-se a ela na sua totalidade de sentido. Cada vez que se faz referência a alguma coisa, faz-se referência reflexivamente à enunciação que diz esta referência. Esta segunda referência à enunciação é um apelo aos recursos completos, mas indetermináveis, de todas as significações que constituem o sentido para o enunciador. A referência identifica-se como sentido, ou melhor, ela se torna possível porque ela pressupõe o recurso completo das significações da linguagem. Em última análise, a existência de palavras como "palavra", "língua", "linguagem" é um indicador desta auto-referência paradoxal. Este indicador mostra tão somente que somos obrigados, sem cessar, a nos referir à linguagem como uma totalidade, mesmo que esta totalidade de sentido não exista a não ser como realidade virtual, inconsistente e contraditória.

O problema da reflexividade da linguagem diz respeito igualmente à questão do lugar do sujeito, ou da emergência do sujeito na linguagem. Para resolvê-la é necessário focalizar mais minuciosamente alguns aspectos da linguagem que suscitam por sua vez a questão do enunciador. Assim, pode-se dizer que um enunciado, qualquer que ele seja, é sempre e se mostra sempre como o enunciado de um "nós" que precede dialeticamente o enunciado de um eu, ou de um tu.

Esta passagem teórica da idéia de reflexividade constitutiva da estrutura dos enunciados lingüísticos para os enunciados na 1ª pessoa plural será uma das tarefas maiores duma teoria pragmático-dialética da ação comunicativa. Na perspectiva da pragmática especulativa, a reflexividade da linguagem exprime uma relação estritamente recíproca, na qual os sujeitos se mostram como tais nessa e por essa relação. Com outras palavras, há um primado da relação enquanto condição de possibilidade da descoberta do outro na alteridade constitutiva da interlocução. Com as palavras de Henrique Vaz: "A auto-expressão do *Eu sou* é aqui suprasumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação exatamente um outro Eu: *alter Ego*. Essa aparição da relação de reciprocidade manifesta a compreensão do sujeito, na *primazia* que lhe compete como relação a seus termos e que nos autoriza a falar de um *primum relationis* na caracterização dos extremos dessa reciprocidade, ligados entre si por esse ir-e-vir ontológico que denominamos intersubjetividade"⁵⁰. É nesse sentido, da reabilitação da questão da reflexividade da linguagem na formação do paradigma filosófico da linguagem que Tomás de Aquino e Hegel têm algo a nos dizer!

Notas

1. O conceito de *infinite* foi usado originalmente por HEGEL na *Fenomenologia do Espírito*, e mais precisamente no final da seção *Consciência*, já fazendo a transição para a *Autoconsciência*. No contexto teórico hegeliano, a *infinite* está ligada ao processo da *consciência* tornar-se igual a si mesma, relacionando-se consigo mesma, e, portanto, duplicando-se. Cf. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. VON J. HOFFMEISTER, Hamburg 1952, 124ss. Esta obra, correspondente à referida edição, será citada sob a sigla PHG. Presentemente, HENRIQUE VAZ está empregando a expressão *infinite intencional* no contexto do seu conceito de experiência. Cf. LIMA VAZ, H. C., *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, 1992, 50. Esta obra doravante será citada sob a sigla AF.

2. Cf. BRUAIRE, C., *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, 23.

3. LIMA VAZ, H. C., "Sentido e não-sentido na crise da modernidade", *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64 (1994), 9.

4. Sobre a reflexividade da linguagem ver BERTEN, A., "Sémiotique, sémantique, pragmatique: la question du sujet", in: FLORIVAL, G., (ed.) *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Paris/Louvain-La-Neuve, 1991, 247-284.

5. LIMA VAZ, H. C., AF II, 66.

6. Ver MOREAU, J., "Aristote et la philosophie transcendentale", in: AA.VV. *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles/Liège, 1985, 241-262.

7. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 9, 991B1-2.
8. Cf. LIMA VAZ, H.C., AF I, 201-237.
9. Nesse sentido ver o estudo clássico de LONERGAN, B., *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1966.
10. Cf. S. THOMAS, *De Veritate*, 2, 6 ad 3^{um}: "non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque".
11. LIMA VAZ, H.C., AF II, 175.
12. O vocabulário de Santo Tomás nesse ponto é, claramente, próprio de uma Filosofia da Natureza. Cf. S. THOMAS, *S. Th. I*, 78,3: "Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili". Considere-se esta relação *passiva* (= passio); *immutari* (= immutatio); *exteriori* (= exterior).
13. S. THOMAS, *S. Th. I*, 2,3: "... omne autem quod movetur, ab alio movetur."
14. S. THOMAS, *In III Sent.*, d24 a 2 sol. 3 ad 4^{um}: "... illud proprie dicitur praesens cuius essentia intellectui vel sensui praesentatur".
15. S. THOMAS, *De An. q. un.*, a 3, ad 4^{um}: "Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit".
16. S. THOMAS, *De Ver. 2*, 2 ad 2^{um}: "... est exitus et reductus in animam nostram dum cognoscit se ipsam: primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum, et demum super potentiam et essentiam secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis et potentiae per actus".
17. O conceito de movimento resulta da unidade de dois aspectos: 1. o agente é o princípio ou a causa da mudança na medida em que é um outro que muda; 2. o paciente é o sujeito da mudança na medida em que é um outro que muda. Cf. S. Th. I, 54, 1 ad 3^{um}: "actio quae transit in aliquid extrinsecum est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem".
18. S. THOMAS, *In III Phys.* 1, 2, 285: "ut per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad ulteriorem actum".
19. S. THOMAS, *De Ver.* 10, 8: "Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere". Sobre a noção de *intentio* em Santo Tomás ver SIMONIN, H.-D., "La notion d'intention dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 19(1930), 445-463; CLARK, R.W., "Aquinas on Intentions", *The Monist* 40 (1976), 303-310.
20. S. THOMAS, *De Ver.* 10,8, ad 1^{um}: "mens se ipsam per se ipsam cognoscit..."; ad 4^{um}: "anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis...".
21. S. THOMAS, *S. Th. I* 87, 2: "habitus sunt praesentes in intellectu nostro non sicut obiecta intellectus (...) sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit".
22. S. THOMAS, *De Ver.* 1,9: "Cuius ratio est quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectualis, rederunt ad essentiam suam reditio completa: in hoc eium quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reductus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias".
23. S. THOMAS, *De Ver.* 22,12: "Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur supra se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se"; *In Sent. d.* 17, q. 1, a 5 ad 3^{um}: "intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere".
24. Ver HENRICH, D. (Hrsg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Born, 1978.
25. Cf. AQUINO, M. F. de, "Metafísica da subjetividade e linguagem-I", *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 61 (1993), 199-218.
26. Ver VERRA, V. (Ed.), *Hegel intérprete di Kant*, Nápoli, 1981.
27. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956. A 2ª edição será citada sob a letra B. Aqui no caso B130. O seguinte número corresponde à página da tradução seguida, de V. Rohden e U. B. Moosburger da Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, 1980. B130/84.
28. B130/84.
29. B135/86.
30. B138/88.
31. Cf. B132.

32. Cf. B132.
33. Cf. B132.
34. B139/88.
35. B137/87.
36. HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, Hamburg, 1969, §41. Esta obra será citada sob a sigla ENZ.
37. ENZ, §465.
38. ENZ, §43.
39. Cf. ARISTOTELES, *De An.* III, 430a4; S. THOMAS, *S. Contra Gentilis* II, c. 59.
40. Cf. DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, 1987, 73-114. Ver ainda JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980, 33-39.
41. Cf. AQUINO, M. F. de, "Silogismo e existência na Ciência da Lógica", *Revista Portuguesa de Filosofia* XLI (1985) 264-280.
42. Ver CONGATO, F., "Note sul significato del principio di identità o di contraddizione nella formazione del pensiero hegeliano", in BERTI, E. (Ed.), *La contraddizione*, Roma 1977, 121-160.
43. MILAN, R., "Il concetto di Contraddizione nella Scienza della Logica di Hegel", *ibid*, 161-181.
43. HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II*, Hamburg 1969, 35. Doravante citada WL.
44. WL38
45. CIRNE LIMA, C.R.V., *Sobre a contradição*, Porto Alegre, 1993, 46.
46. WL48.
47. WL71.
48. WL97.
49. WL100.
50. AF II, 50.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG