

# Lógica Exorbitante: no limite da Metafísica da Contradição\*

*John Sallis*

PENN STATE UNIVERSITY, USA

**RESUMO\*\*:** O artigo pretende traçar o itinerário da metafísica como metafísica da contradição. O itinerário aqui apresentado incluirá quatro etapas. A primeira mostrará como, com os gregos, especialmente Aristóteles, a orientação para a contradição se estabelece junto com a disciplina da lógica. A segunda marcará a divergência decisiva adotada por Kant. A terceira voltar-se-á ao limite hegeliano, onde a metafísica se torna explicitamente metafísica da contradição. E, finalmente, além deste limite, o prospecto de uma lógica exorbitante será aberto.

**PALAVRAS-CHAVE:** lógica; princípio de não-contradição; lógica exorbitante.

**ABSTRACT:**The present article intends to trace an itinerary for metaphysics as metaphysics of contradiction. The itinerary here presented includes four steps. The first one will show how, with the Greeks, especially Aristotle, the orientation toward contradiction establishes itself together with logic. The second will mark the decisive divergence adopted by Kant. The third will aim at the Hegelian limit, where metaphysics explicitly becomes metaphysics of contradiction. Finally, beyond this limit, the prospect of an exorbitant logic will be opened.

**KEYWORDS:** logic; principle of non-contradiction; exorbitant logic.

## 1.

A metafísica é impensável apartada da contradição. Em seu começo, com Platão e Aristóteles, em sua extensão através da modernidade, e mesmo em sua intensificação na época do Idealismo Alemão, um momento capital da metafísica consiste em tematizar a contradição, interrogando-a e adotando uma certa postura filosófica para com ela. Mesmo quando esta postura é de proibição, mesmo quando a metafísica exige a recusa da contradição, ela permanece intrinsecamente determinada pela contradição, permanece metafísica da contradição.

Ao traçar aqui o itinerário da metafísica como metafísica da contradição, minha preocupação primeira será com o limite deste desenvolvimento. Neste limite, alcançado pela *Lógica* de Hegel, a metafísica se torna explicitamente metafísica da contradição. Para mostrar acuradamente o que ocorre no limite hegeliano, será necessário, em primeiro lugar, voltar ao início grego. O que é imperativo nesta instância (*connection*) é observar, primeiro, como a consideração da contradição entra em cena, especialmente com Aristóteles, e, segundo, como a disciplina da Lógica, à qual o assim chamado princípio concernente à contradição é eventualmente designado, é constituída. Um breve olhar na quebra de Kant com relação aos antigos, no que toca à lógica, irá então preparar o caminho para se tomar o assunto da contradição no limite hegeliano. Desde este limite será possível levantar a questão do além deste limite. Esta é a questão do que proponho chamar uma lógica exorbitante.

Assim, o itinerário aqui apresentado incluirá quatro segmentos. O primeiro mostrará como, com os gregos, especialmente Aristóteles, a orientação para a contradição se estabelece junto com a disciplina da lógica. O segundo marcará a divergência decisiva adotada por Kant. O terceiro se dirigirá ao limite hegeliano, onde a metafísica se tornará explicitamente metafísica da contradição. E, finalmente, além deste limite, o prospecto<sup>1</sup> de uma lógica exorbitante será aberto.

## 2.

Em Platão, o movimento inceptivo da filosofia está vinculado a uma certa proibição contra a contradição. Pois este movimento distingue entre belo e feio, entre *é* e *não é*, e nega o misturar desses inteligíveis; assim, ele proíbe o discurso contraditório que conjugaria esses opostos. Assim marcando a diferenciação no ser ele mesmo, o pensamento platônico demanda uma diferenciação

correspondente no λόγος. É por causa desta conexão entre as determinações do ser e do λόγος que não há uma disciplina direcionada exclusivamente ao λόγος, nem ἐπιστήμη λογική/, nem lógica platônica. Nos textos platônicos é sempre uma questão ou da demanda que o ser situa<sup>2</sup> no λόγος em que seria dito ou do modo como o λόγος pré-articula e se abre sobre os momentos do ser.

Aristóteles retém este movimento duplo de interrogação. Duas de suas mais fundamentais interrogações, aquelas do Livro 4 e do Livro 7 da *Metafísica*, são introduzidas pela sentença: “O Ser é dito de vários modos (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)”.<sup>3</sup> Em outra passagem-chave, no Livro 5, Aristóteles indica os quatro modos específicos por que o ser é dito: em termos do acidental (κατὰ συμβεβηκός), de acordo com o esquema das categorias, como verdade, e em termos de potencialidade e atualidade (δύναμις e ἐντελεχία ou ἐνέργεια) (*Mtf.* 1017a8-b9). O ponto é que não se chega simplesmente a estas modalidades nas coisas elas mesmas; em vez disso, estes modos por que o ser é dito fornecem uma pista decisiva para descobrir e articular os modos do ser enquanto tal. Em seus modos de dizer ser, λόγος se abre na articulação dos modos do ser.

O questionar de Aristóteles segue também em outra direção, do ser ao λόγος. De fato, precisamente na sua discussão estendida acerca da contradição, Aristóteles repetidamente indica esse direcionamento. Em uma passagem, por exemplo, ele está considerando o problema de se a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser e não ser um homem. Ele diz que o problema não é se a expressão, o dizer (τὸ ὄνομα), é possível, mas se a coisa (τὸ πράγμα) é possível. É realmente possível de alguma maneira dizer que algo é e não é um homem; mas o que conta é se algo pode ele mesmo ser e não ser um homem e que esta impossibilidade seja trazida ao âmbito do que é dito.

Enquanto retém e, em alguns aspectos, estende o movimento duplo do questionar entre ser e λόγος, Aristóteles inicia um outro tipo de interrogação que seria restrita somente ao λόγος. Esta outra disciplina do λόγος consiste na investigação da demonstração (ἀπόδειξις) e do silogismo. Esta é a disciplina – a ἐπιστήμη – que ele desenvolve na sua *Analítica*. Em vez de se mover entre ser e λόγος de tal modo que cada um se abre, ilumina, ou fornece um cânone para o outro, a *Analítica* investiga a produção de conhecimento *dentro* da esfera do λόγος; ela investiga o método da demonstração, que procede somente por conexões entre λόγοι, ou seja, por silogismos (συλλογισμός). São primariamente as regras que governam tal produção, as regras do silogismo, que, junto com as definições e clarificações essenciais, compõem o conteúdo desta ἐπιστήμη λογική especial, ou seja, do que veio a ser chamado de lógica.

É sumamente significativo, entretanto, que a discussão aristotélica sobre a contradição não se encontre na *Analítica*, mas na *Metafísica*. De fato, bem no início desta discussão, Aristóteles explicita quem está apto a pronunciar-se sobre a contradição. É aquele que sabe sobre o ser enquanto ser – ou seja, o filósofo – que poderá dizer o princípio da não-contradição, o princípio (ἀρχή) que é mais firme, mais estável e mais certo (βεβαιωτάτας). Pois este princípio concerne não só à conexão entre λόγοι, como à impossibilidade com respeito às coisas, uma impossibilidade do ser que, por seu lado, confere e revela um cânone ao qual o λόγος precisa aderir, um princípio mais firme, mais estável e mais certo. Mesmo que ele possa ser chamado de o princípio – ou seja, a ἀρχή - do silogismo, sua consideração não pertence à silogística ou à analítica, mas ao discurso do ser enquanto ser, ou seja, ao discurso que será chamado metafísica.

Aristóteles ele mesmo diz o princípio o mais firme, estável e certo. Em tradução literal, o princípio diz: “pois o mesmo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo do mesmo modo”. Em uma tradução um pouco mais solta, ele diz: “pois algo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer à mesma coisa do mesmo modo” (*Mtf.* 1005b19-20).

Aristóteles não demonstra este princípio. Pois a demonstração, permanecendo na esfera do λόγος, segue de λόγος para λόγος; em toda demonstração certos λόγοι, as premissas, são assumidas, e assim não é possível que tudo seja submetido a demonstração. O que quer que seja, como neste caso, uma ἀρχή, um princípio a partir do qual começar, não pode ser demonstrado, e, de fato, Aristóteles declara que a demanda por tal demonstração é o resultado de falta de educação (ἀπαιδευσία). A consideração deste princípio reside em um âmbito externo à silogística<sup>4</sup>, pois ele não pode ser estabelecido como princípio originário seguindo, para isto, desde outros λόγοι; se é para ser rigorosamente um princípio ou cânone do λόγος, mesmo como princípio básico subjacente ao silogismo ele deve ser estabelecido *a partir do ser*, ou seja, por uma interrogação que segue do ser para o λόγος. É por isto que a consideração deste princípio pertence à metafísica.

Agora, como deve prosseguir tal consideração? Pois certamente aquilo que este princípio declara não está simplesmente e imediatamente manifesto nas coisas. Ele claramente não pode simplesmente ser um problema, como foi<sup>5</sup>, de ler direto das coisas aquela impossibilidade que é declarada no princípio e que, assim declarada, fornece um princípio diretivo para o λόγος como tal.

Apesar de sua insistência em que a demonstração por meio de silogismo não é, neste caso, possível, Aristóteles concede que a demonstração em outro sentido, impróprio, é possível. A este outro tipo de demonstração ele chama

demonstração por refutação (ἐλεγκτικῶς). Tal demonstração imprópria, não silogística e não analítica, requer que haja algo contra que a refutação possa ser exercitada. Assim, é necessário que aquele que se opõe ao princípio diga algo, que ele elabore uma assertiva que possa então ser usada contra ele, contra a posição que ele toma contra o princípio da não-contradição.

A demonstração por refutação que Aristóteles desenvolve pode ser representada esquematicamente como consistindo de cinco trocas, em cada uma das quais ele efetivamente mina o que seu oponente diz em oposição ao princípio. Na primeira instância a troca é absolutamente mínima. Nem mesmo é requerido que o oponente afirme sua oposição ao princípio ou explique o porquê da oposição. Tudo que é requerido é que ele fale, que ele diga algo, não importa o quê. Tudo que é requerido é seu desempenho de um discurso significativo, que ele fale de modo a querer dizer ou significar algo. Pois falar de tal modo a querer dizer algo é delimitar aquele algo, é determiná-lo. É engajar o λόγος, enquanto negar o princípio da não-contradição remonta numa anulação da delimitação e, portanto, do λόγος. Assim, Aristóteles diz do oponente: "Ao anular o λόγος ele se submete ao λόγος" (*Mtf.* 1006a27). Aristóteles então declara ser manifestamente verdadeiro que as palavras *ser* e *não ser* significam algo, têm um significado definido, e, portanto, não podem ser ditas ambas de todas as coisas. Ele então se volta para o caso mais especificamente determinado do *ser homem*: se a palavra *homem* tem um significado definido, então não é possível para a expressão *ser homem* ter o mesmo significado da expressão *não ser homem*. A separação destes dois significados é precisamente o que é reforçado pelo princípio da não-contradição.

Esta primeira troca é notável pelo modo como ela vincula a possibilidade mesma de significação ao princípio da não-contradição. Ainda mais notavelmente, ela conecta a afirmação deste princípio à atribuição de um significado determinado a *ser* e a *não ser*. Já se pode antecipar que, quando Hegel declara a indeterminidade do ser e do nada – ao ponto de sua identidade – o princípio da não-contradição terá sido suspenso, e a contradição, posta livre, sem limites.

Nas outras trocas, mais é arriscado pelo oponente. Em cada instância a estratégia aristotélica é minar o que o oponente arriscou, para refutá-lo. Mas, para refutar, ele deve mostrar no que o oponente falou algo que está em discordância com a verdade das coisas, com o modo por que as coisas provam ser quando reveladas em seu ser. Assim, a estratégia aristotélica consiste em seguir da natureza das coisas para o que é dito delas pelo oponente. Sua estratégia é seguir do ser para o λόγος, de tal modo a expor a discordância e assim refutar o λόγος do oponente. E,

no entanto, a natureza das coisas não é algo imediatamente manifesto, mas é revelada somente através da interrogação filosófica. Assim se torna compreensível por que a consideração e defesa do princípio de não-contradição deve pertencer à metafísica incipiente de Aristóteles, e não à analítica, nem à lógica incipiente. É somente pondo em jogo certas determinações metafísicas básicas que Aristóteles pode refutar aqueles que se opõem ao princípio mais firme, estável e certo.

Isto é precisamente o que Aristóteles faz nas outras quatro trocas. Em cada caso ele mostra que aqueles que falam de um modo contra o princípio violam uma das determinações básicas do ser enquanto tal: ou a distinção entre substância e acidente, ou a operação dual de *δύναμις* e *ἐνέργεια*, ou a diferença entre mudança quantitativa e qualitativa, ou a determinação de *στέρησις* como negação ou privação de ser. Em cada caso Aristóteles mostra, com efeito, que a constituição do ser como ser é tal que mina qualquer chão que possa ser aduzido para negar este princípio mais firme, estável e certo.

### 3.

Kant afirma a concepção da lógica aristotélica e desenvolve uma divergência decisiva em relação a ela.

Ela afirma, em primeiro lugar, a compleição virtual da lógica alcançada por Aristóteles. O prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* é explícito: desde Aristóteles, a lógica “não foi obrigada a dar um único passo atrás”. Sequer permaneceram quaisquer passos à frente, a ser dados: “É notável que até agora ela não tenha podido dar qualquer passo à frente e, assim, a toda consideração pareça estar fechada e completa”.<sup>6</sup> Com certeza, houve avanços na clareza da exposição e na eliminação de sutilezas desnecessárias; mas esses avanços se relacionam mais à elegância que à completude e à certeza da lógica.

Inserido no contexto moderno, pós-cartesiano, Kant também afirma a determinação aristotélica da lógica como restrita a investigar conexões entre *λόγοι*, a lógica como silogística no mais amplo sentido. Para Kant, isto significa que a lógica é restrita a considerar as regras formais do pensamento. Kant acentua que a lógica enquanto tal é muito precisamente limitada: “É uma ciência que explicitamente afirma e estritamente não prova nada além das regras formais de todo pensamento” (*KrV*, Bix). Numa passagem adiante, referindo-se à lógica especificamente como *lógica geral*, diz que ela “abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda relação entre conhecimento e objeto, e considera

somente a forma lógica na relação das instâncias do conhecimento (*Erkenntnisse*) umas com as outras” (*KrV*, A55/B79). Como em Aristóteles, a lógica abstrai da relação com o ser e confina sua atenção à relação entre o que Kant – valendo-se da tradução moderna de *λόγος* – chama instâncias do conhecimento.

Ou melhor, tal é o caráter do que Kant chama de *lógica geral*. Mas, de tal lógica Kant distingue uma outra, e é através da diferenciação desta outra lógica que Kant abre uma divergência decisiva para com a concepção aristotélica. O que é distintivo sobre esta outra lógica é que ela não é puramente formal, que ela não abstrai de todo conteúdo do conhecimento, que não desconsidera toda relação do pensamento com seu objeto. Kant diz que esta outra lógica, “que conteria somente as regras do puro pensamento de um objeto, excluiria somente aquelas instâncias do conhecimento que têm conteúdo empírico” (*KrV*, A55/B80). Como a lógica geral, esta outra lógica seria restrita ao *puro* pensamento, ou seja, ao pensamento independentemente de toda determinação de conteúdo empírico. Mas diferente da lógica geral, esta outra lógica não desconsidera o pensamento que é determinado por um conteúdo puro, não-empírico. Tal conteúdo puro seria – nas palavras de Kant – aquele “pelo qual nós pensamos objetos inteiramente *a priori*” (*KrV*, A57/B81). Então, esta outra lógica não seria confinada às relações entre pensamentos ou entre instâncias do conhecimento. Em vez disso, seu domínio se estenderia ao pensamento em sua relação pura – ou seja, não-empírica – com os objetos. Como uma lógica do pensamento puro *dos* objetos, ela desfaria a clausura da lógica aristotélica e renovaria a circulação com o ser. De fato, ela renovaria a referência ao ser a tal extensão que perguntaria, igualmente, pela origem desse modo do conhecimento que não pode ser atribuído a objetos, procurando-a no sujeito mesmo, na própria constituição de seus poderes de conhecimento. Tal orientação da origem distingue, ainda mais, esta outra lógica da lógica geral, que, como Kant observa, não tem nada a ver com a origem do conhecimento.

O que é notável é que o nome dado a esta outra lógica, *lógica transcendental*, serve para intitular não somente a breve seção em que o conceito dessa lógica é delimitado mas, de fato, a *Crítica da Razão Pura* inteira, exceto pela inicial “Estética Transcendental” e pela concluinte “Doutrina do Método Transcendental”. Tudo o mais – o tratamento inteiro do entendimento como engendramento do conhecimento *a priori* dos objetos e o desmascarar crítico da dialética natural da razão pura – pertence à lógica transcendental. Embora para Kant a lógica transcendental não coincida com a metafísica, ela constitui o cerne da propedêutica, crítica como tal, que deveria ter preparado o solo para os edifícios da metafísica. Mas uma vez que a distinção entre crítica e sistema é posta em

questão e, ainda mais, uma vez que a distinção kantiana entre pensamento puro e empírico dos objetos é dissolvida, o caminho está preparado para identificar a lógica e a metafísica. Então nada permanecerá separado: mesmo o princípio de não-contradição, confinado por Kant à lógica geral – ou seja, formal –, será trazido novamente para o domínio da metafísica.

#### 4.

Hegel transforma a metafísica da contradição. Esta transformação é efetuada por meio de dois desenvolvimentos, que são preparados pela *Fenomenologia do Espírito* e que atinge sua força total na *Ciência da Lógica*. Eles tratam, primeiro, da relação entre metafísica e lógica e, segundo, da relação da filosofia com a contradição. Eles são desenvolvimentos que guiam de volta ao nível fundamental do discurso em que Platão e Aristóteles se dirigiram a estes temas; porém, longe de simplesmente recapturar e repetir o começo grego ou mesmo, como com Kant, divergir dele, Hegel o transforma completamente. Mais precisamente, ele conduz a metafísica da contradição ao limite em que sua mais extrema possibilidade é realizada.

Para Aristóteles, a lógica (analítica) e a metafísica são rigorosamente diferentes, ainda que o estabelecimento dos princípios fundamentais da lógica, de tais princípios como o da não-contradição, seja da alçada da metafísica, não da lógica. Enquanto a lógica permanece inteiramente dentro da esfera do λόγος, investigando as várias formas de demonstração pela qual se pode dar o movimento desde certos λόγοι assumidos até outros λόγοι, a metafísica engaja o movimento duplo entre ser e λόγος. Para Hegel, por outro lado, a diferenciação entre lógica e metafísica é cancelada. Hegel escreve: “Assim a lógica coincide com a metafísica, com a ciência das coisas agarradas em pensamentos, que foi tomada como expressão das essencialidades das coisas.”<sup>7</sup> Nesta declaração, como na lógica transcendental de Kant, deve-se ler *pensamento* (*Gedanke*) como tradução de λόγος. Então se pode discernir prontamente a transformação hegeliana da configuração platônico-aristotélica. Para Platão e Aristóteles, o λόγος descerra as essencialidades das coisas, ou seja, seu εἶδος, em vez de sobre sua particularidade enquanto coisas. Para Hegel esta abertura se torna uma identidade e, conseqüentemente, o movimento entre pensamentos (correspondendo àquela entre os λόγοι na analítica aristotélica) coincide com os movimentos entre ser e λόγος. A lógica coincide com a metafísica. Mais precisamente, uma vez que a lógica é redeterminada como ciência, como ciência lógica ou ciência da lógica (*logische Wissenschaft, Wissenschaft der Logik*),

então ela constitui a própria metafísica (*eigentliche Metaphysik*), a pura filosofia especulativa, ou, nos termos kantianos, o sistema da razão pura.<sup>8</sup>

A coincidência da lógica com a metafísica deriva da objetualidade do pensamento. Em termos negativos, ela é baseada na dissolução da antítese entre subjetivo e objetivo. Ao estabelecer a objetualidade do pensamento, Hegel não se tem como quem esteja estabelecendo uma posição nova. Ao contrário, ele insiste que esta tem sido a convicção de todas as épocas – mais explícita com os gregos – a de que a verdade das coisas, sua essência ou natureza íntima, pode ser alcançada somente por um pensamento que transmute o imediato. É somente nos tempos modernos, de acordo com Hegel, que a dúvida sobre a conexão entre nossos pensamentos e a natureza das coisas surge. Esta visão moderna, de que o conhecimento é somente subjetivo e que não alcança o objeto enquanto tal, Hegel a chama de “a doença de nossos tempos” (*Enz.* '22 Zusatz).

É a crença partilhada pelas épocas anteriores que Hegel estabeleceria em oposição ao subjetivismo do pensamento moderno. Num sentido rigoroso, a objetualidade do pensamento pode ser estabelecida somente ao se executar precisamente o que Hegel desempenha na *Fenomenologia do Espírito*, nomeadamente: a passagem através de toda forma da relação entre consciência e seu objeto até o ponto em que emerge o conhecer absoluto, em que sujeito e objeto finalmente provam ser idênticos. Este é o ponto em que a consciência encontra em seu objeto nada além de si mesma exteriorizada, e, desse modo, abolindo a alteridade<sup>9</sup> do objeto, reúne-se consigo mesma. Assim, a *Fenomenologia do Espírito* prepara o caminho para e guia para a posição da objetualidade do pensamento. A *Ciência da Lógica* procede inteiramente no elemento dessa identidade. Se, como Hegel diz na *Ciência da Lógica*, “Pensar em suas determinações imanentes e a verdadeira natureza das coisas são um e o mesmo conteúdo” (*WL* I:38), então a lógica, que apresenta as determinações imanentes do pensar, coincide com a metafísica, que apresenta a verdadeira natureza das coisas.

Enquanto o primeiro grande desenvolvimento pelo qual Hegel transforma a metafísica da contradição concerne à metafísica e especificamente à sua identidade com a lógica, o segundo desenvolvimento concerne à contradição ela mesma. Pois, no mais das vezes, Hegel introduz suas discussões sobre a contradição por meio de uma consideração das antinomias kantianas. Para cada uma das quatro antinomias kantianas, duas proposições opostas são afirmadas com relação ao mesmo objeto, e é mostrado que cada uma das proposições opostas devem ser afirmadas com igual necessidade; por exemplo, é afirmado do mundo que ele tem e que ele não tem um começo no tempo

e limites no espaço. Assim, cada antinomia põe uma contradição; ou seja, precisamente nos termos definidos por Aristóteles, cada antinomia apõe uma violação ao princípio mais firme, estável e certo, que Aristóteles buscou estabelecer através de demonstração, ao refutar e ao seguir, metafisicamente, do ser para o λόγος.

Hegel acentua a importância da exposição kantiana das antinomias: “Este pensamento, de que a contradição que é postulada pelas determinações do entendimento no que é racional é *essencial e necessário*, deve ser considerado um dos avanços mais importantes e profundos da filosofia nos tempos modernos” (*Enz.* '48). Por outro lado, Hegel sustenta que a elaboração e a solução das antinomias de Kant é tão trivial quanto a postulação delas é profunda. De acordo com Hegel, Kant falha em dois aspectos principais. O primeiro está em trazer à tona somente quatro antinomias, que são derivadas fundamentalmente, Hegel aponta, da tábua das categorias. Hegel insiste, por outro lado, que as antinomias são encontradas “em *todos* os objetos de *todos* os tipos, em *todas* as representações, conceitos e idéias” (*Enz.* '48). Hegel diz: “Não há *absolutamente nada* em lugar nenhum em que a contradição, isto é, determinações opostas, não possa e não deva ser exposta” (*Enz.* '89). O outro aspecto em que Kant falha está no que Hegel caracteriza como a ternura pelas coisas do mundo. A questão, para ele, é que Kant toma as contradições como pertencentes, não à essência das coisas do mundo, mas somente à razão pensante: “Isto mostra uma grande ternura pelo mundo ao remover dele a contradição e, ao contrário, transferir a contradição para o espírito, para a razão, onde ela tem permissão de permanecer irresolvida” (*WL* I:276).<sup>10</sup> A contradição deve ser liberada não somente para além das quatro instâncias apresentadas nas antinomias kantianas, mas também para além do mero pensamento, além da razão, para o âmbito do mundo ele mesmo. Há contradição em todas as coisas.

Em todo lugar, então, há contradição, nas coisas do mundo e no espírito e seus pensamentos. Hegel diz que “é a contradição que move o mundo” (*Enz.* '119 Zusatz 2). Assim a metafísica que apresenta a verdadeira natureza das coisas é a metafísica da contradição; e a lógica, coincidindo com a metafísica, apresentando as determinações imanentes do pensamento, é a lógica da contradição. Em ambos os casos, porém, Hegel inverteu completamente a determinação aristotélica. No lugar de uma lógica que tomaria da metafísica o princípio de não-contradição e faria dele o princípio fundamental ao qual toda transição lógica seria requerida a aderir, Hegel estabelece uma lógica direcionada precisamente ao pensamento da contradição, uma lógica que afirma tal pensamento, uma lógica que reconhece plenamente que, como diz Hegel, “é ridículo dizer que a contradição não pode ser pensada” (*Enz.* '119 Zusatz 2).

Esta lógica é nada mais que a metafísica ela mesma, ainda que uma metafísica completamente invertida em sua relação com a contradição. Em lugar de um princípio que excluiria a contradição do ser, que a baniria da verdadeira natureza das coisas – mesmo se, como com Platão, deixando-a permanecer como delimitando as coisas na sua imediatidade sensível – a metafísica iria agora, com Hegel, expor a contradição por toda parte, em todas as coisas, em sua natureza mesma. Em vez de excluir a contradição da verdade das coisas, a metafísica, e a lógica que agora coincide com ela, libertaria a contradição em todas as coisas<sup>11</sup>. É a metafísica da contradição, no sentido de que a contradição não constituiria mais um limite ao qual a metafísica estaria restrita, mas no sentido de que a contradição se tornaria aquilo que a metafísica estaria propensa a expor em todas as coisas. Em comparação com a determinação aristotélica, que requer à metafísica que permaneça sempre dentro do limite, delimitada por ele, a determinação hegeliana leva a metafísica precisamente ao limite.

E, ainda assim, Hegel se refere à “contradição como uma identidade de opostos”. A contradição perdura em todas as coisas, não simplesmente *como* contradição, mas *como uma identidade* de opostos. O espírito não só postula e tolera a contradição, mas também a supera. Embora, de fato, a contradição seja o que move o mundo, e embora seja ridículo dizer que a contradição não pode ser dita, ainda assim, diz Hegel, “o que é correto nesta asserção é somente que a contradição não é tudo que há sobre isto e que a contradição, através de si mesma, contradiz a si mesma [*sich durch sich selbst aufhebt*]” (*Enz.* '119 Zusatz 2). Como pensamento especulativo, a metafísica expõe as contradições, mas não as deixa ficar simplesmente como contradições, como opostos rigidamente opostos. Em vez disso, o caráter específico do pensamento especulativo, do componente especulativo do pensamento, consiste, diz Hegel, “unicamente em agarrar os momentos opostos em sua unidade”. Hegel explica precisamente como esta unidade é obtida, como cada um dos opostos se supera precisamente através de si mesmo, por seu próprio desdobramento: “Cada momento de fato mostra que contém seu oposto dentro de si e que neste oposto ele é unido a si mesmo; assim, a verdade afirmativa é esta unidade internamente móvel, o unir de ambos os pensamentos”<sup>12</sup> (*WL.* I:168). Assim, o pensamento especulativo não impõe simplesmente, de fora, a unidade sob a qual os momentos contraditórios seriam subsumidos. Em vez disso, em cada momento ele descobre o momento oposto, tanto que a identidade mesma do momento já prova ser uma identidade de opostos, sendo sua unidade uma unidade de dois momentos, de si mesmo e seu oposto. O que o pensamento especulativo mostra é que na relação com seu oposto cada momento é unido a si mesmo, que ambos os momentos, em sua oposição, são, não obstante, para ser tomados juntos, apreendi-

dos pela razão em sua unidade. Deste modo o pensamento especulativo deixa a positividade da união ser produzida pela negatividade da oposição. Ele agarra a negatividade como determinada e assim torna-a ser.

O movimento especulativo dos momentos opostos para sua unidade constitui, de acordo com Hegel, a solução genuína para as antinomias kantianas. Nenhuma das duas determinações antitéticas pode ser válida por si só, em sua unilateralidade; mas elas são verdadeiras somente como contraditas, somente em sua unidade (ver *WL* I:218).

Mas, então, o que será do princípio que Aristóteles tomou como o mais firme, estável e certo? O que será do princípio que exclui a contradição, o princípio da não-contradição? Será, na melhor das hipóteses, um princípio abstrato no sentido de que concerne unicamente à rígida antítese entre momentos opostos. É um vazio do pensamento especulativo e esquecimento da possibilidade de avanço da negatividade da oposição à positividade da identidade dos opostos. No princípio da não-contradição, à abstração e ao vazio da oposição rígida, é dada a expressão plena como tal, no que Hegel chama jocosamente de "a grandiosa expressão da lei universal" (*Enz.* '119).

## 5.

Com Hegel, a metafísica assimila não só o princípio lógico da não-contradição, mas a lógica inteira, elevando-a à esfera da ciência. Para apresentar a verdadeira natureza das coisas, a metafísica deve pensar as contradições inerentes às coisas e deve pensá-las precisamente como inerentes às coisas, como pertencentes à natureza íntima das coisas. Assim, com Hegel, a metafísica da contradição percorreu seu curso inteiro; ou seja, ela chegou ao ponto em que a posição inicial, como formulada por Aristóteles, sofre reversão ou inversão. Enquanto Aristóteles, com o princípio de não-contradição, exclui a contradição de todas as coisas, inclusive do pensamento ele mesmo (ver *Mtp.* 1005b23-33) Hegel liberta a contradição não só para o pensamento (como nas antinomias kantianas) mas para todas as coisas. Através desta transição da exclusão total para a completa liberação, a metafísica da contradição de Aristóteles atinge sua mais extrema possibilidade. Ela é trazida ao limite. De fato, a contradição ela mesma constitui o limite: com Aristóteles ela delimita a metafísica e a lógica no sentido de que estas tendem a permanecer dentro deste limite, faltando a possibilidade extrema. Com Hegel, por outro lado, a metafísica afirma a contradição quase sem reservas e coloca-se precisamente no limite. Com Hegel, a metafísica da contradição chega a seu limite.

E, ainda assim, o próprio conceito de limite deve ser submetido à libertação da contradição, isto é, provará ser não somente uma simples determinação, mas uma determinação que inclui seu próprio oposto, sua negação, dentro de si. Hegel torna este movimento explícito na *Ciência da Lógica*. Ele diz: “que algo seja determinado como um limite (*Schranke*) implica que o limite já está transcendido”. Ele explica “Pois uma determinação, uma fronteira [*Grenze*], é determinada como um limite [*Schranke*] somente em oposição ao seu outro em geral, isto é, em oposição àquilo que é *ilimitado*; o outro de um limite é precisamente o ser *além* dele [*das Hinaus über dieselbe*]” (*WL* I:145). Em suma, estar no limite implica estar também além dele.

Com certeza, a libertação da contradição pela qual Hegel efetua o movimento para o limite nunca é mais do que penúltima. A contradição não perdura simplesmente como tal, como nas antinomias kantianas, mas os momentos contraditórios são postos somente em ordem para então serem agarrados em sua unidade especulativa, como uma identidade de opostos. Embora a oposição não seja simplesmente dissolvida, embora ela seja também preservada, ela é – ao que parece – preservada somente dentro da unidade agarrada pelo pensamento especulativo.

Ainda assim, esta é precisamente a questão, a questão que talvez permaneça ainda sem resposta aproximadamente dois séculos após a publicação da *Ciência da Lógica* de Hegel. O movimento especulativo para a unidade dá conta de banir a contradição como tal? A lógica de Hegel liberta a contradição para todas as coisas somente então para recapturá-la e resolvê-la no movimento especulativo para a unidade? Hegel, então, somente repete em um nível diferente a proibição contra a contradição que Aristóteles havia formulado no princípio mais firme, estável e certo? Ou, garantido o movimento para o limite, que Hegel empreende através da libertação da contradição, o movimento especulativo para a unidade constitui um exceder o limite, um movimento para o além que já está determinado por estar no limite? O movimento especulativo transcende o limite ou tem o efeito de recolocar o pensamento na metafísica delimitada por este limite? Esse movimento guia o pensamento para além da extrema possibilidade ou o guia de volta para trás do limite?

Esta questão não pode ser resolvida de pronto. Mesmo entre aqueles que mais decisivamente colocam a metafísica e seus limites em questão são encontradas respostas bem diferentes.

Para Nietzsche, por exemplo, o movimento para a unidade dos opostos seria precisamente o movimento para além do limite da metafísica. Em *Além do Bem e do Mal* ele identifica o preconceito típico dos metafísicos como consistindo na negação do originar-se desde os opostos, por exemplo, o originar-se da verdade

desde o erro, de atos altruístas desde o egoísmo. Assim, diz Nietzsche: “a fé fundamental dos metafísicos é a crença na oposição entre valores [*Gegensätze der Werthe*]”. Nietzsche especula que as coisas boas e reverenciadas talvez sejam insidiosamente relacionadas às coisas más opostas, que elas sejam talvez inclusive essencialmente as mesmas (*wesensgleich*). Para assumir talvez tão perigoso, uma nova espécie de filósofo seria necessária. Nietzsche conclui: “Eu vejo tais novos filósofos a caminho”.<sup>13</sup> Esses novos filósofos arriscariam para além do limite da metafísica precisamente por se moverem para além do pôr dos opostos para um comprometimento com a identidade dos opostos. Ou, na formulação precisa de Nietzsche, eles tomariam a questão – o talvez – da mesmidade essencial dos opostos. Eles perguntariam como os alegados opostos são em sua essência o mesmo. Assim tudo dependeria de determinar o sentido de essência, isto é, de repensar o sentido de essência no limite – e no movimento para além do limite – da metafísica.

Para Heidegger, por outro lado, o movimento especulativo, o movimento para a identidade dos opostos, recua do limite para a reafirmação da metafísica. Em um texto do período de 1938-41, intitulado *Die Negativität*, Heidegger marca o movimento especulativo como metafísico. Enfocando especificamente o caráter do movimento especulativo como determinado pelo conceito de negação determinada, Heidegger escreve: “é somente para o pensamento metafísico que a negatividade é absorvida [*verschluckt*] pela positividade”. Heidegger continua criticamente: “O nada é o contrário abissal do ser [*Gegen zum Sein*], mas como tal [ele é] sua essência”.<sup>14</sup> Assim, para Heidegger, a negatividade não é mais pensada como contradição ou como oposição mas como o nada, e isto significa como o contrário do, o oposto abissal [*das abgründige Gegen*] do ser. Para Heidegger, a passagem para além do limite não envolve nem simplesmente persistir com os opostos, nem progredir para sua unidade. Melhor, ela requer pensar um outro tipo de oposição, a oposição abissal pela qual o nada é o oposto do – e ainda é a essência do – ser. Não é necessário dizer que essência é, nesta instância, para ser ouvida num sentido inaudito na metafísica.

Ainda uma outra abordagem da questão do limite pode der arriscada ao se retornar criticamente para o início da lógica e da metafísica em Aristóteles, especificamente para a fundação metafísica da lógica que Aristóteles desenvolve ao demonstrar o princípio da não-contradição. Pois no modo mesmo em que Aristóteles propõe – e se põe a demonstrar – este princípio alegadamente fundamental, uma certa constringência pode ser marcada<sup>15</sup>. Como Aristóteles o formula, o princípio concerne ao pertencer de algo a algo. Ele declara que é impossível para algo pertencer e não pertencer a algo. Descartando certos equívocos, ele estipula que cada um dos

dois termos da pertença, aquele que pertenceria bem como aquele ao qual o primeiro pertenceria, permanece o mesmo (τὸ αὐτό).

Mas o que são estes dois termos, aquele que não pode pertencer e não pertencer e aquele ao qual ele não pode pertencer e não pertencer? O texto de Aristóteles não os identifica diretamente, pois na proposição do princípio ambos são designados (nos casos nominativo e dativo, respectivamente) simplesmente como o mesmo (τὸ αὐτό, τῷ αὐτῷ). Mas nas determinações metafísicas que Aristóteles põe em jogo para desenvolver sua demonstração por refutação, pode-se determinar claramente como os dois termos do princípio são tomados. Isto é talvez mais claro na segunda das cinco interlocuções com aqueles que se opõem ao princípio: a resposta de Aristóteles de que eles transformam todas as coisas em acidentes, de que eles desconsideram a distinção entre substância ou essência, por um lado, e acidente, por outro. Nas trocas (interlocuções) seguintes, apelando para δύναμις, ἐντελεχία, εἶδος e στέρησις, o discurso inteiro é direcionado a estabelecer, em um ou outro nível, a mesma distinção. Por exemplo, a diferenciação de Aristóteles entre mudança qualitativa e quantitativa e seu apelo para εἶδος, na refutação da visão alegadamente heraclitiana, tem o efeito de distinguir aquilo que persiste e dá a uma coisa sua identidade como tal frente àquelas qualidades que podem vir a pertencer – e mais tarde não pertencer – a essa coisa.

A restrição tacitamente imposta na proposição aristotélica do princípio é tal, então, que aquilo que não pode pertencer e não pertencer é um acidente ou uma propriedade e aquilo a que ele não pode pertencer e não pertencer é a substância ou uma coisa subsistente.<sup>16</sup> Em outras palavras, o pertencer é tacitamente assumido como sendo um pertencer de uma propriedade a uma coisa, e estaria, portanto, correto restabelecer o princípio como segue: a mesma propriedade não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer à mesma coisa no mesmo modo.

A restrição que segue com este princípio fundamental da lógica metafisicamente estabelecido é uma restrição às coisas e ao pertencer das propriedades às coisas. Porque a metafísica de Aristóteles – pelo menos aquelas determinações que ele assevera em defesa do princípio fundamental – é conectada às coisas, sua lógica e uma lógica das coisas e a validade do princípio de não-contradição é restrita ao campo das coisas. Se há campos outros que o das coisas, campos que são estruturados diferentemente, então se esperaria que eles provassem ter uma outra lógica, uma lógica para a qual o princípio da não-contradição possa não ser a fundação, mesmo uma lógica bem fora da órbita deste princípio, uma lógica exorbitante.

Desde Hegel tais lógicas têm começado a emergir em esforços vinculados a campos que são diferentes daquele das coisas, campos nos quais as estrutu-

ras ou elementos – ou qualquer termo mais apropriado para designar os constituintes – são irreduzíveis àquelas características de coisas tendo propriedades.

Por exemplo, na teoria psicanalítica, especificamente na análise do sonho de Freud, mostra-se como certas conexões lógicas (no sentido clássico) são simplesmente desconsideradas pelo trabalho do sonho. No caso específico da contradição, Freud mostra como o trabalho do sonho desconsidera a necessidade de rejeitar um ou outro de dois termos contraditórios, a necessidade na qual, por outro lado, a lógica clássica, apelando para o princípio de não-contradição, insistiria. No trabalho do sonho os termos contraditórios podem ser postos juntos em sua contradição mesma. Esta lógica do trabalho do sonho é exemplificada pela lógica de chaleira, como Derrida a chama, operativa em um caso que Freud discute em *A Interpretação dos Sonhos*. Freud compara o trabalho do sonho com “a defesa oferecida por um homem acusado pelo seu vizinho de lhe devolver uma chaleira danificada: em primeiro lugar, a chaleira não estava danificada; em segundo, ela já tinha um furo quando foi emprestada; e, em terceiro, ele nunca havia tomado emprestada de seu vizinho chaleira nenhuma.”<sup>17</sup> Tal é a lógica exorbitante do trabalho do sonho.

Outra lógica também emerge na elementologia, na análise dos elementos ou do que hoje podemos nomear elementais.<sup>18</sup> Um ponto primário em tal análise é a diferenciação entre elementais e coisas. Sem arriscar mesmo as linhas gerais desta análise, é suficiente dizer que elementais assim como a terra e o céu não têm a estrutura de coisas; por exemplo, eles não se apresentam como tendo de reserva um estoque de outros perfis (*Abschattungen*) que pudessem ser apresentados a outras perspectivas. Porque os elementais não têm a estrutura de coisas, eles são capazes de ser juntos de modos bem diferentes do das coisas: como, por exemplo, em uma tempestade, o vento, a chuva, o raio e o trovão estão juntos, de fato, acontecem juntos de tal modo que a tempestade é precisamente a sua concorrência. A lógica do elemental difere, então, da lógica aristotélica das coisas tanto quanto da lógica hegeliana da contradição. A lógica dos elementais é tal que os opostos, terra e céu como exemplo, podem persistir juntos ao mesmo tempo do mesmo modo, ainda que num estar-juntos<sup>19</sup> irreduzível à unidade, mesmo à unidade especulativa dos opostos. Para tal lógica, o princípio de não-contradição não seria nem fundamental nem universal. Em uma tal lógica, esta lógica exorbitante do elemental, poder-se-ia começar a repensar o caráter mesmo da oposição, a repensá-la desde o chão até as restrições do conceito de contradição.

## NOTAS

- \* Tradução de Sara Holz com revisão de Libanio Cardoso. As notas da tradutora serão indicadas por N. da T., e as do revisor, por N. do R.
- \*\* Resumo produzido pelos editores.
- <sup>1</sup> Em inglês “*prospect*”, que indica o programa, o aspecto, o ver de frente ou planejamento de algo. (N.da T.)
- <sup>2</sup> Em inglês “*places on*”: coloca no, apõe ao. (N. da T.)
- <sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1028 a 10. Desta sentença, que se encontra bem no início do Livro 7, a sentença próxima do início do Livro 4 difere levemente: Τὸ δὲ ἄλλο ἐστὶν ἡ ἀπορία (1003 a 33). Outras referências são indicadas no texto por *Mtp*.
- <sup>4</sup> Em inglês: “*falls outside syllogistics*”. (N. da T.)
- <sup>5</sup> Como foi compreendido. (N. da T.)
- <sup>6</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956), Bviii. Outras referências são indicadas no texto por *KrV*.
- <sup>7</sup> G. W. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I*, no vol. 8 do *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970) '24. Outras referências são indicadas no texto por *Enz*.
- <sup>8</sup> Ver Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, em *Werke*, 5:16, 44. Outras referências são indicadas no texto por *WL*.
- <sup>9</sup> Em inglês: “*otherness*”, alteridade, outridade, o caráter de ‘outro’ peculiar à experiência primária dos entes. O ente tem que aparecer “como outro” não porque seja algo de outro, mas porque o movimento que dá ensejo ao vir a ser dos entes é ele mesmo o da exteriorização do Conceito em Natureza. Porque a exteriorização é uma estrutura ontológica do ser dos entes “os entes” têm que surgir como outros. É notável que não se possa dizer, se queremos ser rigorosos, que “os entes” tenham que surgir como outros *para um sujeito*; pois a subjetividade é ela mesma posta junto ao pôr-se em obra (ser) do “objeto”. É por isso que a afamada objetificação do homem é um fenômeno sempre acessível: porque aquele que se compreende, mal, como sujeito é ele mesmo tão outro de seu outro, o objeto, quanto o objeto é outro dele. A compreensão especulativa da exteriorização do Conceito faz com que o ser-outro seja assumido como o ser-o-outro-de-um. Todo ser-outro pressupõe, assim, a unidade de um Mesmo. Isto não anula as diferenças ônticas – antes, bem ao contrário, funda-as na transcendência do Mesmo, funda sua “legitimidade ontológica”. (N. do R.)
- <sup>10</sup> Em inglês: “*unresolved*”. O vocábulo guarda pertinência à noção fundamental hegeliana de Absoluto. Permanecer irresolvido não é o contrário, em Hegel, de portar uma solução e, assim, de não mais ser o que era; o irresolvido é instância do Absoluto mesmo, jamais algo que este descarte. Absoluto é o re-solvido, mas no sentido do que se “solve” em se prendendo, em estando junto ao como de seu ‘foi’ (é isto o Ab-). A melhor tradução portuguesa para *Aufhebung*, portanto, se mantemos diante de nós essa compreensão do Absoluto em Hegel, não é

sobressunção, suprassunção ou semelhantes, mas “absolvição”. Esta palavra deve ser pensada a partir do que se disse sobre o “Ab-”. (N. do R.)

- <sup>11</sup> Em inglês: “*release contradiction into all things*”. A liberação da contradição não se dá em direção das coisas, como se a contradição fosse levada a elas (o que nos faria traduzir o “*into*” por “*para*”) mas é nas coisas mesmas que a contradição é liberada para surgir como sua estrutura interna. Que a contradição, porém, não basta para dizer, com Hegel, o ser dos entes, isto se vê logo a seguir no texto de Sallis. (N. do R.)
- <sup>12</sup> Em inglês: “*the affirmative truth is this immanently moving unity, the taking together of both thoughts*”. A tradução pode também soar, pois, “a verdade positiva é esta unidade imanentemente móvel, o tomar conjunto de ambos os pensamentos (contraditórios)”. Uma unidade imanentemente móvel é o que se pode encontrar em Aristóteles, no Livro XII da *Metafísica*, como noção do divino; em Platão, notadamente no *Timeu*; e em Heráclito, cujos fragmentos estariam todos, no dizer de Hegel, contidos em sua *Lógica*. Quanto à positividade da verdade, diga-se o seguinte: a tão mal-falada negatividade é essa mesma verdade afirmativa, mas dita em sua verdade. Hegel não procura a verdade – o que o situaria ainda sob a égide da noção de *addequatio* – mas a verdade da verdade. Aqui não se trata de “metalinguagem” ou de mera inversão. Perguntar pela verdade da verdade é já dirigir-se à pergunta pelo fundamento da verdade, mas de tal modo que esse fundamento é livre, a saber, livre de um agarrar-se prévio á verdade. Nenhuma crítica de teor nietzscheano alcança o centro do pensamento de Hegel; a genealogia não é senão o procedimento de perguntar à verdade da negatividade o que tem ela de afirmativo, de positividade. A adequação é consumada como instância da história da verdade; assumida, enfim, como o ter que ser da verdade mesma, aqui não diferente de História e Liberdade, que se diz no todo de suas instâncias, consentindo a seu ter vindo a si. (N. do R.)
- <sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, no vol. 5 da *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Berlim: de Gruyter, 1999), ‘2. Ver também *Menschliches, Allzumenschliches*, vol. 2 da *Kritische Studienausgabe*, I: ‘1.
- <sup>14</sup> Martin Heidegger, *Die Negativität - Hegel*, vol. 68 do *Gesamtausgabe* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993), 15.
- <sup>15</sup> Em inglês: “*restrictiveness*”, o caráter do que está restrito, restringido a. (N. da T.)
- <sup>16</sup> Em inglês: “*an enduring thing*”, uma coisa que permanece, que dura. (N. da T.)
- <sup>17</sup> Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, vol. 2 do *Studienausgabe* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2000), 138-39. Ver Jacques Derrida, *Resistances of Psychoanalysis*, trad. Peggy Kamuf, Pascal-Anne Brault e Michael Naas (Stanford: Stanford University Press, 1998), 6.
- <sup>18</sup> Ver *Force of Imagination: The Sense of the Elemental* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), cap. 6.
- <sup>19</sup> Em inglês: “*togetherness*”, que a princípio a tradutora pensou em verter para algo como “junticidade”. Trata-se do estado daquilo que é junto, sendo que o estar junto, então, dá aos que co-ocorrem seu caráter decisivo. Vento, chuva e trovão não são “as mesmas coisas” fora da tempestade e desde ela. O vento da tempestade pertence a ela como nela conhecendo sua origem e seu sentido. Permanece, é claro, a questão sobre o caráter próprio ao vento, que lhe permite aparecer como o mesmo desde tempestade e desde uma tarde de sol. (N. do R.)