

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL: MESTRADO

A CONTRADIÇÃO NA CERTEZA SENSÍVEL

MICHELE BORGES HELDT

PORTO ALEGRE

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL: MESTRADO

A CONTRADIÇÃO NA CERTEZA SENSÍVEL

MICHELE BORGES HELDT

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

PORTO ALEGRE

2015

Agradecimentos

Ao prof. Dr. Eduardo Luft, pela orientação, atenção e paciência;

Ao prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa pelo especial apoio no início da pesquisa;

Ao Prof. Felipe S. Karasek pelo constante apoio e incentivo;

A todos os professores do PPG em Filosofia da PUCRS;

A Sra. Andrea da Silva Simioni, que está sempre disposta a auxiliar a todos;

*Aos colegas de curso, que de forma direta ou indireta contribuíram para a
realização desse trabalho;*

Ao meu esposo Fágner e meu filho Malcom, pela motivação e inspiração diárias.

*“Protesto. Não fui destruído. Não fui aniquilado.
Estou aqui. Existo e estou falando que não estou falando.
Posso ser chamado de mentiroso.
Podem dizer que minha fala não possui sentido.
Podem dizer que eu estou me contradizendo.
Mas existo, estou aqui com minha contradição”.*
(Cirne-Lima).

RESUMO

Ao procurar determinar e identificar as coisas à sua volta, a consciência pressupõe que estas sejam coisas indeterminadas. Desse modo, o ato de pensar entra instantaneamente em contradição com aquilo que é pensado e dito, pois determinar algo como sendo indeterminado constitui uma contradição. A consciência, em sua representação mais imediata, recorre à certeza sensível - que é a apreensão que a mesma realiza antes de fazer qualquer tipo de julgamento sobre a verdade ou falsidade da coisa apreendida -, procurando conhecer a verdade do objeto visado. A partir desse ponto, inicia-se um jogo de opostos que irá perdurar durante todo o seu desenvolvimento, onde, na tentativa de conhecer o que o objeto é de fato, ao recorrer à sua base conceitual, a consciência se depara com a universalidade constituinte do conceito acerca desse objeto. E mais, no universal constituinte de seu referencial, o “outro” aparece para ela como algo fundamental ao seu desenvolvimento. Já esse outro se refere a tudo aquilo que é exterior a consciência mesma, como as informações oriundas do exterior que são processadas internamente por meio da linguagem e dos conceitos. Na certeza sensível, essas informações aparecem de modo contraditório para a consciência porque o que ela busca é conhecer o objeto por si mesma e não por meio de um conhecimento proveniente do exterior. Entretanto, é somente por meio dos conceitos que a consciência será capaz de conhecer o objeto em sua singularidade. Dessa forma, a contradição de determinar algo de modo singular por meio da universalidade dos conceitos torna-se também necessária em sua busca por conhecimento. Na dialética hegeliana, a contradição não representa a impossibilidade de um conhecimento verdadeiro, mas é tida como parte constituinte no processo de desenvolvimento da consciência em sua busca pelo saber. Porém, enquanto Hegel entende que a mesma deve ser sempre suprassumida em prol do desenvolvimento do espírito absoluto, outras linhas de interpretação não consideram que a contradição possa ser eliminada no curso do movimento dialético.

Palavras-chave: consciência, certeza sensível, singular, universal, contradição.

ABSTRACT

When looking for determine and identify things around, the consciousness presupposes that these things are indeterminate. Thereby, the act of thinking comes instantly in contradiction with what is thought and said, because determine something as indeterminate is a contradiction. The consciousness, in your most immediate representation, uses the certainty sensory - that is the apprehension that the same performs before making any kind of judgment about the truth or falsity of the seized thing -, looking know the truth of the object. From that point, began a game of opposites that will continue during all their development where, in an attempt to know what the object is in fact, to use its conceptual basis, the consciousness faces to universal constituent of concept about this object. And more, on universal constituent of your referential bases, the other appears to her as something fundamental to their development. That other refers to everything outside the consciousness same, as the information coming from outside that are processed internally through language and concepts. On the certainty sensory, this information appears in a contradictory way for the consciousness because what it looking is to know the object by itself and not through an external knowledge. However, is only through the concepts that consciousness will be able to know the object in its singularity. Thereby, the contradiction of determining something through universal concepts becomes also necessary in your search for knowledge. In hegelian dialectic, the contradiction not represent the impossibility of true knowledge, but is understood as a constituent part on consciousness development in your search for knowledge. However, while Hegel believes that the same should be always sublated for the development of absolute spirit, other lines of interpretation not consider that the contradiction can be eliminated in the course of dialectical movement.

Keywords: consciousness, certainty sensory, singularity, universal, contradiction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	P.09
1. UMA VISÃO GERAL DA FENOMENOLOGIA.....	P.11
1.1 Força, lei e consciência-de-si.....	P.16
1.2 O espírito: substância universal absoluta.....	P.20
1.3 Necessidade e substância ética.....	P.26
1.4 O agir e a coisa mesma.....	P.29
1.5 Cultura: a passagem da universalidade à efetividade.....	P.32
1.6 O conceito de liberdade em Hegel.....	P.35
1.7 Consciência natural e consciência moral.....	P.36
1.8 Efetividade, história e ciência.....	P.39
2. A CONTRADIÇÃO.....	P.42
2.1 Introdução de princípios.....	P.43
2.2 Sobre a contingência.....	P.45
2.3 O conceito de ser em Aristóteles.....	P.46
2.4 O conceito de ser em Hegel.....	P.48
2.5 O dever-ser.....	P.49
2.6 Sobre a ontologia da não-contradição.....	P. 53
2.7 Necessidade lógica.....	P. 54
2.8 Primeira e segunda síntese.....	P. 55
2.9 Efetividade e liberdade.....	P. 57
2.10 Sobre a contradição.....	P. 61

3. O MODO COMO A CONTRADIÇÃO EMERGE NA CERTEZA-SENSÍVEL..	P.66
3.1 Sobre a certeza-sensível.....	P.66
3.2 A certeza sensível e a contradição.....	P.71
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	P.82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	P.88

INTRODUÇÃO

O objetivo principal da presente dissertação é fazer um estudo sobre o modo como a contradição se dá na certeza sensível a partir da dialética hegeliana. Para isso, primeiramente se faz necessário um estudo sobre a Fenomenologia do Espírito e também sobre o problema da contradição, tornando estes os objetivos específicos do trabalho. Dessa forma, a pesquisa será dividida basicamente em três etapas, onde a primeira parte fará uma exposição geral da Fenomenologia de Hegel, a segunda parte abordará especificamente a contradição, e a última etapa consistirá, finalmente, na exposição sobre o modo como a contradição emerge na certeza sensível.

Na filosofia dialética, a contradição é especialmente relevante, porque é considerada como a responsável pelo início de todo o movimento. Já a filosofia analítica afirma que, na existência de duas proposições que se contradizem, se uma delas for verdadeira, a outra fatalmente terá de ser falsa, visto ser impossível que ambas sejam simultaneamente verdadeiras. Entretanto, de acordo com alguns exemplos que serão citados ao longo da presente dissertação, a existência de proposições que de fato se contradizem poderá ser confirmada, com o objetivo de demonstrar que nem sempre é possível simplesmente superar a contradição. Nesse caso, de acordo com os preceitos da lógica formal, é necessário trabalhar em prol de sua superação.

De qualquer modo, tanto na filosofia analítica quanto na dialética, a contradição traz consigo o movimento, a mudança, a busca por conhecimento e aprimoramento.

Nesse sentido, com o intuito de superar a contradição, a filosofia analítica se utiliza de diversos recursos, com base no Princípio de Não-Contradição, que diz que quando uma contradição aparece, a mesma deve ser trabalhada em prol de sua superação. Nesse princípio, métodos como a decomposição do predicado em suas partes simples ou a distinção de diferentes aspectos para um mesmo sujeito, entre outros, podem e devem ser utilizados. Entretanto, em alguns casos, ao tentar eliminar totalmente a contradição da proposição, elimina-se também o seu conteúdo, como no exemplo dado por Cirne-Lima, onde ele “fala que não está falando”. Dessa proposição, só é possível eliminar a contradição na medida em que se considera o conteúdo de fala falso. Para isso, é necessário distinguir a forma do conteúdo, só que, se o conteúdo que foi considerado falso for removido, automaticamente a própria forma também é extinta.

Essa impossibilidade de separação é um indício de que a solução da contradição não está na sua mera exclusão, mas sim em seu desenvolvimento, e este, se dará através de um movimento dialético cujos primeiros momentos acontecem por meio do surgimento da contradição na certeza sensível.

Inicialmente, ao tentar determinar e identificar as coisas a sua volta, a consciência pressupõe que estas sejam coisas indeterminadas. Desse modo, o ato de pensar entra instantaneamente em contradição com aquilo que é pensado e dito, visto que determinar algo como sendo indeterminado constitui uma contradição.

Assim, a contradição aparece já nos primeiros movimentos da consciência natural, onde a mesma, em sua representação mais imediata, recorre à certeza sensível a fim de identificar o objeto visado. Com isso, a consciência busca ter a certeza de que o que ela encontrou em sua sensação perceptiva condiz com o que o objeto é de fato.

Ao recorrer à sua base conceitual buscando a verdade do objeto em seu singular, a consciência se depara com a universalidade, que é a base de todo o seu conhecimento. E mais, esse universal é justamente o contrário daquilo que ela busca: a luz só é luz em detrimento da escuridão. E assim se inicia um jogo de opostos, um jogo entre o eu e o outro, entre o singular e o universal, que irá perdurar durante todo o processo de desenvolvimento da consciência, passando por seus diversos tons e se desenvolvendo até que a consciência seja capaz de encontrar sua verdadeira singularidade cingida no espírito universal absoluto.

1. UMA VISÃO GERAL DA FENOMENOLOGIA

Nesse primeiro capítulo será feita uma exposição geral sobre a Fenomenologia do Espírito que é a base da presente pesquisa, uma vez que a mesma se desenvolverá a partir da perspectiva hegeliana.

A Fenomenologia do Espírito elaborada por Hegel é uma obra que apresenta, simultaneamente, um método dialético e um conteúdo desenvolvido, cuja denominação científica é conhecida como tese, antítese e síntese.

Inicialmente, na introdução do seu sistema dialético, Hegel parte de um questionamento sobre o que é de fato o conhecimento, pois, para ele, tudo o que existe está atrelado à sua história e base conceitual, mas não de uma forma historicista onde a história determina o pensamento, e sim onde o pensamento engendra a própria história, levando ao desenvolvimento do espírito.

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. (HEGEL, 2007, P. 71).

Nesse processo, a busca por conhecimento é uma análise que consiste em verificar se o objeto corresponde, ou não, ao seu conceito. Esse conhecimento fenomenal, que não conhece a verdade da “coisa-em-si”, mas que baseia-se na representação, em Hegel, é considerado um movimento natural da consciência, o qual produz um caminho rumo ao saber verdadeiro, uma vez que, sob esse prisma, o que existe de mais real aos indivíduos são os conceitos.

Contudo, para verificar se o objeto equivale ou não ao seu conceito, a consciência necessita sempre de um “ser outro”, e este é justamente o seu oposto: a luz somente é luz em detrimento da escuridão. Mediante esse reconhecimento de um outro que não ela mesma, a consciência natural toma o objeto como verdadeiro da forma como ele se apresenta. Em outras palavras, Hegel está fazendo aqui uma crítica à posição kantiana de que o conhecimento deve preceder o ato mesmo de conhecer, ou seja, Hegel está criticando a ideia de uma epistemologia pura, desvinculada da ontologia.

Seguindo essa lógica, a ciência já parte de um padrão de medida que decide se algo está certo ou errado de acordo com o resultado da verificação entre a coisa e o seu conceito, e sem isso não é possível ocorrer nenhuma análise. Contudo, para Hegel esse método é um contrassenso, uma vez que pressupõe que o conhecimento acerca de algo esteja separado da verdade.

(...) o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe torna difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer outro pensamento – que se possua vindo de si mesmo ou de outros. Vaidade essa capaz de tornar vã toda a verdade, para retornar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento. (HEGEL, 2007, P. 77).

Hegel rejeita essa posição através de uma distinção entre um conhecimento que não pode de fato conhecer a verdade da “coisa-em-si”, mas que ainda assim é considerado verdadeiro na medida em que produz um caminho para o conhecimento. Assim sendo, esse saber fenomenal é considerado um quesito fundamental na construção de um caminho rumo ao saber verdadeiro, onde o fenômeno equivale à representação, e essa é um movimento natural da consciência, que recorre à sua base conceitual com o propósito de adquirir conhecimento acerca de algo.

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas, enquanto se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida (*Zweifel*) (...). (HEGEL, 2007, P. 74).

Dessa forma, a dúvida é a consciência sobre a inverdade do saber fenomenal, onde o que há de mais real aos indivíduos são somente os conceitos, sendo que a ciência, em sua busca pela verdade, se baseia na história da formação desses conceitos.

Contudo, essa consciência sobre a inverdade do saber fenomenal não é um movimento que leva ao encontro do ceticismo. Aliás, para Hegel, o ceticismo “(...) vê sempre no resultado somente o *puro nada*, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada *daquilo de que resulta*. Porém o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*”. (HEGEL, 2007, P. 76). Ou seja, o ceticismo é o conceito do que seria o nada. Assim, em Hegel, o objetivo do saber não necessita ir além de si mesmo, onde o conceito corresponde ao objeto e vice-versa.

Por outro lado, a consciência é para si mesma o seu conceito, por isso é também o ir além de si mesma onde o “ser-aí”, ao mesmo tempo em que é uma representação imediata, antes disso já recorreu à sua base conceitual, a qual lhe proporcionou fazer tal representação. Ou seja, o ser-aí acredita que o seu conhecimento sobre a coisa visada é um saber oriundo de si mesmo, porém o mesmo é, antes, um conhecimento advindo do exterior e processado internamente através do conceito.

Nesse movimento, ao mesmo tempo em que a consciência distingue algo de si própria ela também se relaciona com esse algo, e desse relacionamento é proveniente o conhecimento. Quando o objeto alvo desse saber é identificado, ele se torna um saber fenomenal na medida em que suas determinações são tomadas como se apresentam. Desse modo, a verdade do saber não é a sua essência, mas sim o que se conhece sobre ela, tomando como ponto de partida um padrão de medida intrínseco ao indivíduo.

Em Hegel, essa análise consiste em verificar se o objeto corresponde ou não ao seu conceito, onde a consciência reflete acerca do seu próprio conteúdo. “O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece”. (HEGEL, 2007, P. 79). Assim, a reflexão não é somente uma análise sobre o próprio saber, mas também de sua base referencial, visto que, de acordo com a dialética hegeliana, para a consciência o objeto é aquilo que ela conhece sobre ele.

Nas palavras de Habermas (1987, P. 29), “o esforço de Hegel é o de apontar para a mediação desta reflexão sobre o conhecimento por algo que o antecede. Enquanto conhece, a reflexão crítica da consciência será capaz de tornar transparente o próprio referencial de sua concepção”, fazendo referência justamente ao desenvolvimento do conhecimento acerca de algo, que em Hegel é sempre baseado em uma rede conceitual que é anterior ao próprio conhecimento.

Entretanto, o objeto é tomado como verdadeiro pela consciência da forma como ele se apresenta a ela. Nesse ponto, Hegel usa o termo “certeza sensível” para falar do objeto tal qual ele se apresenta. Paralelo à certeza sensível, ele também aplica o termo “universal” para descrever essa verdade do objeto proveniente de sua conceitualização. “(...) o universal como a verdade de seu objeto; mas não como imediato, e sim como algo a que a negação e a mediação são essenciais”. (HEGEL, 2007, P.88).

De acordo com Hegel, o objeto somente “é” para o sujeito quando o mesmo toma conhecimento dele. Assim, a certeza sensível é transferida do objeto para o sujeito. A sua verdade está no sujeito e na instantaneidade dos seus sentidos, sendo que o sujeito se atém a essa relação imediata. Desse modo, a verdade do objeto se confirma para a

consciência por meio de sua mediação e negação, onde o imediato que é visado ainda não tem a verdade do ser. Portanto, a consciência necessita desse movimento, que contém nele momentos diversos para se concretizar.

Esse movimento de suprassunção do primeiro saber imediato, (que, nas palavras de Cirne-Lima e Luft é um “superar e guardar”, que seria uma tradução mais adequada para o termo “*aufheben*”) para Hegel, abre caminho para a verdade do objeto uma vez que ela depende desse outro saber para se efetivar. “Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma coisa efetiva, um objeto externo, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras”. (HEGEL, 2007, P. 91).

Isso porque, na dialética hegeliana, a primeira impressão que um indivíduo tem acerca de algo, para ele é uma verdade singular, que só se aproxima da verdade universal na medida em que é conceitualizada. O visar é um movimento onde a consciência sai do estado de percepção e regressa a si mesma. Só que esse visar passa necessariamente pela percepção, em uma espécie de circuito que (empregando agora a tradução de Meneses para o termo *aufheben*) se “suprassume” em cada momento, e também como um todo. A consciência tem a necessidade de percorrer esse caminho porque ela é capaz de, ao mesmo tempo, distinguir alguma inconformidade de seu perceber do que para ela é o verdadeiro, de acordo com o conceito.

E, enquanto aceita essa correção, a verdade, como verdade oriunda da apreensão, recai na consciência. O funcionamento dessa consciência é de tal modo constituído que ela já não percebe que processa os dados de sua própria reflexão, separando-os de forma automática da simples apreensão.

[...] seu método e seu sistema são “dialéticos”, e assim, a cada passo, as contradições vêm corroer por dentro as afirmações obtidas e as elevam a um novo patamar de realidade e compreensão, em que são “suprassumidas”, ou seja, ao mesmo tempo ‘negadas’ na sua figura original e ‘conservadas’ na sua essência profunda, num nível superior. (MENESES, 2006, P. 89).

Em Hegel, o universal como princípio é tido como a essência da percepção. Isso porque a base conceitual, que é o fundamento da consciência desde os seus primeiros movimentos, é constituída a partir de elementos universais interiorizados pela consciência singular. Logo, o objeto percebido pelo “eu” e também pelo “outro” é a própria essência, onde esse movimento do perceber é, por sua vez, o inessencial, visto que ele pode ou não “ser”. Só a percepção pode conter a negação e a diferença em sua essência na medida em que ela só se realiza no conceito em detrimento de um ser-outro.

Nesse sentido, Gadamer (1988, P. 82) faz o seguinte comentário: “Pode-se dizer que há aí um recorrer ao Sofista de Platão para criticar uma ontologia atomista, no sentido de que Platão deu-se conta de que identidade sem diferença é uma determinação absurda e impensável, tal como a ideia indeterminada de ser converte-se em seu oposto, o nada, no início da lógica hegeliana”, fazendo referência à presença indispensável da oposição no processo de formação de qualquer conhecimento.

O “ser” é um universal por conter nele o negativo do outro, onde a pura essência é o momento presente como ele se mostra, como, nas palavras de Hegel (2007, P. 89) “(...) um conjunto simples de muitos” que, por sua vez, são universais porque compartilham uma percepção similar dessa mesma essência. Já o objeto visado seria a universalidade passiva, visto que a negação sem a relação com o seu contrário é somente para ele mesmo, pois sem a relação com o outro, o objeto permanece indiferente ao indivíduo.

A coisa é um ser diverso e uno ao mesmo tempo porque contém muitas propriedades diversas, as quais formam o conceito sobre ela. A coisa, quando assumida e efetivada pela consciência, deixa de ser uno e obtém a aparência de ser algo reconhecido por ela. “A coisa é *Uno*, sobre si refletida; é *para si*, mas também é *para Outro*. Na verdade, é *para-si um Outro* do que é *para Outro*”. (HEGEL, 2007, P. 103).

Nesse ponto, o objeto é o verdadeiro e o universal, ao passo que a consciência individual pode variar de acordo com sua base conceitual. Por isso, é possível que lhe ocorra perceber o objeto de forma incorreta. Dessa forma, é intrínseca à consciência uma possibilidade de ilusão porque “(...) seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo*, (...) a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é então uma inverdade do objeto – pois ele é igual a si mesmo – mas inverdade do perceber”. (HEGEL, 2007, P. 99).

As coisas são determinadas para si mesmas e contém propriedades pelas quais se diferenciam umas das outras, pois a propriedade da coisa, para Hegel, é uma “determinidade” nela mesma. Assim ela é percebida pela consciência como sendo verdadeira. As coisas são postas “para-si” e com isso se tornam distintas umas das outras, mas ao mesmo tempo não contém essa diferença em si, como se fosse uma contradição em si mesma.

Para si a coisa é uma “determinidade simples”, a qual constitui sua característica essencial, mas em confronto com outra coisa exterior a ela, se diferencia. A coisa é essa negação do ser outro, contudo, a negação já é ter em sua própria essência uma oposição,

uma vez que ela depende dessa diferença para ser. Por isso, na dialética hegeliana, essa oposição é tida como necessidade, porque a não aceitação do outro é, em última instância, a não aceitação de si mesmo.

O objeto é, antes, sob *o mesmo e o único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para outro; e para outro, enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em unidade com seu oposto - o ser para um Outro. É portanto posto apenas como suprassumido, ou seja: esse ser-para-si é tão inessencial quanto aquele, que só deveria ser o inessencial, isto é, a relação com o Outro. (HEGEL, 2007, 104).*

Da mesma forma, assim como a negação é necessária para que algo venha a ser, também a certeza-sensível é necessária, pois o universal também depende dela para se efetivar e também é por ela condicionado, uma vez que a certeza-sensível é o perceber da consciência que assume o objeto tal como ele é em si.

Já esse movimento de retorno do objeto à consciência da forma como ele é captado por ela a partir da sua relação com o outro, é a base constituinte dos próprios conceitos, portanto é uma base universal. Nesse sentido, Weber afirma que “A sequência dessas determinações traz em si um desenvolvimento necessário. É a insuficiência de um momento que conduz e exige o outro”. (WEBER, 1993, P. 95).

1.1 Força, lei e consciência-de-si

Nesse ponto Hegel introduz o seu conceito de “força” como sendo o “universal incondicionado”, que é aquilo que é igual para si mesmo e para o outro. Aqui o eu singular já não renega totalmente o outro, só que a força, para se efetivar, necessita dessa diferença porque ela surge justamente do encontro entre eles. A força não existe sem essa oposição porque a sua efetivação só se dá em detrimento do outro. Contudo, no momento em que é solicitada a força já se exteriorizou, e o que devia ser do outro já é, antes, da própria consciência singular. A força surge justamente dessa passagem da unidade para a dualidade. Esse movimento é do eu em relação ao outro, onde o ser de um significa o desvanecer do outro.

Já o “meio-termo” responsável pela junção dos dois (entendimento e interior), é a força já desenvolvida, enquanto a “aparência” é o nome dado a essa força. A aparência é a totalidade que contém nela os dois extremos. Essa totalidade que aparece é o jogo de forças com sua reflexão sobre si mesmo, onde o movimento do objeto é mediado pelo movimento do fenômeno.

Ao colocar sobre a coisa tanto a universalidade quanto a singularidade, a consciência faz surgir para si a aparência (*Erscheinung*), o jogo das forças: a força se desdobra como recalcada em si, ou seja, o um excludente (singularidade) e o desdobramento das matérias (universalidade). É claro que nenhum desses dois lados, enquanto forças, têm subsistência em si: surge, então, o movimento perpétuo do devir, um meio termo entre duas forças [...]. Mas o rejeitar de tal desaparecer revelará o caminho verdadeiro da consciência: a verdadeira universalidade não se encontra cindida com a singularidade, mas se revela somente através da própria singularidade; a verdadeira universalidade contém a singularidade como superada e guardada. (LUFT, 1995, P. 46).

A consciência singular se utiliza de sua base conceitual (universal) para reconhecer determinado objeto, e esse reconhecimento (que faz surgir a aparência) é o produto dessa força que, por sua vez, necessita tanto do singular como do universal para se efetivar, “(...) porque o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como essente, mas esse mundo *como suprasumido* ou posto em verdade como *interior*”. (HEGEL, 2007, P. 118).

Enquanto a força é esse meio-termo que contém em si tanto o singular como o universal, a “lei”, em Hegel, é considerada “igual-a-si mesmo” e ao mesmo tempo é também diferença “em-si”. A lei é a força simples se desdobrando a si mesma. Aliás, para Hegel, todo o mundo suprasensível é um lugar onde tudo contém essa diferença constante em relação ao outro, e onde cada qual é o oposto de si mesmo. O eu contém nele o outro, e assim os dois se tornam uno. As diferenças que ocorrem na lei retornam de novo ao interior tornando-se novamente uma unidade simples, e essa unidade é a necessidade interior de existência de uma lei.

Em outras palavras, a consciência, em seu processo de desenvolvimento, carrega consigo a necessidade de se relacionar com o mundo a sua volta. Logo, essas relações se dão com aquilo que é exterior a ela e que, por isso, aparentemente não fazem parte dela mesma. Por outro lado, ao recorrer à sua base conceitual, a consciência se dá conta que esse seu pensar único e individual é antes um referencial universal na medida em que é constituído por informações oriundas do exterior. Dá-se conta também, que até mesmo a efetivação de sua vontade singular passa por este saber que é, antes, um universal. Ao atingir esse entendimento de que, para existir, a consciência necessita estar nessa constante relação, a mesma torna-se consciência-de-si.

Do mesmo modo ocorre com o direito individual, pois, para ser reconhecido como algo existente, primeiramente ele precisa ser reconhecido de modo universal. Já a forma desse saber, se concretiza através das leis e das formalidades que delas decorrem.

Nesse sentido, a consciência-de-si é aquela capaz de encontrar a si mesma dentro das determinações das leis.

Assim como na sociedade civil o direito em si se torna lei, assim a existência anteriormente imediata e abstrata do meu direito individual adquire, na existência da vontade e do saber universais, a significação de algo que é reconhecido como existência. É, pois, com a forma que lhes dá este gênero de existência que as aquisições e os atos de propriedade deverão ser empreendidos e efetuados. A propriedade funda-se, então, no contrato e nas formalidades suscetíveis de o autenticar e fazer juridicamente válido. (HEGEL, 1997, P. 193).

Mas quando a consciência não consegue efetivar a sua vontade de acordo com os preceitos da lei, então essa diferença não é tida como uma diferença em si mesma, mas é o entendimento que contém o conceito dessa diferença, logo, o que o entendimento exprime é a sua própria necessidade. Quando a consciência possui nela imediatamente algum conceito, surge para ela uma nova figura a qual ela não reconhece como sua própria essência, então a considera como sendo algo totalmente diverso.

Na diferença, que para Hegel é essa diferença apenas interior, o oposto não significa somente um em oposição ao outro, mas sim que um contém o outro instantaneamente em si. Na dialética hegeliana, todo o mundo suprassensível é ele mesmo seu oposto em uma só unidade, e só assim é possível alcançar a sua infinitude, graças à qual a lei se cumpre como necessidade. Cabe aqui ressaltar que essa oposição não se refere à contradição, a qual será mais bem explorada no segundo capítulo, mas somente à diferença entre coisas da mesma natureza.

Ou seja, a lei representa a determinação necessária para que a singularidade possa se efetivar no universal. Já essa efetivação pode se dar de duas maneiras: ou através da consciência-de-si, que reconhece sua ligação com o universal e que, portanto, consegue satisfazer suas próprias vontades e necessidades de acordo com os preceitos da lei, ou então, no caso da consciência individual não conseguir reconhecer os conceitos constituintes da lei como sendo os seus próprios conceitos, nesse caso a lei garante a ele que o conceito seja efetivado, de modo que todas as consciências-de-si possam continuar o seu processo de desenvolvimento rumo ao absoluto.

(...) seu ser designaria sua *existência* em geral; mas naquela definição não está contida a *necessidade* de sua existência; ela, ou é porque a *encontram*, logo, não é nada necessária, ou então, sua existência é por meio de outras forças; logo, sua necessidade é uma necessidade externa. (HEGEL, 2007, P. 122).

Sob esse prisma, a consciência-de-si é o caminho para a verdade, onde o interior do entendimento já não é considerado como essência, mas como momentos da

consciência-de-si, e essa, por sua vez, é a reflexão a partir do ser no mundo sensível e percebido, o retorno a partir do ser-outro e também o próprio movimento. Para a consciência-de-si o outro é um ser diferente dela, mas é também a unidade de si mesma com essa diferença.

No meio fluido universal, que é um *tranquilo* desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como *processo*. A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*; pois ela agora é *para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido; isto é, a vida como *ser vivo*. (HEGEL, 2007, P. 139).

Por esse motivo, em Hegel, o aparente é ao mesmo tempo sua própria essência, que por sua vez, supera e guarda sua oposição em relação ao outro, por meio da qual ela é também para-si. A consciência-de-si é certa de si mesma somente através do suprasumir do outro, só que ao mesmo tempo ela o considera nulo por, aparentemente, não fazer parte dela mesma. Então, considerando verdadeira essa nulidade, a consciência atinge a certeza de si mesma, isto é, a certeza verdadeira. Contudo, nesse ponto o outro já foi assumido por ela, no momento de sua conceitualização. Esse “jogo de forças” entre o singular e o universal permite que o movimento se torne constante, porém, para que isso ocorra, é necessária também a constante presença da oposição. Na dialética hegeliana a infinitude significa esse movimento contínuo da consciência em relação ao que é exterior a ela mesma; a infinitude é aquilo que faz com que tudo o que é determinado, seja antes o seu contrário. “O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no *explicar* que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude - *como aquilo que ela é* - finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é *consciência-de-si*”. (HEGEL, 2007, P. 130).

O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo, e a primeira representação imediata se suprassume na experiência. A certeza é para si mesma o seu objeto, enquanto a consciência é para si mesma o verdadeiro. O “ser-em-si” e o “ser-para-um-outro” tornam-se iguais e assim o objeto se torna igual ao seu conceito. A força contém nela mesma o singular e o universal, porém, enquanto o singular não reconhece o outro como parte de sua própria essência, a lei lhe garante que isso ocorra. Logo, na dialética hegeliana, a lei é tida como necessidade.

Já a infinitude, faz com que tudo que é determinado, seja também o seu oposto. Assim, a consciência que antes procurava somente o singular, encontra no elemento universal a sua própria verdade, rumo à “consciência-de-si”. Quando o objeto é “em-si-

mesmo” negação, ele é também a consciência, pois a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si que lhe traga a diferença necessária para que o movimento possa acontecer. “É *uma consciência-de-si para uma consciência-de-si*. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro”. (HEGEL, 2007, P. 142).

Nesse sentido, Soares faz a seguinte colocação, referindo-se justamente a essa dependência existencial apontada por Hegel e já antecipando o tema que será tratado a seguir:

Na “Sociedade Civil Burguesa”, cada um é fim para si. Mas, sem a mediação do outro, ninguém atinge seus fins, isso equivale a dizer que os outros aparecem aqui como meios para a realização desses respectivos fins, criando um sistema de dependência universal. Trata-se de uma ligação exterior de uma multiplicidade de pessoas, uma associação de indivíduos reunidos numa universalidade formal por seus crescimentos, por uma organização jurídica que garanta a segurança das pessoas e da propriedade. (SOARES, 2006, P. 103).

Em síntese, até aqui viu-se que, na dialética hegeliana, a consciência natural, em sua representação mais imediata, busca no outro a sua efetivação. Entretanto, em um primeiro momento, ela não o reconhece como sendo parte de si mesma, mas é somente através do superar e guardar desse outro que a consciência se torna consciência-de-si. Como consciência-de-si, ela descobre ainda que necessita de outras consciências-de-si para se efetivar. Assim, em busca do singular o que a consciência encontra antes é sempre a universalidade.

1.2 O espírito: substância universal absoluta

Nesse ponto Hegel introduz o conceito de “espírito” como sendo a substância absoluta que representa a unidade das diversas consciências-de-si, pois, segundo HEGEL (2007, P. 142) “A consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito da unidade em sua duplicação, ou da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico”. (HEGEL, 2007, P. 142). Ou, dito de outra forma, a consciência-de-si somente consegue se efetivar através da mediação com essas outras inúmeras consciências-de-si.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si. Isso significa que ela se perde a si mesma e com isso suprassume o outro, pois inicialmente a consciência não reconhece o outro como sendo parte de sua própria essência. Mas de qualquer forma, de acordo com a dialética hegeliana, é a si mesma que ela encontra no outro.

A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige - portanto *faz somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (HEGEL, 2007, P. 143).

Desse modo, o agir tem sempre dois sentidos, uma vez que é o agir tanto de uma consciência quanto de outra, cuja “Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação”. (HEGEL, 2007, P. 144).

Contudo, simultaneamente, essas duas consciências são opostas, porque enquanto uma se refere à própria essência a outra é relativa ao exterior. Logo, a consciência-de-si é essa relação imediata do “ser-para-si” com o “ser-para-o outro”. Entretanto, essa consciência referente ao que aparece no exterior não ocorre por conta da exteriorização, mas sim porque a forma é como que um reflexo do próprio ser-para-si que é tido como verdadeiro para a consciência. Assim, para que haja tal reflexão, são necessários sempre esses dois momentos, ou seja, a vontade da primeira consciência-de-si (singular) que só pode se concretizar através da segunda consciência-de-si (universal).

Nesse sentido, o “ser-em-si” é a consciência pensante, isto é, é a relação com a essência objetiva, de modo que ela adquira a significação do ser-para-si de sua própria consciência. De acordo com Hegel, no pensamento, os indivíduos são livres porque não dependem ainda de um ser-outro, mas ficam somente em si mesmos, onde o ser do objeto é somente para-si. Isso não significa que o indivíduo não utiliza sua base conceitual para pensar, só que no pensamento, o seu movimento em conceitos é um movimento somente para a própria consciência que pensa.

Essa consciência pensante, na dialética hegeliana, é tida como “liberdade abstrata” e é somente a negação incompleta do “ser-outro”, visto que ela apenas se movimenta do ser-aí para si mesma, mas não se efetiva como absoluta negação do seu ser-aí. Assim, o conteúdo vale para ela somente como pensamento.

(...) seu verdadeiro retorno a si mesma, a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou um ser vivo e entrou na esfera da existência; porque nela mesma como *uma* consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. (HEGEL, 2007, P. 159).

Desse modo, o espírito é o lugar onde a consciência encontra a si mesma e se torna consciente da ligação existente entre sua singularidade e a universalidade. Nesse processo, acontece sua unidade com o universal, uma vez que o singular suprasumido é o próprio universal. E, como a consciência se conserva a si mesma em sua negatividade, essa unidade constitui a sua própria essência. “A consciência-de-si é a razão e sua atuação, que inicialmente é negativa frente ao ser-outro, mas que depois se converte em uma atitude positiva. É certa de si mesma como sendo toda a realidade, e seu subsistir é sua própria verdade”. (HEGEL, 2007, P. 160).

A consciência tem a certeza de si mesma e nela a razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade. Logo, a segunda consciência-de-si não é toda a realidade somente para si, mas também em si, uma vez que se torna essa realidade e, antes disso, já se demonstra como tal. A razão é essa certeza de ser a realidade, mas é também um universal, a categoria simples. A sua singularidade é automaticamente sua própria passagem de seu conceito a uma realidade exterior. Já a segunda consciência-de-si é esse movimento em sua totalidade, que consiste em sair de si mesma como categoria simples, perceber o objeto, identificá-lo, e adquirir a certeza de que o mesmo é real. Ou seja, certeza de ser tanto ela mesma como também o seu objeto. É a certeza de que a presença é racional, onde a consciência deseja encontrar-se como objeto essente e efetivo. Porém, ao mesmo tempo assume a postura de não querer experimentar a si mesma, ao contrário, pretende experimentar a essência das próprias coisas. Contudo, na dialética hegeliana, a razão é igualmente essência das coisas e da sua própria consciência, e só nela essa consciência pode se desenvolver. Logo, a razão está presente na consciência e não nas próprias coisas.

Enquanto consciência observadora, conhece as coisas pretendendo tomá-las como coisas sensíveis, opostas ao seu eu singular, só que o seu agir efetivo é uma contradição em relação a essa pretensão, visto que a razão conhece as coisas e transforma seu “ser-sensível” em conceitos. “A razão é justamente essa certeza de possuir toda a realidade, e o que não se manifesta para a consciência é, para ela, absolutamente nada”. (HEGEL, 2007, P. 162).

Para Hegel, a lei, cujo ser se concretiza por meio da experiência, tem verdade para a consciência justamente por conta dessa experiência. Dessa forma, a consciência tem na experiência o ser da lei, mas tem igualmente a lei como conceito e é somente através dessas duas circunstâncias juntas que a lei é verdadeira para a consciência: vale como lei para ela porque se apresenta no fenômeno e no conceito, simultaneamente.

Assim, a lei é ao mesmo tempo conceito e a função da razão é justamente organizar experimentos acerca dessa lei com o objetivo de conduzir a consciência ao equilíbrio, onde o singular e o universal tem, para ela, o mesmo significado. Desse modo, o resultado desses experimentos suprassume o princípio das coisas determinadas, onde o que é processado e conceitualizado recebe o nome de matéria. Cabe aqui ressaltar que a matéria não é uma coisa sensível, mas sim o ser como universal, ou seja, é o ser no modo do conceito. Essa “coisa inorgânica” tem a determinidade como sua essência e, por esse motivo, só junto com outra coisa que não ela mesma (a saber, a forma), constitui a totalidade dos momentos do conceito.

A matéria e a forma das leis são aquilo que constitui a sua natureza; a forma está na autoridade que estatui; a matéria está na coisa estatuída [...]. Como a coisa estatuída se relaciona necessariamente com o bem comum, resulta que o objeto da lei deve ser geral, bem como a vontade que a dita, e é essa dupla universalidade que faz o verdadeiro caráter da lei. (KERVÉGAN, *apud* ROUSSEAU, 2006, P. 34).

Sendo assim, a lei está presente como relação de um elemento com a formação do orgânico e o orgânico vem a ser o próprio fim real. É uma relação de causa e efeito, de retorno sobre si mesmo. Logo, não é uma relação apenas exterior, mas também sua essência é uma relação contingente que depende dessa relação entre o ser da lei e o seu conceito. Porém, a essência dessa relação, inicialmente, é para a consciência singular algo diferente do que aparenta ser e seu agir tem um sentido diverso do que é, instantaneamente, para a percepção. Entretanto, no fim do movimento ela retorna a si mesmo, logo, é a si mesmo que ela alcança através de seus atos em conformidade com a lei.

A *consciência-de-si*, no entanto, é constituída de igual maneira: diferencia-se de si mesma de modo que, ao mesmo tempo, disso não resulta diferença nenhuma. Não encontra, pois, na observação da natureza orgânica outra coisa que essa essência: encontra-se como uma coisa, *como uma vida*; mas ainda faz uma diferença entre o que ela mesma é, e o que encontra: diferença, porém, que não é nenhuma. (HEGEL, 2007, P. 191).

Já a “coisa” é um fim em si mesma, e o seu “ser-para-si” consiste em comportar-se com seu necessário como se ele fosse indiferente. Dessa forma, a coisa se apresenta

para a consciência como algo cujo conceito incide fora do seu ser. Também a razão necessita assumir o conceito como estando fora dela, somente como uma coisa. Essa coisa que exprime o conceito (a coisa orgânica) é um fim para si mesma.

Portanto, em Hegel, o fim só pode existir enquanto coisa e o que cabe ao orgânico é a ação, que tem o caráter da universalidade por ser o meio pelo qual a coisa “veio-a-ser”. Entretanto, é uma atividade que não reflete sobre si, pois o universal é o seu fim. Uma atividade que em si mesma retorna a si, onde o movimento interior do orgânico só pode ser captado no exterior como conceito. Com isso, pode-se dizer que, na dialética hegeliana, o exterior é considerado a expressão do interior, onde o agir conforme a lei é o encontrar-se consigo mesmo nesse exterior universal.

Assim, resulta ser uma lei a relação segundo a qual a *propriedade* orgânica universal, em um sistema orgânico, se transforma em coisa e nela tem sua marca configurada, de modo que as duas sejam a mesma essência: num caso, presente como momento universal; no outro, como coisa. (HEGEL, 2007, P. 197).

Assim, o interior pertence ao fenômeno ao passo que o exterior pertence às figuras constituintes da lei e, ao serem mantidos separados um do outro, perdem sua significação, visto que na representação da lei os dois lados devem ter uma subsistência neutra, onde a relação entre eles se distribui como uma dupla determinidade. “(...) Cada lado do orgânico consiste, antes, em ser em si mesmo universalidade simples, na qual se dissolvem todas as determinações, e em ser, simultaneamente, o movimento onde ocorre essa dissolução”. (HEGEL, P. 200). Assim, a lei é o movimento da percepção e do entendimento que se reflete em si mesmo e com isso determina o seu objeto.

O que é apreendido no exterior é utilizado para constituir os momentos de uma lei. Desse modo, recebe a forma de uma propriedade imediata ou de um fenômeno aparente, “(...) para ser finalmente recebido na determinação da grandeza, onde a natureza do conceito é esvaziada”. (HEGEL, 2007, P. 197). Aí, o exterior é a aparência em geral e, ao mesmo tempo, é o ser da essência orgânica para o outro.

Esse outro se manifesta primeiro em sua natureza inorgânica externa, pois, considerando os dois termos em detrimento a uma lei, a natureza inorgânica não pode constituir um lado da lei frente à essência orgânica, uma vez que essa última é pura e simplesmente para si. “O ser universal reside fora do orgânico vivente. Porém, esse ser universal, sendo imediatamente o sujeito das figurações naturais, não é a *consciência mesma*. Se tivesse de ser consciência, não poderia incidir fora dele seu ser-aí como sujeito singular”. (HEGEL, 2007, P. 201).

Nesse sentido, o pensar é o universal em-si e um saber que tem nele o ser, e esse, por sua vez, contém nele toda a realidade. É a essencialidade tanto da forma quanto das coisas e também dos momentos singulares, cuja verdade é tão somente o todo do movimento pensante que, por sua vez, é o próprio saber. Ou seja, em Hegel a coisa só possui algum sentido para a consciência quando o fenômeno e a lei estiverem em relação um para com o outro. Juntos, eles constituem a realidade externa (orgânica), como também interna (do saber).

Quanto à lei, os momentos constitutivos da mesma são, de um lado, a própria individualidade e de outro sua natureza inorgânica universal, ou seja, as circunstâncias, situações, hábitos, etc., em função dos quais a individualidade é determinada. Logo, a lei contém nela o singular determinado como também o universal. Essa oposição se faz presente tanto no movimento da consciência quanto no seu próprio ser.

Ao exterior pertence não apenas o corpo, mas igualmente sua formação, que deriva das atividades do seu interior e exterior em conjunto. Desse modo, o indivíduo é a expressão do seu interior como consciência e de seu exterior como movimento. A linguagem, o trabalho e suas ações, por exemplo, são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva mais somente “em-si”, pois, nessas exteriorizações, faz o seu interior sair de si e o transfere para os outros na forma de conceitos, atos e resultados. Esse é o sentido da contradição que será mais bem abordada no próximo capítulo, como algo que, para ser, necessita de algo outro, exterior a ele mesmo.

Contrariamente, o que deve ser a expressão do interior é, ao mesmo tempo, expressão essente e por isso recai na determinação do ser, que é contingente para a essência consciente-de-si. Para Hegel, antes de sua imagem, o verdadeiro ser do homem é os seus atos, pois é através deles que a individualidade se concretiza. Em seus atos, o indivíduo é para os outros uma “essência universal essente” e deixa de ser um sujeito apenas visado. Em Hegel, o espírito é um sistema constituído por esses movimentos, os quais se distinguem em diferentes momentos. O ser refletido dentro de si é de novo somente um meio-termo entre o seu corpo e a sua essência, na medida em que um interfere e condiciona o outro de forma imediata e, simultaneamente, um depende do outro para ser.

À medida que a determinação do ser-para-si recai no interior (singular) e a do ser-aí no exterior (universal), para a consciência é preciso reconhecer essa conexão causal entre os dois lados, onde a relação entre o singular e o universal é sempre necessária e através da qual cada um tem sua figura determinada pelo outro

reciprocamente. Do mesmo modo, a efetividade dos atos de um indivíduo depende de seu corpo. Porém, ao mesmo tempo o seu corpo precisa da essência inorgânica da consciência-de-si para a efetivação de seus atos.

Dessa forma, “(...) o conceito, realizado somente no elemento da singularização absoluta, não encontra na existência do orgânico sua expressão autêntica, que é a de estar ali como universal; mas, mesmo assim permanece um exterior, que ao mesmo tempo é o interior dessa natureza orgânica”. (HEGEL, 2007, P. 259). Assim, para Hegel, somente o espírito é a substância absoluta, pois contém nele todos os momentos dessa passagem do elemento singular à universalidade. Já essa passagem, somente se dá por meio da oposição.

1.3 Necessidade e substância ética

Na dialética hegeliana, a exterioridade representa a efetividade exterior e imediata do espírito, dando ao indivíduo a significação desse espírito ao mesmo tempo em que a certeza da razão busca a si mesma como efetividade objetiva.

Nesse ponto, Hegel introduz seu conceito de “eticidade” como sendo o processo de desenvolvimento da substância ética, onde o resultado que os impulsos alcançam é a substância ética imediata, enquanto a consciência dessa substância é uma consciência que reconhece a substância ética como sendo sua própria essência. Esse é o “vir-a-ser” da moralidade que, por sua vez, é um dos lados do “ser-para-si”, constituído por momentos diversos.

Inicialmente, a “consciência-de-si” é a negatividade do outro, uma vez que surge a partir do contraste entre a consciência singular com outra coisa exterior a ela. É para si a própria realidade, e tem nela mesma o seu objeto. Contudo, esse objeto primeiramente é reconhecido somente como uma efetividade que não é a sua, mas de um ser-outro. Nesse primeiro movimento, a consciência visa tornar-se consciente-de-si como essência singular em outra consciência-de-si, ou, dito de outro modo, em conter essa outra consciência dentro de si mesma.

Entretanto, esse saber é, antes, o saber de algo que tem outro ser-para-si e outra efetividade que não os da consciência-de-si. Essa relação de dependência é a chamada “necessidade”, uma vez que as coisas para-si são somente essencialidades puras e onde cada uma delas não é nada se for somente em-si e para-si, mas só em relação ao seu

oposto. Logo, não podem separar-se uma da outra, por isso a consciência contém em-si a necessidade de um ser-outro.

Essa necessidade da consciência-de-si tem em-si imediatamente o universal que é o fim para o qual essa consciência se dirige, com o objetivo de se concretizar. Porém, ao se concretizar, a individualidade singular é oprimida, na medida que “(...) ao efetivar sua vontade, o sujeito se torna essa ordem universal, e o prazer de ver a sua vontade cumprida, é uma efetividade *em-si e por-si* conforme a lei”. (HEGEL, 2007, P. 260).

Entretanto, justamente por conta dessa efetivação, a vontade individual deixa de ser somente conforme a lei e se transforma em potência universal, à qual o desejo individual é indiferente. Assim, o indivíduo, através de seus atos, se coloca no elemento da universalidade e sai de si mesmo, tornando-se, dessa forma, ser universal. Seu agir, enquanto efetividade, pertence ao universal, mas seu conteúdo continua sendo sua individualidade querendo manter-se como singular.

Já a unidade imediata entre a singularidade e a universalidade é o pensamento que, de acordo com Hegel, deve valer e ser erigido em lei. Assim, de acordo com a dialética hegeliana, cada indivíduo deve encontrar a sua verdade dentro das determinações da lei. Entretanto, essa verdade já é, antes, o universal em si.

Para essa consciência, a natureza da efetivação e da eficiência lhe é desconhecida, porque só conhece a universalidade como *imediata*, e a necessidade como necessidade do *coração*. Não sabe que essa efetivação como *essente* é antes, em sua verdade, o *universal em si* - no qual some a singularidade da consciência que a ele se confia, para ser *esta singularidade* imediata. Portanto, em lugar desse *Ser seu*, o que ela consegue é a alienação de *si mesma* no ser. (HEGEL, 2007, P. 263).

Porém, para o indivíduo a sua verdade é somente aquilo onde a consciência-de-si reconhece a si mesma. Entretanto, através da efetivação de sua vontade, a ordem que vigora universalmente se torna sua própria essência e efetividade. Logo, o que se contradiz em sua consciência ao mesmo tempo já está presente nessa sua essência e efetividade. Nesse sentido, Rosenfield (1995, P. 111) explica que “(...) a vontade particular entra em relação com outras particularidades e cria um sistema de dependência recíproca de todos em relação a todos”.

Assim, o universal no presente, de acordo com Hegel (2007, P. 267) seria:

(...) apenas uma resistência universal, uma luta de todos contra todos, em que cada um faz valer sua singularidade própria, mas ao mesmo tempo não chega lá, porque sua singularidade experimenta a mesma resistência e por sua vez é dissolvida pelas outras individualidades. O que parece ser ordem pública é assim essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade dos outros, consolida sua própria singularidade que igualmente desvanece por obra dos outros.

Esse movimento conflitante Hegel chamou de “curso do mundo”, que tem a aparência de algo constante, mas que é somente uma universalidade percebida cujo conteúdo é, antes, um jogo de consolidação e dissolução das singularidades individuais. O curso do mundo é a universalidade corrente formada por inúmeras consciências individuais tentando se efetivar de modo singular. Entretanto, buscando o singular, essas consciências encontram somente o elemento universal. Nesse aspecto, “(...) a virtude consiste em tornar-se *certo de si mesmo* na lei, e em sacrificar a singularidade da consciência, (...) o fim dessa virtude consiste em reverter de novo o curso pervertido do mundo, trazendo à tona sua verdadeira essência”. (HEGEL, 2007, P. 281).

Já a efetividade é somente a satisfação da singularidade, ao passo que o universal é o seu oposto, a saber, uma necessidade que é apenas a figura vazia do universal, como uma reação puramente negativa e um agir carente de conteúdo. O “bem” tal como surge nesse contexto, é o que se chama de dons, capacidades, forças. É um modo de ser do espiritual enquanto universal, o qual precisa do princípio da individualidade para a sua existência. Com essa experiência, sob a ótica de Hegel, se descarta o meio de produzir o bem através do sacrifício da individualidade, pois a individualidade representa a efetivação do em-si-essente.

Sob essa ótica, a perversão deixa de ser vista como uma perversão do bem, porque é antes a conversão do bem (entendido nesse contexto como um mero fim) em efetividade, onde o movimento da individualidade se torna realidade do universal. A virtude de que se trata aqui encontra-se fora da substância, pois é uma virtude carente de essência, uma vez que reside somente na representação e nas palavras, privada de conteúdo substancial.

Esse conteúdo originário só é para a consciência quando essa o efetivou, está descartada, porém a diferença entre uma coisa que é para a consciência só dentro de si e uma efetividade em si essente que está fora dela. Só que, para que seja para a consciência o que é *Em-si*, deve agir: ou seja, o agir é precisamente o *vir-a-ser* do espírito como consciência. Assim, a partir de sua efetividade, sabe o que é *Em-si*. O indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir. (HEGEL, 2007, P. 282).

Dessa maneira, enquanto a obra é algo determinado, a consciência é o universal em contraste com a determinidade dessa obra, visto que a concretude da mesma ultrapassa a efetividade presente somente na consciência, se efetivando também na realidade e de acordo com todas as determinações que tornam possível tal efetivação. Nesse contexto, uma ação “boa” ou “má” é igualmente um apresentar e exprimir de uma

individualidade em contraste com a determinidade da obra. Na obra, o indivíduo é para a consciência o que ele é em-si, de modo que a consciência para a qual ele se concretizou na obra não é uma consciência particular, mas sim universal. Na obra em geral, a consciência se move para o elemento da universalidade, que nela contém o seu singular. A origem da obra está no pensamento singular, porém, ao se concretizar, através das determinações do conceito, a obra deixa de pertencer ao singular e passa a ser universal. Porém, ao passar para o elemento da universalidade, o agir torna-se o que ele é de fato, a saber, consciência universal.

Nesse ponto como em outros, não importa qual dos termos se chama *conceito*, e qual se chama *realidade*: a natureza originária é o *pensado*, ou o *Em-si*, em contraste com o agir no qual tem primeiro a sua realidade. Ou seja: a natureza originária é o *ser*, quer da individualidade como tal quer da individualidade como obra; o agir, porém, é o *conceito* originário, como absoluta passagem ou como o *vir-a-ser*. A consciência experimenta em sua obra essa *inadequação* do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio que tinha de si mesma. (HEGEL, 2007, P. 284).

Para a consciência, em virtude da certeza que está no fundamento do seu agir, a efetividade oriunda dessa certeza é também algo que somente é para a consciência. A oposição já não pode se apresentar nessa forma de seu ser-para-si em contraste com a efetividade para a consciência que a si retornou como consciência-de-si, pois, para ela, nesse ponto toda a oposição já se dissipou.

No entanto, enquanto a diferença e a negatividade que surgiram na obra não desaparecem no movimento rumo à consciência-de-si, a lei e a substância ética se fazem necessárias, a fim de assegurar que o caminho natural da consciência se efetive.

1.4 O agir e a coisa mesma

Em Hegel, conforme já explicitado, a unidade é a obra verdadeira, e a obra verdadeira é a “coisa mesma”, a qual se afirma e é experimentada como o que permanece independente da coisa, que é a contingência do agir individual, das circunstâncias, do meio e da efetividade. A coisa mesma, sendo um agir, só pode ser o agir de um indivíduo. E, sendo seu esse agir como fim, também é a passagem dessa determinidade à sua oposta, e, assim, se torna uma efetividade presente para a consciência.

Nesse caso, o agir vale pela coisa mesma visto que, nesse movimento dialético, a consciência parece pôr sua essência em movimento para si e não para os outros. Mas, esse aparente “agir por si mesmo”, de acordo com Hegel, é um engano, porque no agir a consciência já se exteriorizou e já não considera a coisa como sendo uma coisa singular, mas sim como coisa mesma e também como universal, que é para todos.

A Coisa mesma não é somente uma Coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos - que constituiriam as suas *espécies*. A Coisa mesma é uma *essência* cujo *ser é o agir* do indivíduo *singular* e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros*, ou uma Coisa; e que só é Coisa como *agir de todos e de cada um*. É a essência que é a essência de todas as essências: *a essência espiritual*. (HEGEL, 2007, P. 292).

Assim, para a consciência, o objeto é o verdadeiro e este vale no sentido de ser e de valer em si e para si mesmo: é a “coisa absoluta” na qual já não há o conflito entre a certeza-sensível e a verdade, entre o singular e o universal.

Nesse ponto, Hegel aproxima o conceito de coisa à substância ética, onde a consciência acerca da coisa é como uma consciência ética. Em detrimento da razão, a consciência-de-si tem o conhecimento instantâneo sobre o que é bom ou mal, verdadeiro ou falso. Esse saber imediato é igual ao saber das coisas que a consciência aceita como sendo válidas, onde a “coisa mesma” tem, para a consciência, o significado das próprias leis determinadas. Diferentemente das coisas que são assumidas pela consciência como verdadeiras, segundo Hegel (2007, P. 296-297), a obra é sempre algo contingente, uma vez que:

O acaso não só determina a ocasião da obra, mas determina também se é uma *obra* em geral, se ela não volta a dissolver-se logo, e mesmo a converter-se em mal. Assim, esse agir em benefício dos outros, que se enuncia como *necessário*, é de tal modo constituído que talvez possa existir, talvez não; e que, se a ocasião se oferece fortuitamente, pode ser uma obra, talvez boa, talvez não. (...) A essência ética portanto não é um conteúdo – ela mesma e imediatamente – mas apenas um padrão de medida para estabelecer se um conteúdo é capaz de ser lei ou não, na medida em que não se contradiz a si mesmo. A razão legisladora é rebaixada à razão *examinadora*.

Por essa razão é que Hegel diz que o examinar é um “breve examinar”, porque o padrão de medida é uma repetição indiferente ao conteúdo que admite tanto o conteúdo, como também o seu contrário. Enquanto lei determinada possui um conteúdo contingente, porque é uma lei de uma consciência singular, cujo conteúdo é arbitrário. Ou seja, a lei é universal, mas os momentos que ocorrem dentro dela são contingentes porque dependem de uma consciência singular para ocorrer.

Contudo, isso não significa que na dialética hegeliana as diferenças contidas na essência sejam entendidas como determinidades variáveis, pelo contrário, é a unidade da essência que se articula através dessas diferenças. Dessa forma, o espírito é a substância e a essência universal essente que se efetiva através da consciência. Sua essência espiritual é a substância ética, ao passo que o espírito é a efetividade ética.

Segundo Hegel (2007, P. 305) “O espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível *fundamento e ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como também o *Em-si* pensado de toda a consciência-de-si.” Entretanto, esse fim consciente que age em prol do todo, na medida em que se reporta a esse todo, se reporta também ao singular que está incluso nele.

Assim, de acordo com Hegel, a eticidade é o próprio espírito em sua verdade imediata, onde o vir-a-ser rumo ao universal se apresenta como um movimento que recai no interior da comunidade ética e a tem como fim. Nesse contexto, o todo é um equilíbrio entre todas as partes, onde cada uma delas é um espírito que não procura mais sua satisfação fora de si, mas já a contém em si pelo motivo de que ele mesmo está inserido nesse equilíbrio com o todo. A individualidade é a pura forma da substância que, por sua vez, é o conteúdo, enquanto o seu agir é o passar do pensamento à efetividade somente como o movimento de uma oposição, cujos momentos são carentes de essência. “O direito absoluto da consciência ética consiste nisso: que o ato, o qual representa a figura de sua efetividade, não seja outra coisa senão o que é sabido pela própria consciência”. (HEGEL, 2007, P. 307).

Assim, de acordo com Hegel, é pelo ato que a consciência-de-si se torna culpa porque a ação ética contém nela mesma um momento de transgressão, visto que não suprassume a repartição natural das duas leis. Ao contrário, como orientação indivisa para a lei, permanece dentro da imediatez natural e, enquanto agir, faz dessa unilateralidade culpa. Essa culpa consiste em escolher somente uma das partes da essência ignorando a outra parte, e isso ocorre justamente porque a substância ética é orientada imediatamente para a lei.

Dessa forma, a efetividade da substância ética revela também uma contradição intrínseca a ela, uma vez que a sua imediatez (onde o indivíduo ainda preserva a separação entre a sua singularidade e o espírito ético) tem a significação de ser, simultaneamente, o equilíbrio alcançado através do bem comum e a aflição do indivíduo singular que ainda não encontrou a si mesmo nesse meio.

O ser-aí é obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade presente e estranha pra ela, onde a consciência-de-si não se reconhece. Essa sua essência negativa é o sujeito, seu agir e seu vir-a-ser. Nesse vir-a-ser, que representa a passagem do ser-aí para a consciência-de-si, como o eu singular ainda não reconheceu a si mesmo no outro, ao escolher somente uma das partes da essência e renegar a outra, surge então a culpa, porque ao satisfazer somente a sua vontade (que nesse ponto ainda não alcançou a consciência-de-si) está agindo contra a lei, ou então, ao contrário, agindo de acordo com a lei está indo contra a sua própria vontade.

De um lado, graças a sua extrusão, a consciência-de-si efetiva passa ao mundo efetivo; e vice-versa, o mundo efetivo a ela. Mas, de outro lado, suprassume-se justamente essa efetividade - tanto a pessoa quanto a objetividade: elas são assim puramente universais. Essa sua alienação é a *consciência pura ou a essência*. A presença tem imediatamente a oposição em seu *além*, que é seu pensar e ser-pensado; como o além tem seu oposto no aquém, que é sua efetividade, alienada dele. (HEGEL, 2007, P. 337).

Assim o todo, que é constituído por momentos singulares, torna-se uma realidade alienada de si mesma na medida em que se constitui através da efetividade de cada consciência-de-si. Entretanto, a consciência-de-si também só consegue se realizar por meio da alienação de si mesma, ou seja, através do entendimento de que só conseguirá se efetivar através dessa relação constante com o ser-outro. Só que nessa relação a consciência passa a ser consciência-de-si, deixando de ser somente singular e se colocando como elemento universal. Só assim ela consegue alcançar a sua efetividade. Portanto, somente através dessa alienação (tanto de um lado quanto de outro) é que o agir equivale à coisa mesma.

1.5 Cultura: a passagem da universalidade à efetividade

A verdadeira *natureza originária* do indivíduo, e sua substância, é o espírito da alienação do *ser natural*. Essa extrusão é, por isso, tanto o fim, como o *ser-aí* do indivíduo; é, ao mesmo tempo, o meio ou a *passagem*, seja da *substância pensada* para a *efetividade*, como inversamente da *individualidade determinada* para a *essencialidade*. (...) O que se manifesta em relação ao indivíduo singular como sua cultura é o momento essencial da *substância* mesma, isto é, o passar imediato de sua universalidade pensada à efetividade; ou é a alma simples da substância, por onde o *Em-si* é algo reconhecido e *ser-aí*. (HEGEL, 2007, P. 340 – 341).

De acordo com Hegel, é mediante a cultura que o indivíduo alcança sua vigência. Nesse caso, a alienação do ser natural quer dizer que, na cultura, o eu singular

só é efetivo para si como suprassumido, uma vez que ele não constitui para si mesmo a unidade da consciência-de-si e o objeto é para ele o seu negativo. Isso porque, o conceito do objeto não é formulado pelo eu individual, mas sim pelo meio universal onde o mesmo encontra-se inserido. Entretanto, para esse conceito se efetivar, ele necessita da consciência singular. Então, mediante o indivíduo, a substância é constituída em seus momentos de maneira que um oposto (indivíduo) vivifica o outro (universal) através da alienação de cada um deles, onde a cultura é a responsável pela mediação entre um e outro.

Dessa forma, o indivíduo não consegue se efetivar se não por meio da cultura, pois além do pensamento, também os seus atos estão inevitavelmente condicionados a ela e não podem ser concretizados se não por meio dela. Nesse aspecto, a consciência-de-si é a relação da pura consciência com sua efetividade, a relação do pensado com a essência objetiva que Hegel chamou de “juízo”, uma vez que esse determina o que é o bem e o mal. Para a consciência-de-si, o bem é aquele objeto no qual ela encontra a si mesma, ao passo que o mal é o objeto em que ela encontra o contrário de si. O bem é a igualdade da realidade objetiva com ela, enquanto o mal é a sua desigualdade. Desse modo, na consciência está sempre presente uma relação oposta entre essas duas essencialidades. “Assim a relação *que encontra-igualdade* da consciência, é o bem; a *que encontra-desigualdade*, é o mal; e essas duas modalidades da relação devem ser retidas, daqui em diante, como *figuras diversas da consciência*”. (HEGEL, 2007, P. 346).

Já o juízo é a relação entre ambos, onde a indiferença dos dois lados da alienação - de um lado o em-si como pensamentos determinados de bem e mal, e de outro lado o ser-aí, como o poder do estado - é interiorizada como relação entre o pensamento e a efetividade. “A consciência, em cujo serviço se aliena, é sua própria consciência submersa no ser-aí. Ora, o *ser alienado* de si é o Em-si; assim a consciência consegue, mediante essa cultura, o respeito a si mesma, e o respeito junto aos outros”. (HEGEL, 2007, P. 348).

Nessa concepção, o espírito é o meio-termo contendo nele esses dois extremos (determinações de bem e mal e poder do estado) que, por sua vez, é produzido pelo ser-aí de cada um deles, mas é igualmente o todo espiritual por meio do qual cada um deles consegue formar o todo. Essa mediação coloca cada um dos dois extremos em sua efetividade, isto é, o espírito contém o que cada um é em-si.

O poder universal que é a *substância*, enquanto chega à sua espiritualidade própria através do princípio da individualidade, recebe nele seu próprio Si apenas como o nome; e enquanto poder *efetivo*, é antes a essência impotente que se sacrifica a si mesma. Mas tal essência, carente-de-si e abandonada – ou seja, o Si tornado coisa -, é antes o retorno da essência a si mesma: é o *ser-para-si*, *essente-para-si*, a existência do espírito. (...) tudo é para fora o inverso do que é para si; em compensação, o que é para si, não o é em verdade, e sim algo outro do que pretende ser: o ser-para-si é antes a perda de si mesmo, e a alienação de si é antes a preservação de si mesmo. Assim, o que ocorre é isto: todos esses momentos exercem uma justiça universal reciprocamente; cada um tanto se aliena em si mesmo, quanto se configura no seu contrário, e dessa maneira o inverte. (HEGEL, 2007, P. 359-360).

Nesse contexto, o indivíduo não consegue permanecer em sua efetividade sem ser por meio da cultura na qual ele já está inserido. Aí, ao mesmo tempo em que necessita alienar-se de si mesmo para manter-se em sua concretude, simultaneamente está conservando a si mesmo na medida em que essa cultura antes já faz parte de sua própria essência, através de sua base conceitual.

Desse modo, a consciência singular concebe tudo como sendo alienado de si mesma: o ser-para-si separado do ser em-si e o ser-para-outro separado de ambos. Assim, de acordo com Hegel, a consciência natural exprime de forma correta cada momento em contraste com o outro e esse movimento é a base de todas as relações.

Conforme visto, na dialética hegeliana essa alienação de si mesmo se dá através da cultura, onde o indivíduo, para poder se efetivar completamente, abandona a sua singularidade e assume a cultura para si. Porém, ao se alienar de si mesmo, no mundo da cultura o indivíduo volta a se encontrar, mas não mais somente como pensamento e percepção, mas sim como indivíduo concreto e consciente de sua relação com o mundo.

Essa *pura consciência* da essência absoluta é uma consciência *alienada*. Resta examinar mais de perto como se determina aquilo de que ela é o Outro, pois a pura consciência só deve ser examinada em conexão com esse Outro. Primeiro, essa pura consciência parece apenas ter o *mundo* da efetividade em contraposição consigo. Mas enquanto é fuga desse mundo – e portanto é a *determinidade da oposição* – tem esse mundo nela: a pura consciência é pois essencialmente alienada de si nela mesma, e a fé só constitui um de seus lados. O outro lado já surgiu ao mesmo tempo para nós. A pura consciência é justamente a reflexão a partir do mundo da cultura, de modo que a substância desse mundo, bem como as ‘massas’ em que se articula, se mostram como são em si: como essencialidades *espirituais*, como movimentos absolutamente inquietos, ou determinações que imediatamente se suprassumem em seu contrário. (HEGEL, 2007, P. 366).

Portanto, a pura consciência (que é essa consciência alienada) é a reflexão a partir do mundo da cultura, onde as coisas que por meio dela se manifestam possuem verdade para a consciência.

1.6 O conceito de liberdade em Hegel

Na fenomenologia, o espírito da liberdade absoluta é a consciência-de-si que se compreende de forma que sua certeza de si mesma se iguala à essência do espírito absoluto, onde a essência e a efetividade se tornam o saber da consciência sobre si mesma. Ela é consciente de sua individualidade ao mesmo tempo em que contém nela toda a realidade espiritual.

Na consciência-de-si, tendo a consciência natural já passado pelos momentos da certeza-sensível, da representação e da negação, a consciência encontra no mundo a efetivação de sua própria vontade, mas não como vontade singular, e sim como vontade de todas as consciências-de-si exprimida e efetivada por meio da vontade universal. Na consciência-de-si o agir do todo é também o agir consciente de cada um. Dessa forma, por conter a vontade de cada consciência-de-si, esse agir universal não enfrenta nenhuma resistência. Por ser só a consciência o elemento em que as essências espirituais têm sua substância, todo o seu sistema de organização e repartição em grupos (que Hegel chamou de “massas”) entra em colapso quando a consciência singular compreende o objeto de modo a não ter outra essência que a própria consciência-de-si, enquanto entende que o objeto é absolutamente o conceito.

A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal. (...) A consciência não inicia seu movimento no objeto como em *algo estranho*, do qual retornasse a si mesma, mas para ela o objeto é a consciência mesma; assim a oposição consiste só na diferença entre a consciência *singular e a universal*. (HEGEL, 2007, P. 403).

Depois de passar por esse processo de suprassunção dessas massas espirituais, só se faz presente o movimento da consciência-de-si universal dentro de si mesma, como uma ação recíproca da consciência na forma da universalidade e do retorno a si mesma. Nesse movimento, a consciência singular percebe a si mesma como sendo vontade universal porque se torna “(...) consciente de que seu objeto é lei dada por ela, e obra por ela realizada. Assim, ao passar à atividade e ao criar objetividade, nada faz de singular mas somente leis e atos-de-Estado”. (HEGEL, 2007, P. 404).

Essa universalidade, que tem como objetivo manter-se unificada, ao mesmo tempo se distingue dentro de si por ser consciência em geral, se dividindo entre universalidade e consciência-de-si efetiva.

A consciência-de-si efetiva, como vontade universal, por se constituir inicialmente no pensamento, se transforma em essência negativa e, dessa forma, se revela como sendo o suprassumir do pensar a si mesmo, ou melhor, da consciência-de-si. Assim, a liberdade absoluta contém nela, como igualdade consigo mesma e como vontade universal, a própria negação e, conseqüentemente, a diferença em geral, que no movimento dialético se torna efetiva.

Assim, a essência absoluta (que em Hegel é entendida como a essência do pensar) se torna toda a efetividade, e essa efetividade só existe na forma do saber, pois o que a consciência não sabe, para ela não tem sentido. Logo, é na sua vontade sabedora que reside toda a objetividade. Já essa vontade, segundo Hegel, é totalmente livre porque sabe da sua liberdade enquanto consciência-de-si e esse saber de sua liberdade constitui a sua substância e único conteúdo. Esse é, resumidamente, o conceito de liberdade absoluta em Hegel.

1.7 Consciência natural e consciência moral

Sobre a relação entre a consciência e a sensibilidade da qual surge a unidade absoluta, Hegel (2007, P. 414) diz que:

(...) o puro pensar e a sensibilidade da consciência, são *em si uma consciência*; e o puro pensar é precisamente aquilo para o qual e no qual existe essa unidade pura; mas para ela, como consciência, é a oposição de si mesma e dos impulsos. Nesse conflito entre a razão e a sensibilidade, a essência, para a razão, é que o conflito se resolva; e que emerja, como *resultado*, a unidade dos dois – que não é a unidade *originária* em que ambos estão em um indivíduo só, mas uma unidade que procede da *conhecida* oposição dos dois. Tal unidade somente é a moralidade *efetiva* porque nela está contida a oposição pela qual o Si é consciência – ou só agora é efetivo; e de fato, é Si e ao mesmo tempo, (é um) universal. Ou seja, está aí expressa aquela *mediação* que, como vimos, é essencial à moralidade. (HEGEL, 2007, P. 414).

Desse modo, o equilíbrio entre a moralidade e a vontade singular é o objetivo final da consciência-de-si e essa, por sua vez, é uma consciência em que o universal e o particular se tornam uno. Seu conceito é, dessa forma, o mesmo que o conceito da harmonia entre a moralidade e a felicidade. Nesse ponto, a visão moral do mundo está concluída. Na consciência-de-si moral a vontade singular e a moralidade são dois lados de uma só unidade e por isso ambos não estão mais em oposição um para com o outro, mas somente como momentos diversos.

Nesse ponto, a consciência coloca o dever puro em outra essência que não a dela, colocando-o somente como algo representado, que não tem valor em-si. Do mesmo modo ela se coloca como uma consciência cuja efetividade (que inicialmente não é conforme ao dever) é supracumida e, dessa forma, já não mais se contrapõe a moralidade.

De acordo com a dialética hegeliana, a ação moral não é algo contingente e limitado, pois contém o puro dever em sua própria essência. Esse dever constitui o fim último e total onde a ação, como sua efetivação, é a implementação desse fim total independentemente de qualquer limitação de conteúdo. Em outras palavras: se a efetividade for tomada como natureza que tem suas leis próprias e é oposta ao puro dever de modo que o dever não possa realizar nela sua lei, então de fato não se trata do cumprimento do dever (que é o fim último), pois o cumprimento tem antes por objetivo o oposto do dever, que é a sua efetividade. Porém, essa afirmação de que não se trata da efetividade é dissimulada porque de acordo com o conceito do agir moral, o dever puro é, essencialmente, consciência ativa.

Em Hegel, o agir moral é a consciência que se efetiva e por isso dá a si própria a impressão de ser um impulso. Logo, o agir moral é, imediatamente, a harmonia presente entre o impulso e a moralidade.

(...) a consciência-de-si moral, é, para si, o absoluto; e dever é pura e simplesmente o que *ela sabe* como dever. Ora, ela só sabe como dever o dever puro: o que não *lhe é* sagrado, não é sagrado em si; e o que em si não é sagrado, não pode ser consagrado pela essência sagrada. Por isso, para a consciência moral, também em geral não é sério fazer que algo seja consagrado *por uma outra* consciência que não seja ela; pois para ela só é sagrado simplesmente, o que é sagrado por *ela e nela mesma*. (HEGEL, 2007, P. 427).

Dessa forma, a consciência moral é ao mesmo tempo consciência natural, ao passo que a moralidade está nela condicionada pela sensibilidade. Assim, não é simplesmente em-si e para-si, mas sim uma contingência da vontade livre, enquanto algo que a consciência assumiu como verdadeiro para si. Nesse sentido, é também uma contingência do saber, por ser algo dado e determinado para a consciência. Mas como determinação, a moralidade está em uma outra essência que não da consciência mesma. Entretanto, essa dissimulação é apenas um momento constituinte no processo de desenvolvimento da consciência-de-si moral, o qual não faz ela se tornar diferente do que ela é, pois nesse movimento, o puro saber é o ser e sua efetividade, onde o espírito moral, em unidade imediata, é essência moral que se efetiva através da ação moral e

concreta. Cabe aqui ressaltar que o termo concreto, em Hegel, tem um significado específico e está relacionado com a totalidade e a efetivação do conceito. Desse modo, a chamada “boa-consciência” é um agir de acordo com o dever, que não simplesmente cumpre o dever por obrigação, mas que sabe e faz o que é, no caso, direito concreto.

A boa consciência, ao contrário, é a consciência de que, se a consciência moral enuncia o *dever puro* como essência de seu agir, esse puro fim é uma dissimulação da Coisa; pois a Coisa mesma é que o dever puro consista na abstração vazia do puro pensar, e que só tenha sua realidade e conteúdo em uma efetividade determinada – uma efetividade que é a efetividade da consciência mesma, e da consciência não como uma coisa-de-pensamento, mas como um Singular. A boa-consciência tem *para si mesma* sua verdade na *certeza imediata* de si mesma. Essa concreta *certeza imediata* de si mesma é a essência; se for considerada segundo a oposição de consciência, é a própria *singularidade* imediata, o conteúdo do agir moral e sua forma é precisamente esse Si como puro movimento, quer dizer, como o *saber* ou como a *convicção própria*. (HEGEL, 2007, P. 434).

Sendo assim, a diferença contida na visão moral do mundo se dissipa na medida em que o indivíduo tanto é saber puro quanto consciência singular. O dever já não é mais o universal se contrapondo ao singular, ao contrário, nesse ponto o indivíduo já sabe que não existe de fato essa separação. O agir é somente a ponte entre seu conteúdo singular e o elemento objetivo, onde o conteúdo é universal e reconhecido e, pelo fato de ser reconhecido, faz com que a ação seja a sua efetividade. “Na eticidade, a Coisa mesma tem a substancialidade em geral; na cultura, seu ser-aí exterior; na moralidade, a essencialidade do pensar, sabedora de si mesma; e na boa-consciência, ela é o sujeito que sabe esses momentos nele mesmo”. (HEGEL, 2007, P.437).

Nesse entendimento, a boa consciência é o espírito certo de si mesmo e de sua universalidade real, que são os seus deveres. Porém, esse reconhecimento acerca de seus deveres não é somente um reconhecimento, mas sim uma convicção, onde nenhum conteúdo determinado é de fato considerado um dever. Na dialética hegeliana o agir é um movimento necessário e por isso algo tem de ser determinado pelo indivíduo e seu espírito certo de si mesmo, no qual o em-si se torna consciência-de-si e sabe que tem essa determinação e esse conteúdo já na certeza imediata de si mesmo. Essa é, como determinação e conteúdo, a própria consciência natural.

A boa-consciência não reconhece conteúdo algum como absoluto para ela, porque é a absoluta negatividade de tudo que é determinado. (...) Tudo o que nas figuras precedentes se apresentava como bem ou mal, como lei e direito, é um *Outro* que a certeza imediata de si mesmo; é um *universal* que agora é um ser para Outro. (HEGEL, 2007, P. 438).

Assim, no cumprimento do dever para consigo, se cumpre também o dever para com o universal. Contudo, a ação da boa-consciência não é apenas essa determinação do ser, pois a valorização e o reconhecimento do dever só acontece mediante o saber e a convicção a seu respeito. Nesse saber, a diferença entre a consciência universal e o elemento singular é supressumida e esse supressumir é a boa consciência. Dessa forma, o saber imediato do sujeito certo de si é lei e dever e sua intenção, por ser reconhecida como tal, é o justo. Já esse reconhecimento, segundo a dialética hegeliana, se dá por meio da linguagem.

Para Hegel, a linguagem é o lugar “(...) em que todos mutuamente se reconhecem como agindo conscienciosamente – essa igualdade universal – decai na desigualdade do ser-para-si singular; cada consciência igualmente se reflete simplesmente em si mesma (a partir) de sua universalidade”. (HEGEL, 2007, P. 448). Entretanto, esse reconhecimento não passa somente pela linguagem. A intenção da boa consciência somente pode ser de fato reconhecida através de seus atos. Portanto, para Hegel, tão importante quanto a linguagem é também a História, que contém nela todos esses atos.

1.8 Efetividade, História e Ciência

Na interpretação hegeliana, a necessidade do agir reside no próprio falar do dever, pois o dever sem o ato não possui nenhum sentido. Desse modo, a ação concreta contém nela, tanto o lado universal, (que é o dever), como o lado particular, que representa os interesses do indivíduo. “A palavra da reconciliação é o espírito aísente, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência universal em seu contrário, - no puro saber de si como *singularidade* absolutamente essente dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito absoluto”. (HEGEL, 2007, P. 456). No espírito absoluto, esses dois lados são trabalhados de modo que neles não haja mais nenhum negativo da consciência. Vale aqui destacar que a singularidade, em Hegel, não significa o mesmo que individualidade, pois, ao passo que a primeira refere-se ao todo incluso na parte, a segunda assume o significado contrário, relativa à parte inclusa em um todo.

Na dialética hegeliana, cada ser para-si se supressume em-si mesmo através da contradição de sua pura universalidade, que ao mesmo tempo ainda resiste à sua igualdade com o outro, e dele se distingue. Mediante tal separação, esse saber retorna à

singularidade, efetivando-se e tornando-se saber universal de si mesmo em seu contrário, que, devido à pureza de seu ser dentro de si mesmo, se torna universal.

A reconciliação ocorre no momento em que o ser abdica de seu ser-aí oposto, permanecendo igual a si mesmo e também em seu contrário e adquirindo, assim, a certeza de si mesmo. “(...) o espírito é o saber de si mesmo em sua extrusão: é a essência que é o movimento de preservar no seu ser-outro a igualdade consigo mesma”. (HEGEL, 2007, P. 509).

Esse movimento é a verdadeira figura do espírito, e este, é reconhecido pela consciência-de-si como sendo sua verdadeira essência e substância. “O espírito, representado primeiro como substância no *elemento do puro pensar*, é por isso, imediatamente, a essência eterna, simples e igual a si mesma, mas que não tem essa *significação* abstrata da essência, e sim a *significação* do espírito absoluto”. (HEGEL, 2007, P. 515).

Porém, além da *significação*, o espírito é também o efetivo, onde a essência simples é a relação do seu eu para com o outro. O eu é a essência, ao passo que o outro é a negatividade enquanto conceito. Logo, a essência é objetiva, enquanto a representação capta e exprime um acontecer como necessidade, onde a própria essência engendra para ela mesma um ser-outro. Entretanto, nesse ser-outro ela retorna também instantaneamente a si, porque a diferença é a diferença em-si, isto é, a essência contém nela mesma essa diferença, e assim forma a unidade para a qual ela mesma retorna ao completar todo o movimento dialético.

Assim, o espírito somente eterno ou abstrato torna-se para si *um Outro*, ou seja, entra no ser-aí e (entra) imediatamente no *ser-aí imediato*. *Cria*, portanto, um mundo. Esse *criar* é a palavra da representação para o *conceito* mesmo, segundo o seu movimento absoluto, ou para significar que o Simples enunciado como absoluto, ou o pensar puro, por ser o abstrato, é antes o negativo; e assim é o oposto a si, ou *Outro*. (HEGEL, 2007, P. 517).

Desse modo, a representação feita pelo espírito é o verdadeiro conteúdo absoluto, pois exprime o espírito mesmo, onde todo esse processo do vir-a-ser forma os momentos dos quais se constituem a reconciliação do espírito com a sua própria consciência. Para si, os momentos são singulares e só sua unidade espiritual é capaz de promover essa reconciliação, que forma o que Hegel intitulou de “bela alma”. “(...) A bela alma é seu saber sobre si mesma, em sua pura unidade translúcida; é a consciência-de-si que sabe como sendo o espírito esse puro saber sobre o puro *ser-dentro-de-si*” (...). (HEGEL, 2007, P. 534).

Essa última etapa do espírito é o próprio saber absoluto, que é o espírito que se reconhece como espírito, ou seja: é o próprio saber conceituante. Nesse ponto, a verdade não é só igual à certeza, mas tem já no seu ser-aí a certeza do saber de si mesmo. Para Hegel, conforme já exposto, nada é sabido que não esteja na experiência, e essa, é o movimento onde o conteúdo (enquanto espírito) é em si substância, e assim se torna objeto da consciência, ou, em outras palavras, a experiência é a mediação na consciência entre o conceito e o seu objeto. Já o espírito, refere-se ao movimento de conhecimento onde ocorre a transformação da substância para o sujeito, do objeto da consciência para o objeto da consciência-de-si e em objeto igualmente suprassumido (o conceito).

Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim. Assim, pois, enquanto o espírito é necessariamente esse diferenciar dentro de si, seu todo intuído se contrapõe à sua consciência-de-si simples. (...) O espírito não pode atingir sua perfeição como espírito *consciente-de-si* antes de ter-se consumado *em-si*, antes de ter-se consumado como espírito do mundo. (HEGEL, 2007, P. 539-540).

Daí a importância da História para a dialética hegeliana. Porém, tão importante quanto a história, que carrega consigo todas as marcas das ações concretas, também a Ciência é importante porque, para Hegel, somente a ciência, através de sua evolução histórica, é capaz de conduzir ao verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo, porque através da observação ela encontra o ser-aí como pensamento, o conceitua e, de modo contrário, encontra o ser-aí em seu próprio pensar.

Esse é o motivo pelo qual Hegel defende a ideia de que a Ciência deve ser o ponto de partida e o único caminho seguro para o conhecimento verdadeiro, porque a ciência contém nela todos esses momentos necessários para a evolução e desenvolvimento do espírito em sua universalidade.

Para Hegel, a filosofia, como ciência, não tendo o mesmo procedimento das ciências naturais (que possuem a matemática como base metodológica), mas procedendo especulativamente, pretende ser a ciência da totalidade, que tem por objeto o espírito absoluto em seu desdobramento. Essa ciência necessita ser um sistema, pois, para Hegel, só sistematicamente é possível a exposição da verdade em si e para si. (BARBOSA, 2010, P. 23).

2. A CONTRADIÇÃO

De acordo com Cirne-Lima (1996, P.09), o estudo sobre a contradição é especialmente relevante, primeiramente, porque considera que a contradição seja “(...) a força propulsora do movimento dialético”. Já de acordo com Popper (1972, P.347), “A única “força” a impulsionar o desenvolvimento dialético é, por conseguinte, nossa determinação de não aceitar a contradição entre a tese e a antítese”.

Essa contraposição de ideias é um pequeno exemplo da divisão ocorrida na Filosofia no decorrer de sua história (entre dialéticos e analíticos) que, segundo Cirne-Lima, ocorreu principalmente por conta da contradição, pois ao pensar a razão como unidade, e ao tentar demonstrá-la através de sistemas, surgiram alguns problemas ocorridos principalmente por conta do aparecimento de contradições.

Na filosofia analítica, o Princípio de Não-Contradição afirma que “(...) duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras; que uma afirmativa que consista na conjunção de duas afirmativas contraditórias deve sempre ser rejeitada como falsa, numa base puramente lógica”. (POPPER, 1972, P. 347).

Esse princípio foi questionado por muitos filósofos ao longo da história, entretanto, foi Hegel que, através de uma abordagem dialética mais completa, reinterpretou o Princípio de Não-Contradição de maneira mais contundente. Para Hegel, a contradição se faz presente já no primeiro movimento da consciência natural, pois ao buscar a essência do objeto, a consciência encontra antes o seu oposto, e ao buscar o singular, ela encontra o elemento universal. Além disso, ou melhor, antes disso, ao procurar determinar as coisas, a consciência as pressupõe como sendo coisas indeterminadas, mas determinar algo como sendo indeterminado, por princípio, constitui uma contradição. Portanto, de acordo com a dialética hegeliana, a contradição aparece já no princípio de todas as coisas.

O ponto de partida de sua filosofia é a unidade do pensamento e do ser. Não se trata, para Hegel, de nenhum ponto de partida dogmático, mas do começo mesmo do filosofar, que envolve não apenas o conhecer, nem o que se torna objeto do conhecimento, porém ambos como integrantes do mesmo processo. Todo o processo do conhecimento pressupõe uma (...) relação entre o sujeito cognoscente e o objeto, como se tivéssemos duas coisas ou entes separados, preexistentes, de alguma maneira, à relação que se estabelece. Hegel, por sua vez, mostra que tal separação é apenas aparente, pois o primado é dado pela relação que institui os termos relacionados. (ROSENFELD, 2002, p.36).

Inicialmente, para Hegel, o “puro ser” é considerado abstrato na medida em que nada pressupõe e, portanto, não tem um fundamento. É imediato, logo, não tem um conteúdo, uma vez que este pressupõe relação entre os diferentes. Nesse entendimento, “O ser, o imediato indeterminado, nada é de fato, e nem mais nem menos que nada”. (HEGEL, 2011, p.66).

O puro ser constitui o começo justamente porque é tanto puro pensamento quanto o imediato indeterminado, isso porque, esse puro pensamento ainda não contém em si nenhuma determinidade e por isso se identifica com o nada. Nesse sentido, segundo Hegel, a verdade não reside nem no nada e tão pouco no ser, mas sim no devir, que é o movimento de passagem do nada para o ser e vice-versa. Eis aqui o sentido de determinação em Hegel, e é também por isso que o início do movimento dialético se dá por meio da contradição já presente nessa determinidade.

Já para a filosofia analítica, no caso de haver duas proposições que se contradizem uma em relação à outra, se uma delas for verdadeira, necessariamente a outra terá de ser falsa, a menos que se trate de tempos diferentes. Nesse ponto, torna-se importante fazer uma observação em relação a essa questão do tempo, porque, enquanto Aristóteles não incorporava o tempo em seu princípio lógico, (visto que, para Aristóteles, o tempo depende dos indivíduos que o contam e caso estes não existissem, o tempo dos corpos celestes seria um presente contínuo, um eterno agora, visto que o tempo, segundo a filosofia aristotélica, refere-se à concepção dos indivíduos em relação ao passado e ao futuro), Hegel, pelo contrário, introduziu a temporalidade em sua dialética.

2.1 Introdução de princípios

Levando em conta essa questão da temporalidade, é possível que, em momentos diferentes, predicados opostos possam ser atribuídos a um mesmo sujeito, visto que, justamente por se tratarem de momentos distintos, daí não surge nenhuma contradição.

Tempos diversos não implicam, ao que parece, dialética nenhuma. Mas não se trata somente de diversos momentos do tempo (...) há perguntas que, em determinadas circunstâncias, devem ser respondidas, em verdade, por um “sim e não” ao mesmo tempo. À pergunta, se a rosa é vermelha, deve ser respondido “sim e não”, pois se faz necessária uma ulterior determinação dos aspectos sob os quais ela é vermelha e dos aspectos sob os quais ela não é vermelha. (LIMA, 1996, P.16)

Então, para essas proposições que se contradizem, os termos “ao mesmo tempo” e “sob o mesmo aspecto” foram introduzidos no Princípio de Não- Contradição. Desse modo, quando surge uma contradição, primeiramente é necessário analisar o momento em que ela ocorre, pois é plenamente possível que em tempos diferentes predicados contrários sejam aplicados a um mesmo sujeito. Mas se ocorrer desses predicados contrários serem atribuídos ao mesmo sujeito e ao mesmo tempo, então ainda se faz necessário analisar os aspectos sob os quais esses predicados estão sendo aplicados. Até aqui nenhum problema.

Entretanto, se toda vez que surgir alguma contradição a mesma for evitada por meio da introdução de novos aspectos, isso causa sim a sua eliminação, mas causa também um “regresso ao infinito” onde, para cada crença justificada, deverá haver uma crença anterior de cuja justificação dependerá da justificação da primeira crença, e assim por diante. Por exemplo: Admitimos saber que A. Se for assim, A tem de ser uma proposição verdadeira e a sua verdade tem de estar justificada. Suponhamos que B é uma razão para considerar A verdadeira. Neste caso há duas possibilidades: ou sabemos que B ou B é apenas uma suposição. Se B for apenas uma suposição, não podemos afirmar que conhecemos B. Em contrapartida, se não for uma suposição, então há razões para pensar que conhecemos B. Suponhamos que C é uma dessas razões. Existem novamente duas possibilidades: ou sabemos que C ou C não passa de uma suposição. O raciocínio anterior aplica-se como se aplicaria a qualquer razão D, E, F, etc., que se queira introduzir para justificar C. Dado a ordem das razões não ter limites e que uma nova justificação pode sempre ser exigida, encontramos-nos mediante uma regressão ao infinito, visto que nenhum processo de justificação poderá chegar ao fim.

Sendo assim, com o propósito de evitar este problema epistemológico, foi introduzido no Princípio de Não-Contradição ainda um subprincípio, que é a Teoria dos Incompatíveis do filósofo Peter Strawson. Essa teoria tem por objetivo fundamentar a contradição e a não-contradição de predicados, como forma de resgatar a exatidão lógica. Para isso, a mesma considera que as determinações do predicado são realizadas ao se criar uma espécie de “linha-limite”, onde, ao se aplicar um predicado a um sujeito, o mesmo fica de um lado ou de outro dessa linha. Contudo, segundo Cirne-Lima (1996, P.21) “(...) se o predicado não é suficientemente exato, se é vago, a linha-limite não pode ser traçada com segurança. Não é mais uma linha-limite, mas uma faixa-limite, sendo que dentro da faixa-limite há falta de nitidez e exigência de ulterior determinação”. Isso quer dizer que, voltando ao exemplo da rosa vermelha, a linha-

limite refere-se ao predicado vermelha, ao passo que todas as implicações que envolvem o conceito e a forma sob a qual a rosa pode ser considerada vermelha ficam dentro da faixa-limite, como algo que carece ainda de esclarecimento.

Com a aplicação desse método, a nitidez, em princípio, é recuperada, uma vez que somente dentro da faixa-limite há falta de clareza e como o objeto está de um lado ou do outro dessa faixa e não dentro dela, é possível retomar a certeza lógica.

2.2 Sobre a Contingência

Entretanto, nesse ponto Cirne-Lima aborda ainda uma outra questão referente à presença da contingência, através da recolocação de um antigo exemplo sobre uma mesa, que de fato existe, mas que da mesma forma poderia não existir: “Ela é de fato. Ela existe como contingente, ela é contingentemente existente.” (LIMA, 1996, P. 24). Nesse exemplo, o predicado se refere ao existente e contingente, onde o contingente é a possibilidade de ser e de não ser simultaneamente. “Contingência é aquela indiferença do ser aí existente, que, mesmo existente, pode sempre não existir”. (LIMA, 1996, P. 24).

Sobre a contingência, o Princípio de Não-Contradição diz que algo, quando existente, não pode simultaneamente não existir. Isso significa que a mesa contingente existe, mas poderia por igual não existir, entretanto, uma vez existente, não pode simultaneamente não existir. Daí não decorre nenhuma contradição, entretanto, embora esses sejam princípios diferentes, ambos não podem ser separados um do outro porque juntos constituem o conceito de ser.

Essência (poder ser e poder também não ser) e existência (ser e enquanto ser não poder não ser) são dois princípios constitutivos da unidade concreta do existente contingente. Eles são dois princípios diferentes um do outro, mas são compatíveis um com o outro e, juntos, compõem e constituem o ser concreto. (LIMA, 1996, P. 26).

Entretanto, para Cirne-Lima, essa diferenciação de aspectos entre essência e existência apenas teria deslocado o problema do predicado para o sujeito da predicação, não resolvendo a questão de fato, uma vez que, nesse ponto, o sujeito torna-se o portador da contradição na medida em que o seu próprio ser é constituído com base em dois princípios distintos, mas que ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto não podem ser separados um do outro. Nesse sentido, Cirne-Lima (1996, P. 31) utiliza ainda outro exemplo para elucidar sua colocação sobre esse deslocamento de problema do

predicado para o sujeito, onde, “(...) ao dizer em voz alta que não estou falando, o ato de fala desmente, contradiz, destrói o conteúdo falado”. Nesse exemplo, para eliminar a contradição faz-se necessário eliminar o conteúdo da fala, entretanto, eliminando o conteúdo elimina-se também a própria forma, e esse é o ponto central desse capítulo, pois na interpretação de Cirne-Lima, a formação do ser é constituída por atributos que são contrários entre si, mas que, no entanto, não podem ser separados. Porém, para esclarecer essa questão, faz-se necessário, primeiramente, um breve retorno a Aristóteles.

2.3 O conceito de ser em Aristóteles

O Princípio de Não-Contradição “(...) afirma que a Primeira Filosofia estuda o ser enquanto ser e seus atributos, isto é, aquilo que lhe é atribuído enquanto tal, ou seja, enquanto ser.” (LIMA, 1996, P. 33). Fazendo a análise dos erros semânticos primitivos, “Aristóteles diz que “ser” e “ser-um” são o mesmo, isto é, que são da mesma natureza (cf.1003 a 33s).” (LIMA, 1996, P. 33). Ou seja, quando a reduplicação na proposição não gera um novo significado, então ela quer dizer a mesma coisa que o predicado primitivo.

A Primeira Filosofia estuda o ser como ser. Mas como o ser como ser é o mesmo que o uno, conclui-se que a Primeira Filosofia estuda todas as formas do Uno, a saber, o Mesmo e o Outro e todos os demais contrários que podem e devem ser reduzidos a este contrário fundamental que é o princípio (arkhé) de todos os contrários. (LIMA, 1996, P.33).

Assim, de acordo com os ensinamentos da Primeira Filosofia, “Estudar e predicar sobre o ser como ser é estudar os contrários, os *hipárkhonta*, que lhe são atribuídos enquanto ser (cf. 1003 a 1-2).” (LIMA, 1996, P. 34). Logo, nesse entendimento, a formação do ser é constituída por atributos que são contrários entre si, e este já adianta a ideia central do presente capítulo.

Entretanto, segundo Popper (1972, P. 351), “(...) não há dúvida de que essa regra é válida, pois leva infalivelmente a uma conclusão verdadeira, sempre que as premissas são verdadeiras. Isso é óbvio, e trivial; na verdade, é justamente essa trivialidade que faz com que a regra pareça redundante na linguagem ordinária. Mas redundância não quer dizer invalidade”. Desse modo, o sujeito representa a relação entre os significantes (palavras, frases, sinais, etc.) e o que eles representam, enquanto o predicado se refere à relação entre os contrários, onde, “(...) pela predicação um dos

contrários é afirmado, o outro é excluído. Predicar é, portanto, traçar uma linha-limite (*orisménon*) e colocar o objeto ou alguém dela, ou além dela.” (LIMA, 1996, P. 34).

Esse aniquilamento provocado pelo encontro dos opostos é evitado através da introdução da determinação “sob esse aspecto” (*katá* em grego) no Princípio de Não-Contradição.

Introduzindo agora o *katá*, a determinação “sob este aspecto”, teremos a seguinte figura: é impossível “convir x - a sob este aspecto” e “não convir x - a sob outro aspecto”. A contradição foi realmente eliminada. Mas o velho problema voltou. Não temos mais, nítida e exatamente, o mesmo sujeito, e sim dois sujeitos parcialmente idênticos e parcialmente diferentes. (LIMA, 1996, P. 37).

Dessa forma, a problemática da contradição é deslocada para o sujeito da predicação e se torna agora um problema de identidade. Isso porque, fazendo uso dessa determinação, o objeto sob o primeiro aspecto é um, e sob o segundo aspecto é outro, ou seja, o objeto nesse contexto é entendido como sendo dois objetos diferentes, o que é um despropósito. Logo, pode-se dizer que, nesse ponto, a contradição torna-se ainda maior.

Assim, para evitar esse problema de identidade, segundo Cirne-Lima (1996, P. 38) foi introduzido ainda o conceito de substância “E aí surge, por força da argumentação lógica, o conceito de substância (*ousía*), que é tanto o indivíduo apontado no mundo espaço-temporal (*proteousía*), como um universal substantivado (*déuteraousía, eidos*)”. Entretanto, para manter esse conceito, Aristóteles precisou postular a existência de um mundo fixo como base para o mundo sensível. Em outras palavras, para Aristóteles, por detrás do mundo sensível onde as coisas estão em movimento constante existe um outro mundo estático e eterno. Essa concepção permitiu-lhe manter o Princípio de Não-Contradição porque esse mundo fixo garante a identidade de todas as coisas presentes no mundo sensível.

O primeiro movente imóvel é o princípio (*arkhé*) da série de movimentos relativos. Cada movente movido é movido por outro e assim para trás, até chegarmos ao primeiro movente imóvel. Nele se baseia, de forma última, o Princípio de Não Contradição. Pois, se todas as coisas estivessem sempre em movimento, nada poderia ser dito e não haveria verdade; a própria verdade seria nesse caso mutável e, portanto, falsidade (cf. 1012 b 24s). (LIMA, 1996, P.39).

De acordo com esse entendimento, somente no primeiro movente imóvel não existe o jogo dos contrários, porém, uma vez iniciado o movimento, o ser constitui-se por atributos que são contrários entre si.

2.4 O conceito de ser em Hegel

Ao passo que, para Aristóteles, o ser é constituído por atributos que são contrários entre si e que somente no primeiro último fundante não existe este movimento, para Hegel, também o primeiro e o último princípio não é estático, mas sim automovido. “A passagem do negativo, o não-movido, para a reflexão do ‘auto-movente-que-se-move-a-si-mesmo’ é a chave de compreensão do pensamento de Hegel.” (LIMA, 1996, P. 41).

Segundo Hegel, ao contrário de Aristóteles, não existe uma *arkhé*, pois sua filosofia não considera a existência de um primeiro movente imóvel. Em Hegel, o primeiro movente não é imóvel porque ele também está em movimento constante e, desse movimento, surge o equilíbrio. Logo, não há sobreposição de um em relação ao outro, mas sim um movimento constante entre ambos.

No processo de auto-movimentação, há o momento ativo, o mover, e o momento passivo, o ser-movido, na unidade reflexa do “mover-se-a-si-mesmo”. Ambos os aspectos podem ser distinguidos, jamais separados, pois ambos se constituem mutuamente (...). Os atos de fala, tanto os que dizem que estão falando, como os que dizem que não estão falando, são atos que se viram e se voltam sobre si mesmos. (LIMA, 1996, P. 45).

Na dialética hegeliana, a reflexão sobre si mesmo é a primeira forma de duplicação onde a consciência sai de si, encontra com o seu negativo e por meio dele ela retorna a si, certa de si mesma. Nessa concepção, o Princípio de Não-Contradição entendido como primeiro princípio, segundo Cirne-Lima, torna-se um processo autodestrutivo porque, ao mesmo tempo em que ele não pode ser demonstrado, quando negado, ao se afirmar essa negação, o Princípio se autodestrói. Ainda assim, esse modelo foi a principal influência do pensamento aristotélico.

O modelo linear é levado a seu limite, quando começamos a perguntar porque o *processos ad infinitum* numa direção é bom e necessário, na outra direção mau e a ser evitado. Para trás o sistema precisa ser fechado. Precisa existir um primeiro princípio lógico, precisa haver um começo. Para frente o sistema tem que ser sempre aberto, permitindo a introdução de novos e diferentes aspectos. Porque o *processos ad infinitum* como processo é bom, como regresso é mau? (LIMA, 1996, P. 47).

Daí surgiu o Trilema de Agripa onde, na tentativa de resolver o problema do primeiro-último fundante, a resposta é sempre ou dogmática, ou cética, ou circular. Nesse aspecto, Hegel faz uma crítica dizendo que, ao se fazer uma concessão ao primeiro fundante, toda a série de razões fundantes posteriores estaria embasada em algo determinado somente pela negação, ou seja, em última instância, estariam baseadas

em algo infundado. Contudo, isso não significa que Hegel tenha defendido o fundacionismo, haja vista que na dialética hegeliana tudo é, em si, movimento constante. Enquanto o indivíduo existe o seu pensamento nunca para, pois um pensamento conduz a outro pensamento e assim sucessivamente. Esse movimento da consciência contém nele mesmo tudo o que há, inclusive as contradições que fazem parte do processo.

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição entre pensar e ser, como em especial Kant a expressou, porém, observe-se bem, somente a supressão desta contradição – dentro de um elemento, dentro do pensar. Em Hegel, o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado (FEUERBACH, 1969, p.46).

2.5 O dever-ser

Dessa forma, baseando-se nas filosofias de Aristóteles e Hegel e levando em consideração essa diferença fundamental entre elas no tocante ao primeiro último fundante, nesse ponto, Cirne-Lima (1996, P. 56) aproxima o problema da contradição com o seu conceito de “dever-ser”, fazendo a seguinte introdução:

Cada sistema e, de resto, cada linguagem natural é autorreferente e pode e precisa explicar-se a si mesmo. O dever-ser, ao ser tomado como o princípio mais alto do sistema e do método dialético, significa exatamente essa contingência concreta – a possibilidade de contra fatos.

Aqui, o argumento usado por Cirne-Lima é que o Princípio de Não- Contradição não afirma a impossibilidade de existência de contradições, mas somente que, quando e se elas surgem, deve-se trabalhar em prol de sua superação. Logo, isso não significa que exceções são impossíveis de existir, mas somente aponta para um dever-ser, que é uma proposição válida, mas não tão enérgica a ponto de impossibilitar a existência de contradições. Até aqui, a interpretação de Cirne-Lima caminha ao lado de Hegel.

(...) uma forma mais fraca de necessidade à maneira daquela que vige na Ética e nos ordenamentos jurídicos, uma necessidade que vige e que é válida, mas que não torna impossíveis contra fatos como ações antiéticas ou delitos. Essa necessidade mais fraca é expressa melhor pelo termo “dever-ser” (*Sollen*) do que pela palavra “impossível” ou é “necessário” (*Müssen*). Ser livre de contradição é, de acordo com esse entendimento, algo que deve ser, não algo que é necessário. Essa forma logicamente mais fraca de necessidade é, na verdade – assim continua o raciocínio – a forma mais alta e mais nobre do “ser-necessário.” (LIMA, 1996, P. 58).

Cirne-Lima começa a se distanciar da concepção hegeliana quando compreende a “necessidade absoluta” não como um “ser-necessário”, mas somente como uma tendência, um “dever-ser”. Ou seja, enquanto que, em Hegel, a existência e

suprassunção do ser-outro é algo necessário para o desenvolvimento do espírito, em Cirne-Lima essa necessidade é compreendida como uma tendência natural, mas que nem sempre se concretiza. Mais do que algo regulativo, o ideal da razão é antes algo constitutivo, conforme será explanado mais adiante. Assim, a necessidade do pensar e do ser não é considerada um ser-necessário (*Müssen*), mas sim um dever-ser (*Sollen*).

Entretanto, este é um ponto que requer maior análise. Primeiramente, vejamos o que diz Hegel sobre o conceito de necessidade:

O que se torna, pois, no prazer desfrutado, *objeto* da consciência-de-si como sua essência, é a expansão dessas essencialidades vazias – da pura unidade, da pura diferença e de sua relação. Além disso, o objeto que a individualidade experimenta como sua *essência* não tem conteúdo nenhum. É o que se chama necessidade; com efeito, necessidade, destino etc., são justamente uma coisa que ninguém sabe dizer o que faz, quais suas leis determinadas e seu conteúdo positivo. Porque é o conceito absoluto intuído como *ser*, a *relação* simples e vazia, mas irresistível e imperturbável, cuja obra é apenas o nada da singularidade. A necessidade é essa conexão firme, porque as coisas conectadas são essencialidades puras, ou abstrações vazias: unidade, diferença e relação são categorias; cada uma delas nada é em si e para si, mas só em relação ao seu contrário; portanto não podem separar-se uma da outra. É através de seu *conceito* que mutuamente se referem, pois as categorias são os conceitos puros mesmos: essa *relação absoluta* e esse movimento abstrato constituem a necessidade. (HEGEL, 2007, P. 258).

Disso se infere que, para Hegel, o puro eu, sem a presença do outro, torna-se uma essencialidade vazia na medida em que não consegue se efetivar completamente, quer no pensamento, quer na realidade. Tudo somente é em relação com as coisas a sua volta, pois a consciência só consegue se desenvolver por meio desse relacionar que, por sua vez, somente se dá através dos conceitos. Essa necessidade de se relacionar e essa conexão sem a qual a consciência simplesmente não consegue se desenvolver é o que Hegel chamou de necessidade absoluta.

Nesse sentido, o que Cirne-Lima quer é reafirmar a importância da contradição, portanto não está questionando a existência e a relevância dessas relações, mas sim os conceitos pelas quais elas se desenvolvem. Nessa concepção, a necessidade de relação não só existe como é considerada parte constituinte no desenvolvimento da consciência, mas a forma com essa relação se dá, não é entendida como algo absoluto que deve sempre se desenvolver de acordo com as determinações do conceito (pelas quais, aliás, a contradição é suprassumida), mas somente uma tendência, um dever-ser que pode variar de acordo com o momento e as circunstâncias.

É por esse motivo que Cirne-Lima diz que o *sollen* é uma forma mais nobre de compreensão do ser-necessário, porque passa tanto pelo reconhecimento da consciência

de sua plena necessidade de se relacionar com o mundo, quanto pelo entendimento de que, principalmente tratando-se de relações humanas, pode ocorrer que a efetivação da consciência não se dê de acordo com as determinações do conceito, de modo que a contradição seja completamente superada e guardada ao final do movimento dialético.

De certo modo, Aristóteles já antecipava essa questão ao afirmar que o Princípio de Não-Contradição deve ser entendido como um princípio que rege o pensamento e a fala, (bem como suas formulações), mas que o pensamento e a fala exteriorizados são diferentes do pensar e do falar de fato, como uma espécie de princípio ontológico que vale primeiro para a coisa mesma, isto é, para o próprio ser. “Aristóteles introduz o princípio ontológico quando, para fundamentar a lei lógica da não-contradição, aponta o paralelismo existente entre pensar e ser.” (LIMA, 1996, P. 60).

Disso se infere a existência de dois Princípios de Não-Contradição que, embora interligados, devem ser distinguidos, porque o primeiro é uma lei que rege o pensamento e a fala, ao passo que o segundo é uma lei do próprio ser.

(...) o âmbito do pensar e do falar é mais amplo e mais abrangente que o âmbito dos sistemas logicamente formalizados que são livres de contradição. Pensar e falar são o todo maior dentro do qual existem, entre outras coisas, também sistemas lógicos formalizados que são livres de contradição, (...) existem tanto subsistemas lógicos fechados, como também espaços intersticiais, nos quais existem contradições de fato pensadas e faladas. (LIMA, 1996, P. 64).

De acordo com essa citação, o fato de exceções existirem e de contradições realmente ocorrerem no pensamento e na fala aponta para a existência de um segundo sentido do Princípio de Não-Contradição que não é tão enérgico como o primeiro (que diz que não deve haver contradições), mas sim no sentido de que as contradições devem ser evitadas. Ou seja, nessa interpretação existem duas versões do Princípio Lógico de Não-Contradição, onde ambas estão certas, só que uma vale apenas dentro de certos limites, ao passo que a outra tem validade ilimitada.

A primeira versão do Princípio de Não-Contradição afirma que as contradições são impossíveis, que elas nunca podem existir, ao passo que a segunda versão afirma apenas que não deve haver contradições no pensamento e na fala, mesmo que eventualmente elas ocorram. Porém, isso não significa que não exista uma ordem para o pensamento e para a fala, onde o processo racional de pensar e de falar consiste justamente na superação das contradições, mas somente que, nessa interpretação, as exceções também são consideradas.

Também por isso que, para Aristóteles, com o objetivo de superar a contradição, os dois princípios precisam ser distinguidos, apesar de não poderem ser separados. Nesse sentido, Cirne-Lima faz ainda o seguinte apontamento:

Dizemos desta mesa, que está ali e para a qual apontamos com o dedo, duas coisas. Dizemos primeiro, que esta mesa, por ser contingente, tanto pode existir como pode, por igual, não existir; embora ela de fato exista, ela pode não existir. Dizemos, por outro lado, que esta mesa, enquanto ela é e existe, não pode não existir. Afirmamos desta mesma mesa, por um lado, que ela pode não existir, por outro lado, que ela não pode não existir. (...) Ao mesmo sujeito um mesmo predicado é atribuído e não atribuído; do mesmo sujeito um mesmo predicado é dito e não é dito. Isso, exatamente isso, é uma contradição. (LIMA, 1996, P. 67).

Na citação acima, através da aplicação do Princípio de Não-Contradição ao exemplo da mesa, Cirne-Lima pretende demonstrar que o fato de afirmar que o mesmo objeto por um lado pode não existir, mas por outro lado não pode não existir, (e a não possibilidade de separação desses dois princípios), gera somente a diferenciação desse objeto em dois aspectos, não resolvendo a contradição de fato, mas apenas deslocando o problema. Nesse exemplo, ao mesmo sujeito foram atribuídos dois predicados contrários, porém, como a afirmação e a negação não estão sendo feitas sob o mesmo aspecto, daí não surge nenhuma contradição. Contudo, nesse ponto o mesmo sujeito apresenta uma diferenciação, onde o sujeito da predicação continua sendo individual, porém diferenciado em dois aspectos.

Como uma forquilha ele, por um lado, é um só simples, pelo outro lado, é duplo. A unidade do sujeito da predicação não é quebrada pelos predicados contraditórios, não, ela ficou uma unidade complexa e diferenciada; ela, que é uma, torna-se dupla, sem perder sua unidade primitiva. (LIMA, 1996, P. 69).

Entretanto, aqui o problema é novamente apenas deslocado, pois apesar da contradição ter sido aparentemente evitada, sua força destrutiva foi deslocada para dentro do sujeito diferenciado pela duplicação.

Os predicados que antes eram opostos passaram a fazer parte do mesmo sujeito mas sob a forma de diferentes aspectos, onde os contrários que antes se excluía, passaram a ser considerados aspectos desse mesmo sujeito, e mais, esses aspectos continuaram sendo opostos, mas se tratam agora de aspectos parciais inerentes ao sujeito. Essa é a unidade na qual já estão superados e guardados ambos os aspectos, conforme explicado na sequência:

Os predicados que antes se repeliam agora se congregam na unidade dinâmica de um sujeito que é uno, mas logicamente diferenciado. Esta unidade do sujeito não é mais o repouso em si mesmo de uma identidade igual a si própria, mas a tensão centrífuga de aspectos parciais que,

enquanto predicados sintáticos, eram contraditórios e se excluíam mutuamente, e que, entretanto, enquanto aspectos de um mesmo sujeito logicamente diferenciado pela reduplicação, não apenas coexistem, mas formam uma unidade mais rica e mais diferenciada. (LIMA, 1996, P. 70).

O desenvolvimento do conceito assim conciliado passa por todas essas fases, onde o início se dá através dos predicados contraditoriamente opostos, passando pela diferenciação de aspectos, reduplicação, e se mantendo no sujeito da predicação até o surgimento de novas contradições. Esse entendimento corrobora com a ideia de que a formação do ser é constituída por atributos que são contrários entre si desde o seu princípio. Portanto, a partir desse ponto, a validade do Princípio de Não-Contradição será abordada como princípio que, além de reger o pensamento e a fala, rege também o próprio ser.

2.6 Sobre a ontologia da não-contradição

Em Hegel, além de uma regra lógica, o Princípio de Não-Contradição é entendido como algo intrínseco a todos os seres. Mais do que a base para a sua dialética, a Lógica é considerada por Hegel como um método que conduz o pensamento em seu processo de conceitualização e que também “(...) como princípio interno de organização, está dentro de todas as coisas e, assim, as molda de dentro para fora em sua estrutura e em suas relações para com as demais coisas.” (LIMA, 1996, P. 73).

Já a “necessidade absoluta”, em Hegel, é a síntese proveniente do encontro entre necessidade e contingência, como uma conciliação entre os extremos que antes eram opostos. Para Hegel, é da Filosofia a responsabilidade de pensar o “absoluto” não somente como substância, mas também como algo concreto (entendendo que, na dialética hegeliana, o ser é o conceito somente em si, a essência é o conceito enquanto conceito posto e, finalmente, o conceito é o absolutamente concreto, portanto, o termo concreto se refere especificamente à este conceito) e isso passa por este processo de desenvolvimento que se inicia com a contradição, passa pela diferenciação de aspectos e contém no sujeito estes opostos mediados.

Na dialética hegeliana “Verdadeiro é somente o todo. E o todo não é apenas substancial e objetivo, mas também e principalmente aquela forma mais alta de unidade que contém tanto a substancialidade como a subjetividade (...)” (LIMA, 1996, P. 75). Dessa forma, a objetividade da substância universal, nesse seu desdobramento, deve se unir com a validade do sujeito universal. Isso significa que, além de formas do

pensamento, conceito e espírito são um princípio de organização interior contido em todas as coisas. Esse princípio interno se reflete através das coisas, situando-as no tempo e na natureza e proporcionando, desse modo, essa ligação entre o particular e o universal. Essa organização do ser e do pensar, para Hegel, é regida pela dialética.

Nesse aspecto, Cirne-Lima faz o seguinte questionamento: “Surge, aqui, com força redobrada, a questão: como pensar uma necessidade absoluta que é, ao mesmo tempo, uma contingência absoluta? Um ser-necessário que pode ser como pode, por igual, não ser? Um ser-necessário que não é necessário?” (LIMA, 1996, P. 76). Contudo, para responder a essa pergunta faz-se fundamental um aprofundamento sobre o conceito de necessidade lógica, conforme será tratado a seguir.

2.7 Necessidade lógica

De acordo com a interpretação de Cirne-Lima, não existe apenas uma lógica modal, mas sim vários subsistemas diferentes entre si, o que pode acarretar no surgimento de significados diversos para o conceito de necessidade. Dessa forma, em meio a esses inúmeros subsistemas é preciso identificar qual o subsistema e a necessidade que estão sendo analisados, (isso sem considerar os inúmeros subsistemas paralelos que também podem estar em processo de desenvolvimento). Apesar dos atuais avanços tecnológicos, até o presente momento não existe um sistema capaz de identificar todos esses subsistemas. Portanto, já de início, segundo Cirne-Lima (1996, P. 77), “(...) não há, pois, como definir com exatidão “necessidade” como um conceito abrangente e válido para todos os subsistemas”.

Inicialmente, Aristóteles fez a distinção de cinco operadores básicos da lógica modal, quais sejam: possível, contingente, impossível, necessário e verdadeiro. Disso se infere que uma verdade necessária é uma verdade que não pode ser de outra forma, ao passo que uma verdade contingente pode por igual ser de outra maneira. Logo, enquanto a negação de uma verdade contingente é possível, a negação de uma verdade necessária é impossível ou contraditória. Seguindo essa lógica, uma verdade necessária é verdadeira em todos os mundos possíveis, ao passo que uma verdade contingente é verdadeira apenas no mundo real.

Ao longo dos séculos, essas modalidades foram sendo trabalhadas até se chegar à somente duas modalidades principais, sendo elas: possibilidade e necessidade. Entretanto, na interpretação de Cirne-Lima existe diferentes graus de necessidade, onde

a necessidade lógica é um tipo de necessidade forte, que não permite exceções, ao passo que a necessidade moral, por exemplo, é uma necessidade fraca e que por isso permite muitas exceções. “A necessidade lógica é, assim, pensada não apenas como uma validade lógica, como um nexu logicamente válido entre proposições, mas como algo que é realmente existente”. (LIMA, 1996, P. 86). Sob esse enfoque, Ética, Filosofia da Natureza e Lógica fazem parte de uma mesma Ontologia, cuja estrutura interna principal é constituída a partir desses elementos e de suas relações. Ou seja, nessa concepção, a necessidade lógica é entendida como um elo que faz a ligação entre as diferenças, que por sua vez formam o todo.

2.8 Primeira e segunda síntese

Na dialética hegeliana, a tese é o ser enquanto essência, ou, em outras palavras, é o próprio ato de pensar, perceber e determinar. “Este ato performativo de pensar que pensa isto aqui e que diz ‘isto é algo que existe’, isso seja a efetividade.” (LIMA, 1996, P. 90). Essa efetividade existente, em Hegel, é o próprio ser, que em seu método dialético representa a tese. Nesse entendimento, tudo o que pode ser racionalmente pensado é efetivo, e tudo o que é efetivo é também possível.

Entretanto, para Hegel, a possibilidade possui um sentido restrito que se refere apenas ao interior daquilo que efetivamente existe. Então, Cirne-Lima propõe que, além dessa possibilidade já contida no interior de cada coisa, haveria também uma possibilidade que ainda não existe efetivamente, mas que pode ser possível.

A efetividade é ser. Tomamos, aqui, nesta reconstrução como efetividade, apenas o ato performativo que existe em nós, o ato existente, portanto, no qual e pelo qual pensamos e falamos. Esta efetividade existente e que se reflete sobre si mesma é algo que está em processo de movimento. O ato de pensar movimenta-se, ao pensar, em direção a um fim que ele ainda não captou e que ele ainda não atingiu totalmente. (LIMA, 1996, P. 91).

Nessa interpretação, o objetivo para o qual o pensamento se direciona ainda não está efetivado, mas ele precisa ser ao menos possível de ser pensado, ou seja, esse objetivo necessariamente tem de ser algo possível para o pensamento. Eis aqui a antítese na concepção de Cirne-Lima, expressa em duas fases, onde em uma delas o efetivo é de fato existente, ao passo que na outra, se refere àquilo que deve ser. Esse momento entre o “dever-ser” e a efetividade é a possibilidade.

Entretanto, essa passagem de um ponto de partida concreto (no sentido de algo que pôde se efetivar no pensamento por meio do conceito) para um objetivo possível de se extrusar na realidade (através de um ato, por exemplo), somente é logicamente factível quando se trata de um fim último, porque nesse processo pode ocorrer de as metas intermediárias serem inexecutáveis (como “tocar em um unicórnio”, essa é uma ideia possível de ser pensada e até pode ser retratada por meio de uma pintura, mas, em última instância, não poderá ser executada). Então, sendo o fim último possível, isso significa que essa possibilidade, em parte, já está efetivada. Essa é a primeira síntese proposta por Cirne-Lima.

Essa realização parcial apresenta um duplo caráter. Ela é, por um lado, uma “efetividade”, como desde o começo já era. Mas ela também é, por outro lado, uma antecipação parcial do fim que, como totalidade, ainda não é e existe, mas apenas “deve ser”, ou seja, ela é uma efetivação parcial da “possibilidade”. O ato performativo de pensar que está ainda a meio caminho no processo do pensamento e que antecipa a totalidade do pensamento completo e acabado, totalmente transparente e presente a si mesmo, é, por um lado, algo efetivo e, por outro lado, algo possível. Ele é, assim, tanto “efetividade” como “possibilidade”. Esta é a primeira síntese entre efetividade e possibilidade. (LIMA, 1996, P. 94).

Enquanto essa primeira síntese se encontra no pensamento que ainda não está totalmente efetivado, a segunda síntese é relativa à contingência oriunda da possibilidade de ser ou não ser. “Este meu ato performativo de pensar é não somente efetivo como também possível. (...) Este ato performativo é em si contingente (*zufällig*), pois ele poderia, por igual, não ser”. (LIMA, 1996, P. 95).

Aqui, diferentemente dos momentos anteriores, não é possível escapar da contingência porque o ato de pensar, mesmo quando conceitualmente desconstruído, se transforma em outro ato de pensar, e assim sucessivamente. Dessa forma, o pensamento sempre acaba se reorganizando de algum modo. Em outras palavras, um indivíduo não consegue simplesmente parar de pensar, porém, o ato de pensar, segundo essa concepção, é sempre necessário e contingente. “A gente pode tentar de todas as maneiras, a dissolução conceitual de um ato performativo de pensar é sempre um novo ato de pensar. E assim se percebe que este ato contingente de pensar é desde sempre necessário, sem que ele, por isso, deixe de ser contingente”. (LIMA, 1996, P. 95).

Então, enquanto a primeira síntese se encontra entre a efetividade e a possibilidade, a segunda síntese é referente à contingência (oriunda dessa possibilidade) e à necessidade (proveniente da contingência). Nesse caso, efetividade e possibilidade estão uma para a outra como metades que se complementam. Da mesma forma ocorre

entre a necessidade e a contingência. Por isso elas são descritas por Cirne-Lima como primeira e segunda síntese.

Cabe aqui ressaltar que Hegel não defendia a ideia de que o pensamento pudesse ser, sob o mesmo aspecto, contingente e não contingente, até mesmo porque a filosofia de Hegel foi construída em analogia com a Lógica, mas sim que o ato de pensar passa por todos esses tons, e que o pensamento contém nele todos esses aspectos. De acordo com a dialética hegeliana, o pensamento passa por todas essas fases durante o seu processo de desenvolvimento. Essas fases “são aspectos diversos da efetividade que é uma e única, mas que é muito rica em suas diferenciações”. (LIMA, 1995, P. 96). Desse modo, as diferenças são tratadas somente como diferenças internas porque nesse entendimento, as diferenças constituem o todo, e o todo, por sua vez, constitui a realidade efetiva. Entretanto, os diversos momentos que constituem essa realidade não podem ser entendidos separadamente, mas somente em sua ligação de uns com os outros.

2.9 Efetividade e liberdade

De acordo com Cirne-Lima, tanto o pensamento quanto a linguagem, que são efetividades reais na medida em que se desenvolvem por meio de conceitos, são também relativos na medida em que só tem a necessidade de se concretizar enquanto existem e estão em relação com os outros aspectos de sua realidade.

Na linguagem de nossa reconstrução: o ato performativo de pensar e de falar, que existe de fato, é realmente possível, é realmente contingente e é também realmente necessário. Essa necessidade é obviamente apenas uma necessidade relativa, pois o ato existente de pensar é necessário somente se e enquanto ele “de fato” é existente. A efetividade real é, portanto, sempre relativa. (LIMA, 1996, P. 97).

O problema que surge nesse contexto é que, se toda efetividade real é sempre relativa, então tudo o que existe também é sempre relativo. Sobre isso, primeiramente, deve-se levar em conta que, na dialética hegeliana, tudo está em constante movimento e esse movimento se dá em detrimento da relação entre as coisas, onde cada momento leva a um outro, até que ocorra o total desenvolvimento do espírito.

O núcleo duro dessa argumentação aqui é o mesmo que encontramos no diálogo Parmênides de Platão: se há partes, então necessariamente há um todo do qual as partes são aquilo que são, a saber, partes. Assim também com o relativo. Pode haver coisas relativas; mais ainda, tudo pode ser relativo, exceto este fato e esta constatação de que tudo é relativo. E

assim se faz a passagem da efetividade que é real e relativa para a efetividade absoluta. (HEGEL, 2007, P. 98).

Essa relação faz com que cada momento contenha também uma ligação com o momento anterior, onde cada aspecto contém em si um resquício do aspecto anterior. Assim sendo, o emprego do termo “absoluto” é referente a essa relação entre essas diferentes figuras que formam o todo. Além disso, conforme já exposto, deve-se levar em conta que toda análise, em Hegel, é feita com base na Lógica. Sob esse prisma, o que a dialética hegeliana procura apontar é a identidade existente entre os diferentes aspectos. Essa identidade é o elo que faz a ligação entre os opostos que, por sua vez, formam o todo. Portanto, para Hegel, contingência e necessidade absolutas, por exemplo, são duas faces da mesma realidade efetiva. Nesse sentido, Cirne-Lima (1996, P. 101) faz ainda o seguinte apontamento:

Não há que duvidar que cada coisa real, que efetivamente existe, tenha uma interioridade em si e, assim, pressuponha uma possibilidade (...), a questão decisiva é a de saber se a necessidade possui e pressupõe, sempre e em todos os casos, como que uma outra face às costas de si mesma, a saber, a contingência.

Logo, a questão aqui não é referente ao questionamento sobre a existência das coisas concretas, mas sim saber se essas coisas, embora de fato existam, poderiam não existir. Desse modo, como Hegel trata necessidade e contingência como dois aspectos diversos da mesma realidade, a contradição existente entre elas pôde ser superada, pois, segundo esse entendimento, o mundo é um sistema cujo momento inicial é contingente, mas ao continuar o seu processo de desenvolvimento, todos os momentos conseguintes são necessários e, desse modo, previsíveis. Entretanto, sobre isso, Cirne-Lima faz a seguinte crítica:

Este modelo teórico em minha opinião não está certo, porque reduz, em última instância, todos os nexos existentes no universo a nexos necessários – o que logicamente é impossível – e porque tanto a contingência das coisas como também a livre escolha do homem e sua responsabilidade ética tornam-se, aí, impossíveis. Se em princípio se pode, a partir de um determinado momento – seja ele o big bang atômico, seja qualquer outro ponto na linha do tempo -, calcular exatamente tudo o que virá a seguir, então não há mais espaço para aquilo que chamamos de contingência das coisas e de liberdade do homem. (LIMA, 1996, P. 104).

No modelo hegeliano é como se todos os acontecimentos fossem previstos e necessários em detrimento do desenvolvimento de algo superior que é o espírito absoluto. Porém, a crítica de Cirne-Lima é que nesse modelo, em última análise, a liberdade é totalmente sacrificada em prol do elemento universal.

Desse modo, com o propósito de evitar o enfraquecimento do conceito de liberdade em Hegel, Cirne-Lima (1996, P. 105) aponta para algumas alternativas como, por exemplo, a *Teoria de Interstícios* do filósofo Charles Taylor, que afirma que “as leis não determinam tudo de modo exato, de sorte que entre os eventos determinados necessariamente há como que espaços intersticiais, nos quais existe contingência”, ou seja, nesses espaços existentes entre um e outro evento necessário é possível aos indivíduos exercerem sua liberdade. Outra alternativa estaria na filosofia de Kant, a qual afirma que se tratam de dois mundos distintos, o mundo numênico e o mundo fenomênico, onde no primeiro existe espaço para a liberdade e a responsabilidade, ao passo que no segundo reina o determinismo e tudo nele é necessário.

Nesse aspecto Cirne-Lima (2006, P. 107) também propõe uma alternativa para recuperar o conceito de liberdade em Hegel, a saber: “Minha proposta consiste em reconstruir de maneira diferente a passagem da ‘contingência absoluta’ para a ‘necessidade absoluta’, pois ela é pelo menos confusa, podendo assim induzir a erro”.

Até aqui se viu que, na dialética hegeliana, é possível que efetividade absoluta e possibilidade absoluta signifiquem o mesmo. Entretanto, quando se fala em identidade entre contingência e necessidade a questão se torna mais complexa porque no momento em que a contingência passa a ser entendida como necessidade, a liberdade dos indivíduos fica comprometida. Nesse aspecto, o que Cirne-Lima propõe é que a necessidade absoluta não seja entendida como um ser-necessário (*Müssen*), mas sim como um dever-ser (*Sollen*). “Dever-ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira”. (LIMA, 1996, P. 107).

Sob essa ótica, entende-se que a contingência já está contida no dever-ser. As coisas devem ser de uma maneira, mas esse dever-ser não impossibilita que elas venham a ser de outra forma, pelo contrário, o dever-ser pressupõe essa possibilidade. “Se contrafatos existem de fato, então eles estão contidos no ‘dever-ser’ como aquilo que, embora não devesse existir, pode perfeitamente existir e, no caso, existe”. (LIMA, 1996, P.107).

Nessa reinterpretação do conceito de necessidade absoluta em Hegel, a necessidade não é mais entendida como um “ser-necessário”, o qual impossibilita a existência de exceções, mas sim como um “dever-ser”, que representa tanto a necessidade como também a possibilidade de existência de contradições. Entretanto, é

importante ressaltar que Cirne-Lima não está questionando a existência de leis mais fortes, como se pode observar na citação abaixo:

No curso e na formação do universo a combinação de ambos os subprincípios, do princípio da unidade – que fundamenta e explica a iteração e a reprodução daquilo que é igual – e do princípio da multiplicidade – que fundamenta e explica a gênese da multiplicidade e da complexidade das coisas e do mundo – obedece à lei mais alta da Lógica e da Ontologia, a saber, à lei de que não devem existir contradições. Quando contradições de fato surgem (...), então a lei mais alta que rege o universo, que cuida das contradições existentes, manda que estas sejam trabalhadas e superadas, afim de que aos poucos se alcance ou se restabeleça a coerência universal (...). (LIMA, 1996, P. 110).

Nessa concepção, a “possibilidade absoluta” é uma constante porque cada etapa do processo é absolutamente contingente na medida em que varia de acordo com as combinações dos múltiplos princípios que fazem parte do movimento. Simultaneamente, cada etapa é também necessária, uma vez que o fim ideal entra de forma constitutiva na formação de tudo que interage e, conseqüentemente, faz parte do sistema. Até aqui nenhum problema, porque sua interpretação caminha ao lado da dialética hegeliana.

A lei fundamental do pensar e do falar, que é também, como se mostrou, a lei fundamental do próprio ser em seu desenvolvimento processual, possui aquela forma mais alta de necessidade que, embora contendo em si contingência, continua sendo lógica e ontologicamente normativa. (LIMA, 1996, P. 111).

Para Hegel, liberdade é o agir que se origina não do exterior (oriunda da livre escolha e da contingência), mas sim da interioridade necessária. Desse modo, o sistema hegeliano somente reconhece o processo lógico incutido no ato performativo de pensar, não considerando legítimo nada fora disso. Na dialética hegeliana, liberdade é quando a consciência-de-si encontra a si mesma no espírito universal absoluto, ou, dito de outro modo, é quando a consciência compreende que o seu próprio pensar é essencialmente universal e que, portanto, o seu mundo é o reflexo do seu próprio pensamento.

O conceito de liberdade em Hegel passa pelo entendimento de que nada, nem mesmo a liberdade, se dá de forma isolada, mas somente em relação com o exterior. Dessa forma, o sujeito livre é aquele que compreende que a sua liberdade está diretamente vinculada com essa “não liberdade” oriunda de sua necessidade de se relacionar com o mundo, sendo que a compreensão desse vínculo é a chave para a liberdade absoluta, uma vez que o seu agir se dará a partir desse entendimento.

O espírito assim está presente como *liberdade absoluta*; é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a

essência de todas as massas espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível; ou, inversamente, de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda a realidade espiritual: e toda a realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os *Singulares* enquanto tais. (HEGEL, 2007, P. 402).

Conforme já explicitado, ao contrário de Aristóteles, que analisava o tempo por meio das leis da física onde a concepção “passado, presente, futuro” é uma visão estritamente humana, Hegel introduziu a temporalidade em sua dialética ao considerar o desenvolvimento do espírito através do tempo e da história. Como a dinâmica lógica do desenvolvimento da liberdade é absolutamente necessária, nesse contexto, conforme já explanado, a realização da liberdade no espaço e no tempo também passa a ser necessária. Entretanto, diferentemente da Lógica, na realização histórica da liberdade podem ocorrer contingências, porém estas, na concepção hegeliana, não ameaçam a necessidade do desenvolvimento rumo à liberdade.

A contingência, em Hegel, permanece domesticada: ela tem seu âmbito onde ela se faz valer — e onde ela anula a si mesma, pois, no decorrer da história, o contingente destrói o contingente. Pessoas nascem e morrem, ganham e perdem riquezas, reconhecimento, poder, estados surgem e perecem. O que continua, o que permanece, é a necessidade da realização sucessiva da liberdade. Hegel reconhece a contingência, ele dá espaço para ela; mas ele não a reconhece como essencial. Seu espaço é o âmbito do efêmero. (UTZ, 2005, P. 172).

Entretanto, a crítica que daí decorre é que esse entendimento abre espaço para o necessitarismo. Na verdade, este é um ponto bastante controverso na dialética hegeliana, sobre o qual seria necessária uma análise mais aprofundada. Contudo, este não é o foco principal da presente pesquisa, que visa somente demonstrar a forma como a contradição aparece na certeza-sensível.

2.10 Sobre a contradição

Na filosofia dialética, a contradição é a responsável pelo início do movimento, pois ao buscar determinar e identificar as coisas, a consciência já está pressupondo que estas sejam coisas indeterminadas (caso contrário não procuraria determiná-las, mas somente descobrir o que elas já são). “Determinar algo como sendo totalmente indeterminado é uma contradição performativa. O ato de pensar está em contradição performativa com o conteúdo pensado e dito”. (LIMA, 1996, P. 115). Eis aqui, pela

primeira vez, a forma como a contradição se dá na certeza-sensível, a qual será mais bem explorada no próximo capítulo.

Nesse entendimento, a superação da contradição jamais significa a sua total exclusão, uma vez que a mesma participa de modo constitutivo no processo de determinação. Além disso, a contradição abre caminho também para a contingência, pois antes de determinar o que a coisa é, ela pode ser ou não qualquer coisa. É nesse sentido que Cirne-Lima defende a ideia de que o ser-necessário deve ser antes entendido como um dever-ser, pois para ele, “Primeiramente há que se registrar que todo o espaço da evolução lógica e ontológica aberto pelo uso e pela aplicação do princípio da contradição a ser evitada possui um caráter de “dever-ser” e pressupõe e contém, assim, um momento de contingência”. (LIMA, 1996, P. 117).

Assim, a primeira contingência já está na possibilidade de existência de contradições. Essa é a primeira forma sob a qual a contingência dá o tom a todo o movimento dialético. Nessa concepção, também o conceito não é um ser-necessário, mas sim um dever-ser que inicialmente pressupõe tudo como sendo indeterminado, e cujo desenvolvimento se dá através da contingência, onde é permitida a existência de contradições que, de início, não deveriam existir. Do mesmo modo, nesse sistema dialético, a antítese já está incutida na própria linguagem e na história, uma vez que a determinação pressupõe todas as coisas como sendo inicialmente indeterminadas. Antes da determinação do conceito, algo pode ser qualquer coisa, inclusive nada, e não há uma forma de verificar todas essas alternativas. Desse modo, segundo Cirne-Lima, simplesmente não é possível que a Filosofia se equipare à Ciência conforme requerido por Hegel porque nesse contexto a Filosofia nunca poderá estar completa e definitiva. Assim, a contradição não é eliminada no curso do processo dialético como acreditava Hegel, mas pelo contrário, ela é parte constituinte do processo, onde cada síntese dialética tem tanto um momento a priori, quanto a posteriori.

Analisemos outro exemplo citado por Cirne-Lima (1996, P. 121): “existem algumas proposições que são verdadeiras” e “não existe nenhuma proposição que seja verdadeira”. Se essa segunda proposição for verdadeira, então ela mesma é falsa, uma vez que ela é uma proposição verdadeira. Contudo, se ela for falsa, então ela também é falsa. Seguindo esse raciocínio surge a terceira proposição: “Ao menos algumas proposições são verdadeiras. De onde segue necessariamente a proposição 4: Proposições podem, em princípio, ser verdadeiras”. (LIMA, 1996, P. 122).

Nesse exemplo, a contingência aparece na passagem da primeira para a segunda proposição. Essa primeira não é uma passagem necessária visto que, de maneira ingênua ou dogmática, é plenamente possível ficar somente na primeira proposição, aceitando que ela é verdadeira. Ou então, de maneira cética, afirmando que não se sabe o que é ou não verdadeiro. A contingência aparece na segunda proposição porque, quando formulada, ela automaticamente se autodestrói, possibilitando o surgimento (necessário) da síntese referente a terceira e quarta proposição. Assim, pode-se concluir que toda a base da argumentação, (ou seja, a primeira proposição) é em si contingente e *a posteriori*. “O antecedente do argumento é contingente e foi encontrado na linguagem empírica e histórica. Só quando se pressupõe a proposição 1 e quando se forma a proposição 2 como autocontradição explosiva é que – a partir daí – tudo decorre necessariamente”. (LIMA, 1996, P. 123).

Na dialética, a contingência refere-se a essa possibilidade de existência de mais de uma antítese e isso não é restrito ao âmbito da Lógica, mas se estende também aos campos da História e da Filosofia da Natureza. Dessa forma, permeando todos os campos do conhecimento humano, a contingência está presente no âmago do próprio ser, pois, sendo o pensamento entendido como uma forma de ser, o modelo determinístico empregado em áreas como a da Física, por exemplo, não pode ser considerado universalmente válido para todas as áreas.

Entrementes, Cirne-Lima também não está afirmando que não existem leis mais fortes, mas para ele, estas são como núcleos centrais existentes dentro de um sistema mais amplo constituído também por leis mais fracas. Nesse ponto, emerge ainda (e novamente) uma outra questão, referente ao conceito de liberdade em Hegel.

Liberdade em Hegel é autonomia, (...) esta autonomia consiste no fato de que as ações provêm de uma necessidade que está ínsita no sujeito e que lhe é, assim, interna; a coerção, que vem de fora, isto é, a necessidade externa está aí excluída. O homem, segundo Hegel, conhece por força de sua razão as leis que vigem no universo e que, por serem universais, também regem a ele mesmo e sua vida; ele sabe que essas leis não estão fora dele, mas que, muito pelo contrário, entram na constituição de sua própria interioridade. O homem, ao obedecer às leis do processo de desenvolvimento do universo, é e continua sendo perfeitamente autônomo, pois ele obedece somente às leis que ele, em seu íntimo, desde sempre é: ele obedece somente a si mesmo e é, por isso, autônomo. (LIMA, 1996, P. 126).

Sob esse ponto de vista o indivíduo possui sim o livre arbítrio, mas também é consciente de que faz parte de um todo, onde até mesmo as suas vontades somente se realizarão através de sua correlação com esse todo. Logo, sua liberdade de escolha fica

restrita às determinações decorrentes do espaço, tempo e conceitos. Obviamente o questionamento aqui não se dá em relação às leis mais fortes como as leis da Física, por exemplo, mas principalmente em relação aos conceitos. Nesse sentido, embora autônomo, no modelo proposto por Hegel o indivíduo perde a sua singularidade porque as escolhas feitas por ele tornam-se ínfimas frente à importância das determinações do espírito absoluto.

Esse posicionamento, de acordo com Cirne-Lima, gera margem para diversos tipos de interpretações, inclusive de cunho totalitário. Então, em sua proposta de correção, o mesmo sugere uma mudança exatamente nesse ponto da dialética hegeliana, onde não há mais somente possibilidades predeterminadas, mas realmente diversas possibilidades. Nesse cenário, o indivíduo pode exercer de fato a livre escolha, optando entre as diversas alternativas por aquela que melhor se adequa às suas necessidades.

Nesse contexto, necessidade e contingência se interligam em uma única realidade que é parcialmente normativa, e não totalmente, conforme defendido por Hegel. Nesse modelo democrático também a História, a Sociedade e o Estado se constituem de momentos necessários e contingentes, onde a primeira forma de necessidade é referente a tudo aquilo que acontece de acordo com as leis e que não deveria acontecer de outro modo. Porém, os demais acontecimentos podem variar de acordo com as diversas possibilidades existentes e essa é uma segunda forma de necessidade não tão enérgica quanto a primeira.

Ou seja, enquanto em Hegel todas as contingências são entendidas como variações internas que podem ocorrer ao acaso¹ ou pela livre escolha, mas que de modo algum interferem no desenvolvimento do espírito universal absoluto, para Cirne-Lima nem todas as contingências e contradições podem ser simplesmente suprassumidas, sendo que, em alguns casos, elas podem inclusive assumir o papel principal, gerando uma quebra de paradigmas e o surgimento de novos conceitos totalmente contrários. Neste caso, ao invés da contradição ser suprassumida pelo espírito absoluto, ela propicia o surgimento e o desenvolvimento de um novo espírito.

¹“Segundo Hegel, em primeiro lugar, a autodeterminação do conceito na Ciência da Lógica pretende demonstrar que o acaso é constitutivo da necessidade. Necessário seria, com efeito, apenas aquilo que sob circunstâncias contingentes e arbitrarias se comprovasse como imprescindível; por essa razão, o estabelecimento e a suprassunção do casual seriam inerentes à manifestação da necessidade. Portanto, é ela própria (a necessidade) que se determina como casualidade”. (HÖSLE, 1998, P. 113). Desse modo, o acaso não interfere no desenvolvimento do espírito absoluto, mas é este que se desenvolve inclusive por meio do acaso, onde o imprescindível citado por Hösle é justamente aquilo que, mesmo sob as condições mais diversas e causais, se impõe de forma predominante.

Novamente aqui chegamos a um ponto controverso da dialética hegeliana, pois, por ser muito ampla, a mesma poderia perfeitamente rebater a essa crítica alegando que, de qualquer forma, o que prevalece em última instância nada mais é do que os conceitos. Contudo, a crítica abordada aqui também é nesse sentido, onde a dialética hegeliana, justamente por englobar todos estes aspectos, torna-se por demais adaptável e generalista, podendo ser facilmente interpretada e aplicada de forma equivocada.

Entrementes, o objetivo principal deste capítulo não é tratar dessa questão, mas sim do modo como a contradição é entendida pela Filosofia. Nesse aspecto, diferentemente da filosofia dialética que aceita a existência de contradições, a filosofia analítica considera que a contradição deve sempre ser resolvida.

Muito importante é o fato de que, se mudarmos de atitude e passarmos a aceitar as contradições, elas perderão imediatamente sua fertilidade e deixarão de provocar o progresso intelectual. De fato, se estivéssemos preparados para conviver com as contradições, o caráter contraditório das nossas teorias não nos induziria mais a alterá-las. Em outras palavras, toda a crítica (que consiste em identificar contradições) perderia sua força. Qualquer crítica seria respondida por um “Porque não?” – ou talvez mesmo pela acolhida entusiástica das contradições que nos fossem apontadas. (POPPER, 1972, P. 347).

Em suma, mesmo com opiniões distintas que defendem a sua aceitação, desenvolvimento ou refutação, nota-se que a contradição assume um papel central tanto na filosofia analítica quanto dialética. Desse modo, o seu estudo faz-se de suma importância, como uma forma de auxiliar a compreensão de como diversos métodos e teorias se desenvolveram a partir dessa problemática, incluindo a dialética hegeliana.

3. O MODO COMO A CONTRADIÇÃO EMERGE NA CERTEZA SENSÍVEL

Tendo o primeiro capítulo exposto uma visão geral da Fenomenologia do Espírito que é o fundamento da presente pesquisa, e tendo o segundo capítulo tratado especificamente sobre o problema da contradição, o terceiro e último capítulo abordará o modo como a contradição emerge na certeza sensível, alcançando assim, o objetivo proposto no início do trabalho.

3.1 Sobre a certeza sensível

A certeza sensível é uma apreensão imediata que a consciência realiza antes de fazer qualquer tipo de julgamento sobre a verdade ou falsidade da coisa apreendida, mas nem por isso deixa de ser uma forma de conhecimento. Entretanto, de acordo com MURE (1988, P. 77) “Em si mesma, no entanto, é um mero assinalar mudo, um querer dizer o que não pode dizer, uma intuição inteiramente inarticulada”. Isso porque, na certeza sensível a consciência somente percebe o objeto da forma como ele se apresenta a ela, sem ainda ter desenvolvido qualquer reflexão mais aprofundada sobre o mesmo. “A consciência sabe imediatamente o objeto, relação imediata que está tão perto quanto possível de sua unidade”. (HYPPOLITE, 1974, P.99).

Na certeza sensível a consciência tem a certeza de que está percebendo o objeto individualmente, independente de qualquer outra coisa que possa ser atribuída a ele, e essa percepção, lhe faz acreditar que sabe o que o objeto é de fato. Entretanto, ao fazer a análise do objeto, a consciência busca em sua base conceitual informações acerca do mesmo e, desse modo, inicia um movimento dialético de relação com tudo àquilo que é exterior a ela mesma, fazendo a mediação entre essas informações oriundas do exterior e o seu entendimento acerca delas. “Mas se nos fixarmos (se desejamos que a dialética avance), vemos que esta imediatez é mediada, negada, determinada. (...) No entanto, não somente é negada e mediada a união de todos os lados, senão também a imediatez de cada lado”. (MURE, 1988, P.77).

Aqui, Mure destaca essa necessidade de mediação no movimento de vir-a-ser da consciência por meio de seu saber. Por outro lado, também já antecipa a impossibilidade

da imediatez tanto no que se refere ao objeto quanto ao sujeito, bem como a mediação e entendimento entre os dois já no primeiro momento da percepção.

Tendo a certeza sensível recorrido às propriedades do objeto e do sujeito e não encontrado neles aquilo que buscava, a saber, a essência do objeto, a mesma buscará este saber singular no próprio ato de intuir, conforme explicitado por Hegel (2007, P. 103):

Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que ‘visto’ – não se sustêm, ou não são. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente. (HEGEL, 2007, P. 103).

Aqui, pode-se perceber o início do movimento dialético em três etapas conforme indicado por Hegel no início da Fenomenologia, sendo elas: a percepção e a análise do próprio objeto que, em sua insuficiência, conduzem a consciência a buscar informações que estão armazenadas em si mesma, que por sua vez conduzem-na ao próprio ato de intuir, que mais adiante se mostrará como uma combinação entre a percepção e o objeto, ou melhor, entre a abstração e o sensível. Esse movimento faz com que a certeza sensível se desenvolva somente através de sua relação com o todo que, nesse caso, refere-se a essa relação entre o sujeito, o objeto e a mediação entre eles, superando, desse modo, a primeira contradição.

Nesse aspecto, pode-se dizer que a Fenomenologia do Espírito é uma obra que descreve de forma detalhada e aprofundada cada passo desse processo mental, desde os primeiros movimentos da consciência em sua relação com o todo, demonstrando cada etapa através de momentos que vão se interligando e se desenvolvendo de forma cada vez mais articulada, até chegar ao auge do seu desenvolvimento. Desse modo, também o estudo da Fenomenologia requer um aprofundamento sobre cada etapa do processo, cujo início é o tema desse terceiro e último capítulo, ou seja, a certeza sensível e o modo como a contradição nela aparece.

Sob esse prisma, Kojève (2002, P.41) explica que “O homem, considerado em sua atitude passiva, como sujeito cognoscente, opõe-se ao objeto exterior conhecido (consciência em sentido restrito, = consciência do mundo exterior)”. Nesse caso, a certeza sensível, através de seu saber, procura conciliar essa contradição da consciência

frente ao mundo, levando-a a captar de forma inicialmente passiva as informações oriundas do exterior, conforme segue:

O primeiro capítulo considera o homem ingênuo, ou mais exatamente a reflexão do filósofo ingênuo sobre o homem ingênuo. É o sensualista. Para Hegel, o sensualismo é verdadeiro na medida em que afirma que o real é. Mas é falso quando quer basear todo o conhecimento apenas na atitude cognitiva da sensação, que implica, aliás, uma contradição (...). (KOJÉVE, 2002, p.42).

Essa passagem procura demonstrar o quanto a certeza sensível faz-se enganada ao considerar que a sua verdade pode residir naquilo que seus sentidos lhe apresentam de forma imediata. Seguindo essa mesma linha, Hyppolite (1999, P. 114) ressalta que, na certeza sensível, o ato de indicar “(...) se mostra não um saber imediato, mas um movimento que, desde o aqui visado e através de muitos aqui, chega ao aqui universal que uma multiplicidade simples de aqui, tal como o dia é uma multiplicidade simples de agoras”, afirmando que o que aparece para a consciência no momento em que ela busca indicar algo “aqui ou agora” não é o singular, mas sim o universal. Além disso, aqui o autor acrescenta mais um dado importante quando se refere ao “indicar”.

Esse indicar representa a própria linguagem, logo, considerar o conhecimento adquirido através da certeza sensível como sendo verdadeiro torna-se um equívoco, pois na certeza sensível a consciência não tem condições de ter acesso aos objetos que lhe são externos de forma imediata. Isso porque, a consciência somente consegue operar através daquilo que pode ser expresso linguisticamente e a linguagem, por sua vez, somente consegue expressar o universal, portanto não consegue captar o objeto de forma totalmente singular.

Constata-se que na articulação mais elementar da experiência, que é a certeza sensível, os modos determinados de referência entre o sujeito e o objeto da experiência se articulam lingüisticamente: essência, exemplo, este, agora, apontar. Isto significa que sujeito e objeto se exprimem numa referência comunicada na linguagem. O conteúdo desta linguagem é o universal que existe na linguagem. (...) A assunção da certeza sensível ao nível da percepção põe um elemento a mais na experiência, isto é, a necessidade. Não se trata mais de um apreender aparente, e sim de um apreender necessário. (AQUINO, 1989, P.74).

Até aqui se viu que a certeza sensível é a primeira apreensão feita pela consciência, um saber que, apesar de já ser considerado um tipo de conhecimento, não pode ser considerado um conhecimento verdadeiro por não ter ainda feito qualquer tipo de reflexão acerca da coisa apreendida. É verdadeiro somente na medida em que afirma a existência do objeto visado, mas nem por isso pode querer basear todo o seu conhecimento apenas na percepção.

A partir da certeza sensível, outros elementos articulam-se transformando esse primeiro movimento da consciência em um tipo de saber. Nesse primeiro saber, que é a percepção, a consciência busca em sua base conceitual informações acerca da coisa percebida, porém, conforme explanado, esse movimento somente se dá através da expressão linguística, visto que, para Hegel, até mesmo o pensar sobre o que é o objeto somente se forma a partir da linguagem. Dessa forma, linguagem e conteúdo – conceitos – aparecem aqui como necessários para a consciência que pretende conhecer a verdade do objeto visado.

Por outro lado, nesse ponto, tal qual na certeza sensível, a consciência continua pretendendo conhecer a verdade do objeto de forma singular, mas como ela não consegue conhecer nada sem a interferência da linguagem que, por sua vez, conceitua, mediatiza e proporciona o conhecimento, e como esse, na medida em que é conceituado se torna universal, a consciência assume para si a inverdade desse seu saber fenomenal, mantendo a verdade no objeto visado.

Tal como sucedia já com a certeza sensível, também agora a consciência é refreada sobre si mesma, com uma diferença, no entanto: enquanto na certeza sensível ela pretendia possuir em si a verdade (tal como este eu singular), aqui, pelo contrário, a consciência carrega sobre si a não-verdade toda, ou seja, prefere reconduzir a si toda a contradição e reconhecer-se como fonte de ilusão, mantendo embora a coisa na pureza da sua verdade ilusória. (CHIEREGHIN, 1994, p.73).

Nesse caso, se ocorre alguma incongruência no processo de identificação, a consciência toma para si tal diferença e permanece na certeza de que a verdade reside no objeto da forma como ele se apresenta a ela. Ou seja, entende que, se existe alguma diferença, a mesma está contida na sua percepção sobre o objeto e não na coisa em si. (...) A riqueza do saber sensível pertence à percepção, não a certeza imediata, na qual era somente algo concomitante, posto que é unicamente a percepção que tem a negação, a diferença ou a multiplicidade diversificada em sua essência. (HYPPOLITE *apud* HEGEL, 1974, P. 97).

Entretantes, isso também não quer dizer que a certeza sensível seja totalmente eliminada, mas somente superada na medida em que a mesma agora se encontra presente nas determinações do objeto. Além disso, nesse ponto ocorre outra mudança importante: a consciência compreende que, para se aproximar da verdade, não poderá simplesmente permanecer na certeza sensível, pois se assim fosse, bastaria aceitar o objeto tal como ele se apresenta, isto é, de maneira dada, sem que a verdade precisasse ser reproduzida pela própria consciência.

Assim, finalmente, o verdadeiro mesmo aparece como algo que se refletirá fora de si ao mesmo tempo em que em si, como algo que tem seu ser-outro em si mesmo. A partir daqui o movimento do objeto e da consciência preceptora relacionados entre si se converte em completo movimento do objeto. E a consciência, como já assinalamos, se vê a si mesma, sem saber, em seu objeto, que é em si conceito. (HYPPOLITE, 1974, P. 101).

Isso significa que o objeto da percepção não é somente objeto e tão pouco percepção, mas sim uma combinação entre ambos, entre o sensível e a abstração, que Hegel chamou de propriedade. Essa propriedade é o resultado da relação entre a percepção e o objeto e da negação entre um e outro, a qual conduz a consciência a um novo patamar de conhecimento que agora se volta para as propriedades do objeto, ultrapassando assim, a própria coisa ora observada. “Esse cristal de sal é branco, mas sua brancura é uma determinação sensível universal e nós vamos além desse cristal de sal ao percebê-lo como branco. Ainda, a propriedade é universal; mas é também determinada. Quando a consideramos como determinada, e não somente como universal, vemos que exclui as outras propriedades”. (HYPPOLITE, 1974, P. 103).

Nesse ponto, para a consciência o objeto é universal enquanto conceito, mas também é determinado e singular em suas propriedades, o que, por conseguinte, permitirá a ela fazer a diferenciação entre um objeto e outro. Simultaneamente determinado e indeterminado, singular e universal, “A coisa é um trançado de contradições. Como coisa em si, não é mais que a abstração absoluta do puro pensamento realizado no objeto, o término final de todo coisismo”. (HYPPOLITE, 1974, P. 94).

Tendo a certeza sensível propiciado o aparecimento e desenvolvimento da contradição presente já no próprio ato de indicar, a consciência compreende que o verdadeiro não é somente uma coisa, ou então uma substância, mas que o saber sobre algo é uma reflexão afetada diretamente pela linguagem, e que se manifesta fora da consciência para refletir a si mesma no outro. Tendo passado por todos esses tons e entendido a ligação necessária entre eles, a consciência encontra-se agora preparada para continuar sua jornada em busca de conhecimento.

3.2 A certeza sensível e a contradição

Conforme já explanado, ao buscar determinar e identificar as coisas, a consciência pressupõe que estas sejam coisas indeterminadas. Entretanto, “Determinar algo como sendo totalmente indeterminado é uma contradição performativa. O ato de pensar está em contradição performativa com o conteúdo pensado e dito”. (LIMA, 1996, P. 115). Eis aqui, pela primeira vez, a forma como a contradição aparece na certeza-sensível. A partir desse primeiro movimento da consciência inicia-se um jogo de opostos, que irá acompanhá-la durante todo o seu processo de desenvolvimento, “(...) encontramos por toda parte a diferença principal (o fato) de que nela destacam-se simultaneamente para fora do ser puro os dois *estes* já mencionados, um este como eu, e um este como objeto.” (HEGEL, 1986, P.83).

Na citação acima, Hegel aponta para a cisão inicial que a consciência traça entre o sujeito e o objeto. Como essa separação proporciona que a consciência consiga identificar e afirmar tal objeto, inicialmente, ela considera que esteja correta porque o que a consciência pretende afirmar na certeza sensível é sempre a singularidade, a essência da coisa.

Conforme já exposto, a certeza sensível é a primeira forma de saber que aparece, é o saber imediato, através do qual a consciência inicia o seu processo de desenvolvimento. Nesse primeiro momento, a certeza provém somente daquilo que se apresenta de forma imediata para a consciência, pois a mesma ainda não possui nenhum aprimoramento. Essa primeira consciência ainda não se reconhece como uma primeira forma de saber e tão pouco sabe que em seu processo de desenvolvimento encontrará saberes bem mais refinados. Pelo contrário, esse primeiro saber considera-se único e verdadeiro. Portanto, não sabe que é apenas o início do processo, a propósito, somente conseguirá reconhecer cada etapa deste após ter percorrido todo o caminho e ter chegado a um grau mais elevado do conhecimento.

Esse saber imediato é a certeza sensível, ou, dito de outro modo, é o saber e a certeza da consciência sobre aquilo que lhe aparecesse de forma imediata.

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediata e receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar. (HEGEL, 2007, P. 90).

Na dialética hegeliana, a certeza sensível é a representação do objeto do saber imediato, isto é, representa aquilo que o saber imediato visa e ou quer dizer. Mas, mais do que isso, aqui o imediato já antecipa a relação existente entre a consciência e tudo aquilo que é exterior a ela, mas não somente como relação e sim como uma experiência fenomenológica que não pode ser alterada por elementos que sejam estranhos a ela mesma, já demonstrando, dessa forma, o caráter autônomo da consciência em suas experiências.

Esse saber do imediato, entendido como primeira figura da consciência, caracteriza-se como um “realismo ingênuo”, visto que a consciência, por ainda não ter se desenvolvido suficientemente, ingenuamente acredita que o saber que lhe chega de forma imediata é capaz de lhe propiciar conhecer a verdade do objeto tal como ele realmente é. Desse modo, o realismo ingênuo pode ser entendido como uma aceitação daquilo que é compreendido pelo senso comum, na medida em que aceita como verdadeiro aquilo que lhe é dado sem desenvolver uma maior reflexão, ou melhor, sem colocar a prova o seu saber.

O ponto de vista da percepção é o da consciência comum e, mais ou menos, das diversas ciências empíricas que elevam o sensível ao universal e mesclam determinações sensíveis com determinações do pensamento sem tomar consciência das contradições que então se manifestam. E ele é assim porque o sensível não é conhecido em sua essência mais que através das determinações do pensamento: unicamente elas são o que para a consciência constitui o sensível como essência, o que determina as relações da consciência com o sensível e aquilo através do qual discorre o movimento da percepção e de sua verdade. Cremos perceber o pedaço de cera de que fala Descartes na segunda meditação ou o cristal de sal de que fala Hegel no presente capítulo da Fenomenologia unicamente com nossos sentidos ou incluso com nossa imaginação, mas em realidade intervém o nosso entendimento. (HYPPOLITE, 1974, P. 93).

Na certeza sensível, o objeto aparece para a consciência da forma como ele é apreendido, sem qualquer tipo de mediação. Desse modo, cabe à própria consciência, que está em busca da verdade, verificar até que ponto esse saber pode ser tomado por ela como um saber verdadeiro. Tendo a consciência inicialmente constatado que o saber que ela possui está no objeto, o mesmo torna-se o alvo de sua investigação e passa a ser examinado de modo que a sua essencialidade possa ser verificada. “O objeto, portanto, deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência, que ela lhe atribui; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível.” (HEGEL, 2007, P.94).

Entretanto, pretendendo alcançar o singular e o imediato através da análise do objeto, a consciência, na medida em que indica tal objeto, se depara com a universalidade constituinte do conceito sobre ele. Desse modo, a singularidade tão almejada pela certeza sensível, ao ser indicada, demonstram-se como algo diferente daquilo que está sendo buscado na medida em que somente pode ser encontrada através da mediação com o universal.

No entanto, o universal tal como o vemos aparecer, a coisa como tal, não é sem a mediação, a abstração ou a negação – três expressões que aqui são sinônimas para Hegel – mas é porque outra coisa não é, em virtude, portanto, de uma reflexão que em princípio é externa mas que o progresso da dialética nos mostrará que pode ser concebida como interna. A coisa da percepção será então anulada enquanto coisa. As determinações do pensamento sucessivamente atribuídas à coisa, para descartar toda contradição e conservar sua identidade consigo mesma, se reunirá em um universal que terá em si a diferença ao invés de ser condicionado por ela. (HYPPOLITE, 1974, P. 94).

Eis o jogo entre a universalidade e a singularidade: a consciência almeja o singular, mas, ao recorrer à certeza sensível ela encontra o elemento universal na medida em que identifica o objeto através de sua base conceitual, cuja origem está na universalidade. Então, ao identificar o objeto visado, apesar de ainda manter a separação entre ele e o sujeito, de acordo com Hegel, nesse ponto a consciência já assumiu a universalidade para si, dando origem a um “segundo eu”, conforme explicado por Luft:

Hegel faz aqui uma manobra curiosa: a intromissão de um segundo eu a postar-se exatamente sobre o mesmo ponto de vista do primeiro eu. O resultado é uma identidade forjada entre dois sujeitos: a consciência se depara somente com a certeza sensível, ou diante de um objeto, não podendo mais refugiar-se na posição de outro sujeito. Agora, embora permaneça a cisão entre sujeito e objeto, a singularidade se mostrará como pluralidade de muitos *aquis e agoras*, ou em sua verdade: singularidade superada e guardada dos múltiplos *aquis e agoras*, o movimento do indicar (*Aufzeigen*). (LUFT, 1995, P. 40)

Antes de tudo, cabe aqui uma observação sobre o sentido de “superar e guardar” acima indicado. Primeiramente, pode-se dizer que o termo “*Aufhebung*” é um dos conceitos mais importantes para o entendimento da dialética hegeliana, isso porque, ao conter os sentidos de suprimir, guardar e elevar, ele conduz a uma das principais características da filosofia hegeliana, que é o movimento.

Na dialética de Hegel, em cada etapa que a consciência avança os ensinamentos do momento anterior são ultrapassados mas também de certo modo conservados, na medida em que são analisados de um ponto de vista mais elevado. Isso leva ao desenvolvimento de um saber que não se torna fechado e estático enquanto pretensão de

verdade, mas que capta o movimento, o “vir-a-ser” do próprio conhecimento. Nesse aspecto, a tradução do termo *aufhebung* por “superar e guardar” torna-se mais adequada, na medida em que aponta para um sistema que absorve as determinidades anteriores, mas que permanece aberto para novas determinações, ao passo que a tradução de *aufhebung* por “suprassunção” acrescenta um elemento nesse processo, apontando não somente para um superar e guardar, mas também para a eliminação da oposição que se fez presente na determinação anterior. Em outras palavras, enquanto que o termo “superar e guardar” refere-se a um conhecimento proveniente da diferença e um saber que avança e se desenvolve em decorrência desse conhecimento, o termo “suprimir” aponta para a eliminação da diferença e o surgimento de um novo saber a partir dessa suprassunção.

No movimento de duplicação a consciência ainda mantém a separação entre o sujeito e o objeto porque a singularidade também ainda não alcançou a sua verdade como conceito. De acordo com a dialética hegeliana, ela só alcançará esse resultado após o descobrimento de sua autêntica ligação com a universalidade, onde não mais buscará a singularidade das coisas através da certeza sensível, pois:

Perceber não é permanecer no inefável da certeza sensível, mas é superar o sensível para alcançar o que Hegel chama de universal e que no capítulo precedente se definia assim: “Denominamos um universal a uma entidade simples que é por meio da negação, não é isto nem aquilo e também é indiferente ser isto ou aquilo. O princípio da percepção é o universal que vimos surgir no curso da dialética da certeza sensível e que, no seu seguir, vai se constituir em um novo objeto da consciência fenomênica. Tudo é uma coisa, a coisa extensa e a coisa pensante, o espírito.” (HYPPOLITE, 1974, P. 94 *apud* HEGEL, P.59).

Ao se deparar com o universal a consciência encontrará, primeiramente, um universal abstrato, que é um produto de seu pensamento, mas não ainda efetivo como universal concreto, pois é somente um entendimento acerca de algo. Nesse movimento entre os dois sujeitos que ocorre já no final da certeza sensível, o sujeito e o objeto, no momento da apreensão, se tornam universais porque um necessita do outro para se efetivar. Entretanto, isso traz um novo problema para a consciência porque se ambos são universais, então ambos são também essenciais, na medida em que nenhum deles pode ser excluído sem afetar o outro, logo, um está diretamente condicionado ao outro.

Porém, tendo conseguido se conservar até aqui nesse jogo entre o universal e o singular através da cisão mantida entre eles, a consciência não pode simplesmente assumir os dois momentos como essenciais porque isso seria aceitar a existência da pluralidade. “O objeto agora está cindido em dois: a coisidade (*Dingheit*) – meio

universal abstrato – e as diferenças, ou propriedades. Estas propriedades não se determinam entre si, mas sempre através de algo outro que elas – o próprio meio universal.” (LUFT, 1995, P. 41).

Essa universalidade da coisa é a base da percepção, só que esse universal se manifesta primeiro através do singular, na medida em que o processo de determinação da coisa passa primeiro pela negação do outro e só depois a coisa é conceitualizada. Nesse sentido, pode-se dizer que, estando o seu fundamento na universalidade, a percepção rejeita o seu saber imediato ao fazer a mediação entre o seu “eu” singular e o “outro” universal. “(...) e a consciência, para a qual agora existe um ser sensível, é apenas um *querer dizer*, isto é, ela saiu totalmente do perceber, retornando para si mesma.” (HEGEL, 2007, P. 92). Ou seja, a busca da consciência pelo singular sempre encontra somente o universal porque as características da coisa dependem de sua percepção e o fundamento desta encontra-se na universalidade.

Porém, isso não quer dizer que o singular esteja perdido para a consciência, mas apenas que ela deverá completar o caminho que a levará ao encontro de sua própria singularidade presente no universal absoluto. Nesse ponto, a consciência percebe que todas as desigualdades que surgem na coisa não são propriedades dela mesma, mas sim o fruto da reflexão da consciência acerca da coisa. Esse também é um vestígio de que a separação entre o sujeito e o objeto, na verdade, é uma ilusão criada pela própria consciência em sua busca pela singularidade. De acordo com Marcuse, a unidade sintética da percepção “(...) se identifica com os princípios dos opostos, do próprio Hegel, porque a unidade sintética é, propriamente, uma atividade pela qual o antagonismo entre sujeito e objeto é produzido e simultaneamente superado”. (MARCUSE, 1974, P.58).

Entretanto, tentando sempre se esquivar da oposição, para a consciência a coisa primeiramente é apenas singular. “Nota-se que a consciência assume aqui o mesmo recurso utilizado na certeza sensível: ela faz um jogo entre universalidade e singularidade, alternando-as ora uma no sujeito e outra no objeto, ora vice-versa.” (LUFT, 1995, P. 43). Mas, sem conseguir conservar o singular por muito tempo, a consciência busca então assumir a complexidade presente nessa relação por meio de um movimento de resolução da separação imposta entre o sujeito e o objeto.

Como já visto, em Hegel, a coisa é para si uma “igualdade consigo mesma” e a sua diferença em relação às outras coisas existe apenas para a consciência. Na consciência, o “primeiro eu” é o singular como essencial, ao passo que o “segundo eu” é

o universal como inessencial, como um recurso utilizado pela consciência para identificar o objeto. Entretanto, esse universal tido como inessencial é um tanto necessário para a determinação do objeto. Logo, o singular já contém em sua própria essência essa relação com o outro.

Assim surge o entendimento, que é a unidade incondicionada oriunda dessa relação entre o singular e o universal, onde a conceitualização é justamente a singularidade superada e guardada, porém, essa superação só é possível quando a consciência percebe que não pode manter a divisão entre o singular e o universal, visto que o entendimento é justamente a racionalidade contendo nele sempre esses dois momentos. Desse modo, pode-se dizer que não é possível para a consciência natural permanecer na cisão entre a universalidade e a singularidade, pois ao querer afirmar a singularidade na certeza sensível, a consciência encontra o universal, pois têm a universalidade como princípio da percepção. Nesse ponto a consciência encontra-se com o universal incondicionado, onde o singular e o universal não estão mais cindidos, mas ambos são agora reconhecidos como momentos essenciais para que ela alcance o entendimento.

Ao ser uma contradição, a coisa se dissolve como coisa igual a si mesma e se converte em fenômeno. Essa mescla do sensível e do pensamento, que constitui a propriedade sensível, se descompõe em seus extremos, o *também e o uno, o ser para outro e o ser para si*; e esses extremos são identificados em um universal incondicionado (pelo sensível), que é o novo objeto da consciência, que passa a ser entendimento. (HYPPOLITE, 1974, P. 108).

Entendendo o fenômeno (*Erscheinung*) como uma mediação entre a relação da essência consigo mesma através do aparecer como outro e da realidade efetiva, no universal incondicionado, onde a universalidade e a singularidade encontram-se agora conciliadas, a consciência faz surgir a aparência, oriunda do jogo de forças nascido a partir dessa relação. Já dessa aparência surge o devir, que é justamente o equilíbrio entre as duas forças que, por sua vez, faz a própria aparência desaparecer, pois estando agora as duas em equilíbrio surge a universalidade verdadeira, “(...) a verdadeira universalidade contém a singularidade como superada e guardada - a consciência contém tanto o seu em-si quanto o seu para-si.” (LUFT, 1995, P. 46). Eis aqui o universal absoluto, onde a aparência não é mais tida somente como aparência, mas como verdade para a própria consciência.

Com isso, diferentemente de Kant², Hegel procura demonstrar que o em-si (o aparente, que após passar por todo o movimento dialético é assumido como verdadeiro para a consciência) é totalmente possível: como essência das coisas é a percepção da consciência, só que essa é desprovida de entendimento porque ainda não tem a singularidade suprassumida, que são as determinações da consciência.

Quanto ao entendimento, este não é um universal concreto, pois para a consciência, ao retornar para si, o entendimento é como uma universalidade simples, ou, dito de outro modo, ao perceber a coisa e recorrer à sua base conceitual para identificá-la, ao retornar a si entendendo o que a coisa é, esse entendimento é ainda somente parcial, pois não há aí uma reflexão profunda sobre o que a coisa é de fato. “(...) a mudança é recolhida no interior como diferença simples, a aparência não é apreendida em sua totalidade, mas de modo parcial.” (LUFT, 1995, P. 48).

Essa mudança retida, isto é, o reconhecimento de que o entendimento acerca de algo se dá justamente por meio da diferença entre o eu e o outro, conduz a consciência para a lei, onde o entendimento retém essa mudança como lei porque através dela pode reencontrar sua própria universalidade abstrata.

Portanto, não é a lei que retém a singularidade (pois a lei é uma determinação), mas ao contrário, é o singular que retém a lei na medida em que a certeza sensível busca no outro a afirmação para as suas próprias determinações. Assim, ao absorver tanto as determinações da lei quanto a lei como universal, o entendimento busca o que antes estava somente na aparência e se transforma em explicar, onde ocorre a mudança: o que antes era interno, agora é exterior. Nesse ponto, a reflexão se dá sobre o próprio sujeito e não somente sobre a coisa, na medida em que ele expressa por meio da linguagem aquilo que absorveu do exterior, mas processou internamente. Isso significa que, para alcançar o entendimento, o sujeito teve de reter em si tanto o singular quanto o universal, da mesma forma como ocorreu na aparência, onde ele teve de ultrapassar a certeza sensível para conseguir alcançar a verdade do objeto.

²Na Crítica da Razão Pura, Kant, com o propósito de colocar a metafísica no caminho da ciência e determinar o que se pode conhecer, recoloca o problema do conhecimento questionando como as coisas são em si mesmas e como essas coisas aparecem para os indivíduos. Kant defende, no idealismo transcendental, que somente é possível conhecer as coisas como elas aparecem, e não conhecê-las como são. Nessa concepção, a consciência possui uma estrutura a priori determinada, que possibilita o conhecimento das coisas através da experimentação e que, ao mesmo tempo, impossibilita os indivíduos de saírem do seu enfoque para conhecerem as coisas como são nelas mesmas, isto é, abstraindo essas condições. E como o modo que as coisas aparecem para a consciência depende dessas condições, se estas fossem abstraídas, as coisas apareceriam de outra

maneira, a qual não se pode conhecer. Dessa forma, somente é possível fazer ciência das coisas como elas aparecem e não como são nelas mesmas. Entretanto, para Hegel, partir desse pressuposto significa que tudo o que se pode produzir são meras opiniões e não ciência, contudo é preciso saber como as coisas são em si para que haja conhecimento. Para Hegel, é possível conhecer as coisas como elas são, não apenas porque existem condições subjetivas de conhecê-las como elas aparecem, mas porque elas aparecem para os indivíduos como de fato são.

Dessa forma, pode-se dizer que o singular e o universal estão sempre em relação constante e as suas diferenças são superadas na identidade alcançada pela consciência, isso porque, nesse ponto, tanto a singularidade quanto a universalidade já estão supressas no entendimento que a consciência adquiriu ao longo do movimento dialético. Assim, através desse movimento constante da consciência pensando a si mesma ela encontra a verdadeira singularidade, sua autoconsciência. “Nesse momento a consciência do outro passará a ser autoconsciência, o conceito em si se converterá em conceito para si”. (HYPPOLITE, 1974, P. 108).

Entretanto, essa conciliação entre o singular e o universal, na verdade, não é uma conciliação, porque apesar da consciência agora retê-los, ela ainda não desfez completamente a separação estabelecida entre os dois. Então, ao invés de conciliação, o que acontece é um jogo de forças, que nesse ponto está em equilíbrio. De acordo com a filosofia hegeliana, a única maneira de conciliar esses opostos é através da busca constante da consciência por sua verdadeira singularidade, onde o seu eu singular é também universal. Essa busca passa por todos esses momentos dialéticos, onde somente um pensamento investigativo é capaz de compreender esses opostos que, ao serem determinados, formam uma única identidade.

Naturalmente, a contradição se evita graças a distinção do essencial e do inessencial, um inessencial que segue sendo sempre necessário, o qual é uma nova contradição dissimulada. Mas a contradição reaparece em sua forma definitiva, pois essa coisa, igual a si mesma e uma para si, não é mais que sua diferença absoluta de todas as outras, e essa diferença implica uma relação com as outras coisas que representa o cessar de seu ser para si. “É justamente por meio do caráter absoluto e de sua oposição como a coisa se vincula às outras constituindo-se essencialmente como processo de relação, mas a relação é a negação de sua independência e a coisa se desenvolve precisamente devido a sua propriedade essencial.” Através dessa dialética vamos da coisa à relação, do coisismo da percepção à relatividade do entendimento. (HYPPOLITE, 1974, P. 107).

Nesse sentido, o verdadeiro universal contém nele a singularidade. Porém aqui, a consciência ainda é uma singularidade separada da universalidade, só que ambos estão em equilíbrio por conta desse jogo de forças que agora se encontra guardado pela consciência por meio do entendimento.

É possível que em nenhum capítulo surja tão forte a correspondência entre os dois descaminhos da consciência: a cisão entre universalidade e singularidade e a cisão entre sujeito e objeto. O jogo – que antes implodira todo no objeto – agora está deslocado para dentro da consciência, e nela encontrará a sua definição. A consciência busca no outro sempre a si mesma. Querendo mostrar que em seu para-si é radicalmente autônoma, a consciência iniciará a destruição e aniquilamento de todos os seus objetos. (LUFT, 1995, P.50).

Porém, no entendimento a consciência encontra somente o universal abstrato, onde ela ainda conserva a cisão entre o singular e o universal, pois tudo que reside fora dela, a mesma considera como sendo o seu oposto.

Para encontrar sua verdadeira autoconsciência, a consciência terá de ser capaz de reconhecer e realizar a unidade entre o sujeito e o objeto, entre o singular e o universal. Somente aí, estando os dois finalmente unificados, se chega ao espírito universal absoluto, que é a união de todas as consciências-de-si, incluindo o singular de cada uma delas. Essas inúmeras consciências-de-si unificadas formam as determinações do espírito. Nesse ponto, a consciência enfim encontrará sua verdadeira universalidade concreta. “É no pensamento, na razão plenamente desenvolvida, que o ser humano encontra a sua verdade; não em um pensamento abstrato, mas em um pensamento que não é sem as suas determinações, ou seja, no universal concreto.” (LUFT, 1995, P. 55).

Sendo assim, toda a filosofia de Hegel se delineia a partir da Lógica, inclusive o pensamento. Logo, estando o ato de pensar em consonância com as regras da Lógica, não há diferença entre ser e pensar, visto que no pensamento estão contidas todas as possibilidades de efetivação do próprio ser, na medida em que tudo o que é impossível de ser pensado simplesmente não se concretiza, quer no pensamento, quer no mundo real. Deveras, esse é um ponto polêmico na filosofia hegeliana, pois, para Hegel, o absoluto se determina e se manifesta através da efetividade onde o ser, uma vez efetivo, se exterioriza, ou seja, essa é uma teoria do ser em sua forma efetiva, portanto, ontológica. Ocorre que, alguns filósofos como Habermas e Honneth, por exemplo, não consideram que a ontologia possa ser utilizada para fundamentar uma teoria normativa (social, no caso), visto que isso seria regressar ao postulado de uma metafísica que atualmente não é mais viável.

Por outro lado, outra linha de interpretação afirma que desconsiderar o fundamento ontológico em teorias normativas é um equívoco oriundo do não aprofundamento na abordagem ontológica de Hegel, e que não é possível desenvolver

uma teoria que leve em conta ontologia social sem estabelecer um pensar normativo que considere o ser como inicialmente apenas imediato.

Hegel pretende aglutinar essência e reflexão desontologizando o conceito de essência e dessubjetivando o conceito de reflexão na modernidade permitindo, assim, que a essência passe a ser compreendida como explicação objetiva. Reflexão, em Hegel, é forma de explicação objetiva e não só pensamento (estrutura lógica objetiva); o que difere da reflexão absoluta que é forma irreduzível de explicação. (...) Uma vez que a essência explica o porquê do ser e na pretensão em explicitá-lo ele vincula a uma abordagem não apenas lógica, porém também ontológica já que o ser é explicitado através de conceitos, juízos e silogismos. Porém, essa abordagem – mais universal vinculando a lógica com a ontologia – não foi compreendida dessa maneira na recepção da Teoria Crítica. (ASSAI, 2010, P. 4).

Todavia, a Teoria Crítica não é o escopo do presente trabalho e tão pouco o mesmo segue nessa linha, visto que a contradição se dá de forma tão lógica para a certeza-sensível que se torna imperceptível para a consciência que a executa.

Retornando ao tema proposto, na dialética hegeliana, conforme visto, a certeza sensível é o primeiro movimento da consciência natural, onde o ser-aí ainda não atingiu a consciência-de-si e o conhecimento é tido ainda como algo exterior. Nesse momento inicial, a consciência faz somente uma apreensão imediata do objeto, que é a percepção. Nessa representação mais imediata, a consciência natural, através da percepção, tem a certeza de que seu saber é real e sem mediação. No entanto, ao buscar a efetividade, ela se depara com a diversidade característica do elemento universal.

Inicialmente, na tentativa de viabilizar o seu saber, a certeza sensível encontra no objeto o conhecimento imediato. Só que nesse momento, a consciência se percebe também impossibilitada de conhecer a essência do objeto, pois, ao recorrer à imediaticidade da percepção, ela encontra justamente o que há de mais universal.

(...) Todo o movimento da percepção vai da substância (unidade positiva) a mônada (unidade negativa), da coisidade a força, do mecanismo ao dinamismo, da coisa a relação ou até mesmo a uma reflexão que é externa ao objeto a uma reflexão interna. O objeto se converteu em conceito, mas em si, pois a consciência não é, todavia para si mesma o conceito. (...) Com efeito, o ponto de partida contém todos os elementos contraditórios da coisa que se manifestarão como tais no curso da experiência que podemos então seguir em seu desenvolvimento original. (HYPPOLITE, 1974, P. 96).

Então, sem conseguir conhecer o objeto em sua essência, a consciência se volta para si mesma, o seu próprio “eu”, e acredita ser ele o essencial. Assim, a sua verdade é transferida do objeto para o sujeito e o seu saber acerca do objeto. Entretanto, ao fundamentar o seu conhecimento em sua base conceitual, esse movimento novamente

conduz a certeza sensível à universalidade, onde a singularidade almejada é invalidada pelos outros “eus”. Desse modo, ao se basear na multiplicidade simples da percepção, a consciência desvela, pela primeira vez, esse jogo dos opostos, jogo esse que irá se repetir diversas vezes ao longo de todo o movimento dialético.

A força se desdobrará em duas forças, a autoconsciência em duas autoconsciências, etc. Mas, por sua vez, este pluralismo não é mais que uma aparência e a contradição é expulsa da coisa, que não difere de si mesma senão das outras coisas. Tal contradição volta em realidade a alojar-se na coisa como uma diferença consigo mesma em si, uma reflexão interna na reflexão externa. Assim, pois, consideramos a coisa ou a mônada diferente de todas as outras. A coisa é para si, como unidade consigo mesma em sua determinação própria que somente concerne a ela e constitui sua essência. Não cabe dúvida de que nela deve haver uma diversidade, pois em outro caso, como seria determinada sem a diversidade que é o seu ser para outro? O que acontece é que essa diversidade que lhe resulta inessencial, é a sua exterioridade. (HYPPOLITE, 1974, P. 107).

Além da contradição presente já na certeza sensível, onde a consciência inicialmente determina o objeto como sendo algo indeterminado, ao fazer a análise desse objeto e de suas propriedades, a consciência abre espaço para novas determinações que ultrapassam o objeto inicialmente percebido e que, assim como a primeira determinação, também são universais enquanto conceitos, mas singulares na medida em que diferenciam tal objeto dos demais. Sobre isso, Hyppolite (1974, P.103) afirma ser “(...) impossível evitar essa contradição, porque a propriedade sensível de que partimos, por exemplo, a alcalinidade do sal, é tanto universal quanto determinada”.

Como se não bastasse, além da coisa ser para a consciência, simultaneamente, indeterminada e determinada, universal e singular, ao analisar a sua própria reflexão acerca do objeto, a consciência se desdobra a si mesma, abrindo espaço para um pluralismo que não lhe é essencial, mas que, no entanto, é essencial para a formação da aparência, que por sua vez é a responsável pelo início do movimento sem o qual a consciência não poderá se desenvolver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal da presente dissertação foi fazer um estudo sobre o modo como a contradição se dá na certeza sensível a partir da dialética hegeliana. Para isso, primeiramente se fez necessário um estudo sobre a Fenomenologia do Espírito e também sobre o problema da contradição, tornando estes os objetivos específicos do trabalho.

A Fenomenologia do Espírito é uma obra que descreve de forma detalhada e aprofundada o progresso da consciência natural rumo ao conhecimento, desde os seus primeiros movimentos, demonstrando cada etapa através de momentos que vão se interligando e avançando de maneira cada vez mais articulada, até chegar ao auge do seu desenvolvimento. Nesse processo, a certeza-sensível é a apreensão imediata que a consciência realiza antes de fazer qualquer tipo de julgamento sobre a verdade ou falsidade da coisa apreendida, mas que nem por isso deixa de ser um tipo de conhecimento. Entretanto, é um conhecimento que se dá somente sob a forma de uma impressão, isso porque, nesse primeiro momento, a consciência percebe o objeto da forma como ele se apresenta a ela, sem ainda ter desenvolvido qualquer reflexão mais aprofundada sobre o mesmo.

Por outro lado, na certeza sensível a consciência tem a certeza de que está percebendo o objeto em sua singularidade, e essa percepção, lhe faz acreditar que sabe o que o objeto é de fato. Porém, ao fazer a análise do objeto, a consciência busca em sua base conceitual informações acerca do mesmo e, desse modo, inicia um movimento dialético de relação com tudo àquilo que é exterior a ela mesma, fazendo a mediação entre essas informações oriundas do exterior e o seu entendimento acerca delas. Essa necessidade de mediação, além de representar o movimento do vir-a-ser da consciência por meio do seu saber, também já antecipa a impossibilidade da mesma basear todo o seu conhecimento somente na imediatez do objeto visado.

Com o intuito de se certificar sobre o que o objeto é de fato, a consciência busca em sua base conceitual informações sobre ele, visando conhecê-lo em sua singularidade. Porém, ao fazê-lo, a mesma se depara com a universalidade constituinte do conceito acerca desse objeto, que também constitui a sua própria base conceitual. Ou seja, em busca do singular, o que a consciência encontra antes é o que há de mais universal que é

o conceito. E mais, ao procurar determinar o que a coisa é de fato, a consciência pressupõe que essa seja algo indeterminado, porém, determinar algo como sendo indeterminado nada mais é do que uma contradição.

Como se não bastasse, além de encontrar o oposto daquilo que procura e de cair instantaneamente em contradição, ao tentar conhecer a essência do objeto, a consciência encontra justamente o seu oposto, na medida em que somente conhece o objeto estando ele nessa relação: a luz só é luz em detrimento da escuridão.

Nesse sentido, Hegel faz um questionamento sobre o que seria de fato o conhecimento, pois para ele, tudo o que existe está atrelado à sua história e base conceitual, mas não de uma forma historicista onde a história determina o pensamento, e sim onde o pensamento engendra a própria história, levando ao desenvolvimento do espírito. Nesse processo, a busca por conhecimento passa por uma análise que consiste em verificar se o objeto corresponde, ou não, ao seu conceito.

Esse conhecimento fenomenal, que não conhece a verdade da “coisa-em-si”, mas que baseia-se na representação, em Hegel, é considerado um movimento natural da consciência, é a certeza sensível, a qual produz um caminho rumo ao saber verdadeiro, uma vez que, para ele, o que existe de mais real aos indivíduos são os conceitos. Porém, entre a certeza sensível e os conceitos existe ainda outro elemento importante que é a linguagem, uma vez que, para Hegel, o processo de formação dos conceitos somente se dá através da expressão linguística, que também é universal.

Ou seja, o objeto, quando conceitualizado, justamente por conter em seu conceito o negativo de tudo aquilo que é exterior à consciência mesma, passa instantaneamente do individual para o universal na medida em que a consciência compartilha com o mundo o saber a seu respeito. Aliás, para Hegel, todo o mundo suprassensível é um lugar onde tudo contém essa diferença e relação constantes. Porém, justamente por conter em si essa necessidade do ser outro, os dois se tornam uno. Na dialética hegeliana, essa diferença não é uma diferença em si, ou melhor, é considerada apenas uma diferença interna.

A consciência só é certa de si mesma através desse suprassumir do outro, que é um movimento de reconhecimento do ser outro e de retorno a si mesma. Já esse outro, se refere a tudo aquilo que vem de fora, e, apesar de somente conseguir se desenvolver através dessa relação com o exterior, justamente por estar fora dela, a consciência não considera o ser outro como sendo parte integrante da sua própria essência. Para que isso ocorra, a consciência tem a necessidade de se efetivar, pois é na efetividade que ela

consegue unir o singular e o universal e é justamente por isso que, em Hegel, nada é sabido que não esteja na experiência.

Tanto na percepção quanto na reflexão, a consciência ainda mantém essa cisão entre o singular e o universal. O problema é que ambos os caminhos lhe conduzem diretamente à universalidade constituinte da linguagem e dos conceitos. Então, sem conseguir se esquivar do universal, só resta para a consciência assumir a complexidade dessa relação, dando origem, dessa forma, ao entendimento.

O entendimento é a unidade incondicionada oriunda dessa relação entre o singular e o universal, onde a conceitualização é justamente a singularidade suprassumida, porém, essa superação só é possível quando a consciência percebe que, para se desenvolver, não poderá manter a divisão entre o singular e o universal, pois o entendimento é justamente a racionalidade contendo nele sempre esses dois momentos. Nesse ponto, a consciência encontra-se com o universal incondicionado, onde o singular e o universal não estão mais cindidos, mas ambos são agora reconhecidos como momentos essenciais em sua busca por conhecimento.

Nesse universal incondicionado, onde a universalidade e a singularidade encontram-se agora conciliadas, a consciência faz surgir a aparência, oriunda justamente do jogo de forças nascido a partir dessa relação. Já dessa aparência surge o devir, que é o equilíbrio entre as duas forças, que, por sua vez, faz a própria aparência desaparecer. Nesse momento, a aparência não é mais tida somente como aquilo que se mostra para a certeza sensível, mas sim como verdade para a própria consciência.

Assim, além da coisa ser para a consciência, simultaneamente, indeterminada e determinada, universal e singular, ao analisar a sua própria reflexão acerca do objeto, a consciência se desdobra a si mesma abrindo espaço para uma diversidade que não lhe é essencial, mas que, no entanto, é essencial para a formação da aparência, que por sua vez, é a responsável pelo início do movimento sem o qual a consciência não poderá se desenvolver.

Dessa forma, para a filosofia dialética, a contradição é especialmente relevante porque é considerada a responsável pelo início de todo o movimento, que começa na certeza sensível e vai passando por diversos momentos até que a consciência seja capaz de reconhecer e realizar a unidade entre o sujeito e o objeto, entre o singular e o universal. Somente aí, estando os dois finalmente unificados, se chega ao espírito universal absoluto que é a união de todas as consciências-de-si, incluindo o singular de cada uma delas. Essas inúmeras consciências-de-si unificadas formam as determinações

do espírito, através do qual a consciência enfim encontrará sua verdadeira universalidade concreta.

Esse universal concreto refere-se a um pensamento que, tendo já passado por todos esses momentos dialéticos, encontra-se agora plenamente desenvolvido. Isso significa que, nesse ponto, a reflexão sobre a coisa não será somente um pensamento abstrato, pelo contrário, aqui a reflexão é lógica e objetiva. Desse modo, Hegel vincula sua dialética aos preceitos da Lógica formal que, com base no Princípio de Não-Contradição, diz que quando surge uma contradição deve-se buscar a sua superação.

Nesse sentido, para a filosofia analítica, na existência de duas proposições que se contradizem, se uma delas for verdadeira, a outra fatalmente terá de ser falsa, visto ser impossível que ambas sejam simultaneamente verdadeiras. Entretanto, de acordo com alguns exemplos citados ao longo da presente dissertação, a existência de proposições que de fato se contradizem pôde ser confirmada. Nesse caso, de acordo com os preceitos da Lógica formal, é necessário buscar a sua resolução.

De qualquer modo, tanto na filosofia analítica quanto na dialética, a contradição traz consigo o movimento, a mudança, a busca por conhecimento e aprimoramento. Nesse aspecto, com o intuito de superar a contradição, a filosofia analítica aplica alguns métodos como a decomposição do predicado em suas partes simples ou a distinção de diferentes aspectos para um mesmo sujeito, entre outros. Contudo, em diversos casos, ao tentar eliminar totalmente a contradição elimina-se também o próprio conteúdo, como no exemplo dado por Cirne-Lima, onde ele “fala que não está falando”. Dessa proposição, só é possível eliminar a contradição na medida em que se considera o conteúdo de fala falso. Para isso, é necessário distinguir a forma do conteúdo, só que, se o conteúdo que foi considerado falso for removido, automaticamente a própria forma também é extinta.

Essa impossibilidade de separação é um indício de que a solução da contradição não está na sua exclusão, mas sim em seu desenvolvimento, e esse, inicia-se justamente através da certeza sensível, pois é através dela que a contradição poderá se desenvolver ao longo de todo o movimento dialético.

Aqui, o argumento utilizado por Cirne-Lima é que o Princípio de Não-Contradição não afirma a impossibilidade de existência de contradições, mas somente que, quando e se elas surgem, deve-se trabalhar em prol de sua superação. Logo, isso não significa que exceções são impossíveis de existir, mas somente aponta para um

“dever-ser”, que é uma proposição válida, mas não tão enérgica a ponto de impossibilitar a existência de contradições.

Nessa interpretação, a “necessidade absoluta” não é entendida como um “ser-necessário”, mas somente como uma tendência, um “dever-ser”. Ou seja, enquanto que, em Hegel, a existência e suprassunção do ser-outro é algo necessário para o desenvolvimento do espírito, em Cirne-Lima essa necessidade é compreendida como uma tendência natural, mas que nem sempre se concretiza.

Entretanto, esse é um ponto que requer maior análise. Primeiramente, para Hegel, o puro eu, sem a presença do outro, torna-se uma essencialidade vazia na medida em que não consegue se efetivar completamente, quer no pensamento, quer na realidade. Nesse entendimento, tudo somente é em relação às coisas a sua volta, pois a consciência só consegue se desenvolver por meio desse relacionar que, por sua vez, somente se dá através da linguagem e dos conceitos. Essa necessidade de se relacionar e essa conexão sem a qual a consciência simplesmente não consegue se desenvolver é o que Hegel chamou de necessidade absoluta.

Nesse sentido, o que Cirne-Lima quer é reafirmar a importância da contradição, portanto não está questionando a existência e a relevância dessas relações, mas sim os conceitos pelas quais elas se desenvolvem. Nessa concepção, a necessidade de relação não só existe como é considerada parte constituinte no desenvolvimento da consciência, mas a forma como essa relação se dá, não é entendida como algo absoluto, que deve sempre se desenvolver de acordo com as determinações do conceito, mas somente uma tendência, um dever-ser que pode variar de acordo com o momento e as circunstâncias.

É por esse motivo que Cirne-Lima diz que o dever-ser é uma forma mais nobre de compreensão do ser-necessário, porque passa tanto pelo reconhecimento da consciência de sua plena necessidade de se relacionar com o mundo, quanto pelo entendimento de que, principalmente tratando-se de relações humanas, pode ocorrer que a efetivação da consciência não se dê totalmente de acordo com as determinações do conceito, de modo que a contradição seja completamente superada e guardada ao final do movimento dialético.

Por outro lado, Cirne-Lima também não está afirmando que não existem leis mais fortes, porém, para ele, estas são como núcleos centrais existentes dentro de um sistema mais amplo, constituído também por leis mais fracas. Nessa interpretação, a “possibilidade absoluta” é uma constante porque cada etapa do processo é absolutamente contingente, na medida em que varia de acordo com as combinações dos

múltiplos princípios que fazem parte do movimento. Simultaneamente, cada etapa é também necessária, uma vez que o fim ideal entra de forma constitutiva na formação de tudo que interage e, conseqüentemente, faz parte do sistema. Até aqui, a interpretação de Cirne-Lima caminha ao lado da dialética hegeliana, pois a sua filosofia somente se distancia da concepção de Hegel no tocante à contradição.

Nesse aspecto, enquanto que, em Hegel, todas as contradições são entendidas como variações internas que de modo algum interferem no desenvolvimento do espírito universal absoluto, para Cirne-Lima, nem todas as contradições podem ser simplesmente suprassumidas, sendo que, em alguns casos, elas podem inclusive assumir o papel principal, gerando uma quebra de paradigmas e o surgimento de novos conceitos totalmente contrários. Neste caso, ao invés da contradição ser suprassumida pelo espírito absoluto, ela propicia o surgimento e o desenvolvimento de um novo espírito.

Entretanto, por ser muito ampla, a dialética hegeliana poderia perfeitamente rebater a essa crítica alegando que, de qualquer forma, o que prevalece em última instância nada mais é do que o conceito. Contudo, a crítica abordada aqui também é nesse sentido, onde a filosofia de Hegel, justamente por englobar todos estes aspectos, torna-se por demais adaptável e generalista, podendo ser facilmente interpretada e aplicada de forma equivocada.

Entrementes, o escopo do trabalho não foi tratar diretamente dessa questão e tão pouco defender a superação ou não superação da contradição, muito embora essas questões apareçam e sejam relevantes para a pesquisa. Contudo, o objetivo principal aqui foi, além de fazer um estudo sobre o modo como a contradição se dá na certeza sensível, demonstrar que, resolvida ou não, quando a contradição aparece, a busca pela sua resolução traz consigo um movimento que é essencial à filosofia, cujo início se dá por meio da certeza sensível, que é um dos pontos iniciais da dialética de Hegel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

ARANTES, Paulo. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.

ASSAI, J.H.S. *Ontologia e Normatividade: o déficit institucional na recepção crítica em Habermas e Honneth*. Trabalho apresentado na aula do Seminário de Introdução à Lógica da Essência de Hegel (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

BARBOSA, A.M. *Ciência e experiência, um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BENJAMIN, Cássio Côrrea. *Família, sociedade civil e estado na Filosofia do Direito de Hegel*. Uberlândia: Editora Educação & Filosofia, 2000.

BENJAMIN, W. *Teses sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michael. Walter WB: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução das teses de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Bom tempo, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Tradução de Luiz Sergio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Brasiliense, 1995.

BOURDIGNON, Michela. *O Modo do Absoluto e a Crítica de Hegel à Spinoza e a Leibniz*. 2014. 6f. Trabalho apresentado na aula do Seminário de Introdução à Lógica da Essência de Hegel (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Editora EDUCS, 2006.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a Contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2ª edição, 1996.

CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

FEUERBACH, Ludwig. *La filosofia del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

FILHO, E. S. *Introdução ao pensamento dialético*. 2ed. São Paulo: Alfa - Ômega, 1991.

GADAMER, Hans Georg. *El giro hermenéutico*. (Trad: Arturo Parada) 2ª edição. Madrid: Cátedra Teorema, 2001.

_____. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido) Madrid: Catedra, 1988.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

REALE, Giovanni. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. (Trad. e Introd: José N. Heck) Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. (Trad: Orlando Vitorino) São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1969. V. I.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: ABDR, 2008.

HÖSLE, Vitório. *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007.

HYPPOLITE, Jean. *Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica*. (Trad: Juan Carlos Curutchet) Madrid: Taurus, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Manuela P. dos Santos, Alexandre F. Morujão) Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KORSCH, Karl. *Teoría marxista y acción política*. México: PYP, 1979.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de L'esprit de Hegel: introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

LUFT, Eduardo. *The syndrome of the house taken over*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n.2, p. 295 – 307, 2013.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MURE, G. R. G. *La filosofia de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1988.

PLATÃO. *A República*. (Trad. M. H. R. Pereira.) Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972.

_____. *A Miséria do Historicismo*. São Paulo: EDUSP, 1980.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

SARTRE, Jean Paul. *Questão do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

SCHELLING, Friedrich Von. *O "Programa Sistemático"*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: Editora UECE, 2006.

UTZ, C. Konrad. *O Método dialético de Hegel*. In: Veritas, Vol: 50, N: 1 p. 165-185, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.