

Hegel e a contradição na natureza

Luiz Fernando Barrére Martin

fernando.martin@ufabc.edu.br

Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo, SP / CNPq

Resumo: A contradição é um conceito central para que se compreenda o desenvolvimento dialético da filosofia de Hegel. Desde a Antiguidade é debatido pelos filósofos se a contradição seria ou não uma anomalia a ser combatida quando se pensa na possibilidade da constituição de um discurso acerca das coisas e qual o seu alcance. No que se refere a Hegel, a contradição não está presente apenas no domínio dos conceitos, mas também na natureza. O que pretendemos aqui é apreender o significado dessa contradição na natureza e do conceito de movimento que dela deriva. Para tanto, primeiro acompanharemos certos aspectos dessa temática no debate de Hegel com alguns autores da Antiguidade e a seguir trataremos da exposição hegeliana do mesmo tema na Filosofia da Natureza da *Enciclopédia* a partir da dedução do conceito de tempo.

Palavras-chave: Hegel; contradição; natureza; ceticismo; filosofia alemã; filosofia grega.

Hegel and the contradiction in the nature

Abstract: The contradiction is a central concept in order to understand the dialectical development of Hegel's philosophy. Since ancient times is debated by philosophers if the contradiction would or wouldn't be an anomaly to be fought when considering the possibility of setting up a speech about things and what its scope is. With regard to Hegel, the contradiction is not only present in the field of concepts, but also in the nature. What we intend here is to grasp the significance of this contradiction in the nature and the concept of movement derived from it. For this, first we will follow certain aspects of this theme in Hegel's discussion with some authors of antiquity and then dealing with the hegelian exposition of the same theme in the Philosophy of Nature of the *Encyclopaedia* from the deduction of the concept of time.

Keywords: Hegel; contradiction; nature; scepticism; german philosophy; greek philosophy.

Nos capítulos iniciais das *Hipotiposes Pirronianas*, Sexto Empírico empreende uma exposição mais geral acerca de diversos aspectos definidores da posição cética². Especificamente no capítulo intitulado “O que é o ceticismo”, encontramos a seguinte descrição do que seja a filosofia cética: “é uma habilidade, ou atitude intelectual, que opõe fenômenos a inteligíveis (*nooúmena, noetá*) de todas as maneiras, tendo como resultado que, devido à equipolência dos objetos e discursos (*lógois*) assim opostos, somos nós levados primeiro a um estado suspensivo do intelecto e em seguida a um estado de tranquilidade (*ataraxía*)” (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7).



Da descrição acima, podemos perceber que é fundamental para a caracterização da filosofia cética a oposição de um discurso a outro. Não é por outro motivo que Sexto apresenta como “princípio” básico do ceticismo a oposição de todo discurso a um discurso de igual força (*pantí lógoi lógon ison antikeísthai*) (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 9).

É a renovada experiência do conflito (*diaphonía*) das posições contrárias que o leva a adotar essa postura como caracterizadora da filosofia cética. Diferentemente do dogmático³, o cético não vê como adotar outra postura. Não é nem uma nem são duas vezes que ele se vê diante de discursos opostos aparentemente de igual persuasão. Da investigação que realiza não consegue nem obter a verdade nem afirmar que ela é inapreensível. A cada nova investigação, depara-se ele com uma aparente igualdade de força de argumentos ou proposições – *isosthéneia*, e sem ter como decidir é levado à suspensão de juízo (*epokhé*) (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7-8). Essa recorrente dificuldade de assentir a uma posição definida o levou, portanto, a tomar prioritariamente como primeiro passo de sua investigação o exercício da atitude opositiva. Ele não comunga da mesma confiança que o dogmático possui em diretamente orientar sua investigação para a apreensão daquilo que é o real, o verdadeiro.

No que respeita à relação aqui desenvolvida entre o ceticismo e a filosofia de Hegel interessa sublinhar que a atitude opositiva cética não se efetua apenas com direção a temas filosóficos. Como foi descrito há pouco na definição apresentada, a oposição se faz entre fenômenos e inteligíveis de todas as maneiras. Isto quer dizer que a oposição não segue certo protocolo que regule sua realização e nem há uma restrição quanto ao que possa ser investigado. Fenômenos⁴ são opostos a fenômenos, inteligíveis a inteligíveis, fenômenos a inteligíveis e por aí adiante. Com efeito, o que Sexto pretende mostrar é que o conflito pode ser estabelecido de muitos modos possíveis. Um argumento pode se opor a uma suposta evidência fenomenal sensível. Exemplo disso temos na contestação feita por Anaxágoras contra o fato da neve ser branca com base no argumento de que, se a neve é água congelada e a água é preta, por conseguinte a neve também é preta (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 23). Tanto o fenômeno sensível quanto aquele que se dá ao nosso intelecto podem ser investigados e submetidos à atitude (*agogé*) opositiva cética. Nada pode escapar de ser questionado. Não existe um domínio que fique a salvo do exame.

Se Kant não pode considerar como opinião séria a extensão da doutrina da dúvida aos princípios do conhecimento sensível e à experiência (KANT, 1977, p. 594), é justamente essa radicalidade da investigação cética, o fato de não se restringir a nenhum domínio determinado, que Hegel toma como o aspecto de maior relevância no ceticismo e que terá consequências importantes para sua filosofia da natureza.

Hegel desdobrava sua crítica do ceticismo moderno de Gottlob Ernst Schulze questionando, entre outras coisas, o alcance seletivo do exame a ser empreendido pelo mesmo⁵. Dessa maneira, Schulze, tal como Kant, não vislumbrava a hipótese de um ceticismo tão radical: “(...) até agora não foi conhecida a verdadeira intenção do ceticismo etc.” (HEGEL, 1968, p. 203). E sua verdadeira intenção passa pelo caráter seletivo do exame cético, o que significa admitir que nem tudo tem de ser questionado. Da perspectiva desse ceticismo supostamente revigorado estão imunes à investigação os fatos de consciência, também a experiência, as percepções externas e as ciências (HEGEL, 1968, p. 203-204). Ora, por tudo que já foi anteriormente mencionado quanto à extensão do exame cético e também do exercício de sua atitude dialética, nada mais distante do ceticismo antigo do que essa afirmação enfática daquilo que não pode



ser investigado e não pode ter sua certeza contestada. Tomemos um exemplo relacionado à percepção exterior sensível. Quando provamos do mel, podemos admitir tanto que ele é doce quanto é amargo. Esta é a percepção do cético diante daquilo que lhe aparece a respeito dessa mesma percepção. Essa variação da experiência perceptiva se deve ao caráter relativo das sensações e também de como cada um apreende essas sensações: a uns o mel é percebido como doce e a outros como amargo (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 191-192 e também p. 125-129)⁶. A propósito do comentário da filosofia de Heráclito, Hegel retoma essa constatação cética a respeito da instabilidade e da contradição inscritas nas nossas percepções sensíveis, que o mel admite os contrapostos, ou seja, tanto o doce quanto o amargo:

Sexto observa: Heráclito parte, tal como os céticos, das representações comuns dos homens; ninguém negará que os homens sadios digam a respeito do mel que ele é doce, já os ictéricos, que ele é amargo; – se ele fosse somente doce, então ele não poderia alterar sua natureza mediante um outro, e seria por toda parte, também para os ictéricos, doce⁷.

Essa constatação da contradição presente em qualquer âmbito, e aqui desdobrada naquilo que é sensível, também pode ser observada na análise do movimento por Zenão e a partir do que Hegel nela vislumbra como *dialética verdadeiramente objetiva* (HEGEL, 1986c, p. 301). A este respeito, é preciso, contudo, advertir que o juízo de Hegel é ambíguo. Zenão – seria mais exato conceber a partir do que Hegel propõe – entreviu a *dialética objetiva* mas não a desenvolveu em toda sua potencialidade⁸. Esta *espécie* de dialética implica a consideração imanente do objeto. As determinações do objeto são tomadas tal como se apresentam e elas então se mostram como contrapostas. Zenão foi capaz de desdobrar tal dialética, todavia, não conseguiu ir mais além e como resultado dessa contradição apenas obteve o negativo, uma aporia que não pudesse se resolver, os assim chamados paradoxos de Zenão (HEGEL, 1986c, p. 303-304). Se para ele o movimento não é possível em virtude da contradição gerada, tal resultado se realiza porque aqui a contradição não é considerada em termos especulativos⁹. Zenão ainda estaria no terreno do que Hegel denomina de pensar do entendimento. Qualquer determinação aí posta não está livre de ter uma outra a ela contraposta. A ocorrência desse fato se deve ao caráter limitado das determinações de entendimento¹⁰. Elas são limitadas porque estão reguladas pelo princípio de não-contradição, ou seja, que algo não pode ser A e não-A ao mesmo tempo. Ou é uma coisa ou outra. A impossibilidade do movimento se assenta nessa dificuldade imposta por uma compreensão impeditiva de que determinações contrapostas possam existir conjuntamente. Como conciliar no movimento a continuidade e a divisibilidade do espaço e do tempo? O punctiforme *versus* o contínuo? Ou a primeira dessas duas determinações é afirmada e a outra é excluída, ou esta é afirmada e aquela primeira é excluída.

Se para Zenão o movimento é contraditório e por isso não-verdadeiro, isto se deve a ele não enxergar além dos limites estreitos do entendimento. A verdade se apoia na fixação (*Festsetzung*) de um lado como o verdadeiro e o outro como nulo (*das Nichtige*) (HEGEL, 1986c, p. 301-302). Quando os contrapostos são unidos, então é gerada a contradição que termina no nada, numa nulidade. Por isso o movimento é não-verdadeiro. Mas a não-verdade do movimento não significa, nota Hegel, que Zenão estivesse combatendo a realidade do movimento, seu caráter concreto:

(...) que o movimento não seja, isso não tem de ser assim entendido do modo como nós dizemos: existem elefantes, não existem unicórnios. Que haja movimento, que esse fenômeno seja, isto é o que não se questiona; o movimento tem certeza sensível, assim como elefantes existem (HEGEL, 1986c, p. 305).



Tentar contestar as refutações de Zenão ao movimento com base na experiência sensível do movimento é não compreender o que aí está em jogo. Se, portanto, Diógenes, o cínico, contesta Zenão apenas se pondo de pé e começando a caminhar, ele pretende que tal evidência (*enárgeia*) ateste a realidade do movimento (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 373)¹¹. Da mesma maneira o cético não pode ser acusado de que sua atitude *filosófica* o conduza à inação por reiteradamente não se sentir capaz de superar a contradição e, por conseguinte, de afirmar que a verdade seja isto ou que a verdade seja aquilo outro¹². Zenão não nega o movimento concreto e o cético não é tolo o suficiente para não se dar conta que caminhando mais alguns passos adiante cairá no buraco que ali existe. Não é nesse sentido, como se a contradição devesse a qualquer custo ser evitada, que a crítica de Zenão ao movimento tenha de ser compreendida; pelo contrário, ela tem de ser considerada positivamente:

Para nós, não há nenhuma contradição na representação de que o ponto esteja posto no espaço ou, do mesmo modo, que o momento esteja posto no tempo contínuo, ou o agora do tempo seja posto como uma continuidade, duração (dia, ano); mas seu conceito é algo que se contradiz. A igualdade a si mesma, a continuidade é conexão absoluta, aniquilação de toda diferença, de todo negativo, do ser-para-si; o ponto, em contrapartida, o puro ser-para-si, o distinguir-se absoluto e a supressão (*Aufheben*) de toda igualdade e conexão com outro. Ambos estão postos no espaço e no tempo como uma coisa só, espaço e tempo são, portanto, a contradição. (...) O movimento é justamente a essência, a realidade do tempo e do espaço; e na medida em que esta aparece, é posta, é a contradição aparente (*der erscheinende Widerspruch*) que é posta (HEGEL, 1986c, p. 307).

Duvidar da pertinência das análises de Zenão acerca do movimento, tal como ocorre com o cínico, significa não compreender, aos olhos de Hegel, que não há nada de absurdo em pensar conjuntamente a existência do movimento e seu caráter contraditório. Ora, como bem observa Hegel, é o seu conceito que se contradiz. O conceito do movimento concreto é em si mesmo contraditório e é para isso que Zenão nos chama a atenção. Não importa que ele não tenha levado até suas últimas consequências a dialética (objetiva) que aparece na interpenetração de determinações contrapostas. Nem poderia tê-lo feito, pois a contradição ainda aí é considerada como meramente negativa, quer dizer, mesmo que ele chegue a observar no movimento a contradição inscrita nas determinações que o compõem, o fato de que ela exista nos leva, segundo ele, a um resultado negativo: o movimento é não-verdadeiro¹³. Mais um pouco e a contradição seria fruto de uma dialética verdadeiramente objetiva. Mas aí Zenão já seria Heráclito. Afirmamos anteriormente que o juízo de Hegel era ambíguo quanto à presença da dialética objetiva em Zenão. Isso efetivamente acontece porque Hegel guarda para a dialética presente em Heráclito a honra de receber a caracterização de objetiva e sem nenhuma ressalva¹⁴.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel assim se refere ao movimento sensível e como ele, no âmbito da natureza, contém em si a contradição lógica e especulativa, o negativo em sua determinação essencial:

ele é o princípio de todo auto-movimento, que consiste em nada além do que na exposição da contradição. O movimento exterior sensível é seu ser-aí imediato. Algo se move: isso não deve ser compreendido como se a coisa se achasse aqui neste agora, e ali no agora seguinte, mas como aqui e não aqui em um único e mesmo agora, e a coisa como sendo e não sendo ao mesmo tempo no mesmo aqui. Há que se admitir as contradições que os antigos dialéticos apontam no movimento, mas disso não se segue por conseguinte que o movimento não exista, e sim que o movimento é a própria contradição sendo-aí (HEGEL, 1978, p. 287).



É esta contradição, aqui apresentada no seu aspecto espaço-temporal/natural, que Hegel encontra já em Heráclito. Assim, na sua instância lógica, Heráclito não dissociava ser e não-ser. Sua proposição “o ser não é mais do que o não-ser” expressa a verdade das determinações do ser e do nada na unidade destes contrapostos: o devir (Cf. HEGEL, 1986c, p. 324-325). Contra a concepção de um ser que não admitisse alterações, e portanto, que não pudesse ser afetado ou igualado àquilo que ele não é, Heráclito, aos olhos de Hegel, prefigura o resultado da dialética das duas primeiras determinações da ideia lógica. O ser que inicialmente surge não é algo constituído e determinado, diferente daquilo que ele não é. Conceber o ser como se ele já contivesse certo acabamento é conceber um desdobramento desse seu momento inicial, no qual o mesmo, entretanto, apenas apresenta uma indeterminação imediata e, desse modo, uma *pura abstração*. Essa falta de determinação, essa vacuidade é o que revela sua negatividade intrínseca e faz com que o ser, portanto, iguale-se ao nada. O que importa aqui para Hegel é observar que desde o começo ser e nada se encontram inevitavelmente unidos e a constatação dessa unidade expõe a verdade do ser e do nada como *devir* (Cf. HEGEL, 1986a, p. 182-193). Essa unidade de ser e nada como devir não é estática, pelo contrário, ela é a “*inquiétude em si*” (HEGEL, 1986a, p. 191), que no seu movimento tem o impulso para ir adiante e consuma o desenvolvimento lógico. Esse devir *inquieta* é o que corresponde, segundo Hegel, à determinação fundamental da filosofia de Heráclito.

O princípio conceitual que rege essa filosofia¹⁵, sua essência, é, por conseguinte, a mudança, essa determinação recíproca dos contrapostos unificados, justamente aquilo que Zenão não pode admitir. Considerada estritamente em seu aspecto lógico, a contradição é essa relação de determinações contrapostas em que cada uma, ao se pôr, remete à outra que a ela se relaciona. Cada uma é o que é na relação com a outra, sua afirmação vincula-se à outra que é negada, mas que ao mesmo tempo está contida na primeira como elemento de sua autonomia, o que quer dizer que somente assim as determinações contrapostas adquirem subsistência. Temos aqui o que Hegel chama de contradição posta: ao me pôr, ponho ao mesmo tempo o outro que excludo de mim (Cf. HEGEL, 1978, p. 279). É numa única reflexão que se dá o pôr de ambas as determinações: “esse incansável desvanecer dos contrapostos neles mesmos” (HEGEL, 1978, p. 280).

A apresentação hegeliana dessa interpenetração de ser e nada na filosofia de Heráclito não deixa de remeter a esse aspecto da categoria lógica de contradição como incessante passagem de um a outro, ser e nada, nesse relacionamento inquieto, que é o próprio devir (Cf. HEGEL, 1986c, p. 324-325). Além disso, esse movimento que é o devir não recebe de Heráclito apenas uma expressão lógica, mas também recebe uma expressão sensível, a saber, o tempo. Em termos hegelianos, na medida em que passamos do domínio do lógico para o natural passamos para o domínio do que é exterior, do ser-fora-de-si. A ideia lógica é assim posta por uma reflexão exterior, o intuir, e se determina na forma do ser-outro, isto é, a natureza (Cf. HEGEL, 1992, p. 231 e p. 237). O tempo é uma das formas abstratas em que o ser-fora-de-si é intuído e, portanto, sensível (HEGEL, 1997, p. 45). Hegel irá, por conseguinte, denominar o tempo como devir intuído¹⁶. A filosofia de Heráclito, portanto, consiste, no âmbito histórico, numa confirmação suplementar desse devir que é a própria contradição e que se efetiva sensivelmente.

Na Filosofia da Natureza apresentada na *Enciclopédia*, Hegel fornece a dedução do tempo como essa determinação na qual a contradição – alcançada e rechaçada por Zenão – adquire seu contorno sensível definitivo.



Não podemos, entretanto, adequadamente compreender o tempo, que na sua formulação canônica “é o ser que, sendo, não é e que não sendo, é” (HEGEL, 1992, p. 247), sem considerar sua articulação dialética com o espaço e também por essa via se explicita o que é o movimento concreto. Assim, o que temos quando a ideia lógica “se resolve (*sich entschliesst*)¹⁷ a deixar ir livremente *fora de si mesma* o momento da sua particularidade ou da primeira determinação e ser-outro, *ideia imediata* como seu reflexo, como *natureza*”? (HEGEL, 1992, p. 231). A primeira determinação que se apresenta é o espaço. Com ele a ideia lógica entra diretamente na exterioridade como o outro dela mesma, daí a caracterização dessa alteridade, desse ser-outro como o ser-fora-de-si (HEGEL, 1992, p. 243). A natureza é uma particularização da ideia pura e como tal não pode desta ser desvinculada, é o ser-fora-de-si em relação à ideia lógica. O que define esse ser-fora-de-si é sua universalidade abstrata e imediatez. Tal como a universalidade lógica, momento inicial do conceito hegeliano, esse caráter imediato do espaço faz com que ele seja nessa sua abstração completamente indeterminado e, portanto, indiferenciado¹⁸ (Cf. HEGEL, 1981, p. 239ss.). A universalidade lógica e o espaço constituem ambos um começo, e desse modo, ainda não passaram por um processo de determinação no qual seja fornecido ao conteúdo uma delimitação, ou seja, uma distinção com respeito a um outro que não seja ele (Cf. HEGEL, 1992, p. 130). A indiferenciação daquilo que é o abstrato um-ao-lado-do-outro e que compõe o espaço, permite, nesse momento inicial, que subsista sua continuidade ininterrupta (HEGEL, 1992, p. 243). Por isso o espaço é uma mera forma que só terá efetivamente o ser-um-fora-do-outro quando se determinar em suas diferenças que, até este momento, não passam de uma mera possibilidade (HEGEL, 1992, p. 244).

A diferenciação do espaço, o rompimento de sua continuidade e homogeneidade, somente acontece com a negação que se inscreve no próprio espaço. Por meio dessa negação esse espaço homogêneo pode ver surgir suas diferenças determinadas como ponto, linha e superfície. Na relação que existe entre essas determinações do espaço, a passagem de uma a outra é de ordem dialética. Isto implica que aí se opera no regime de uma negação determinada, ou seja, cada determinação desdobrada advém daquela que é sua outra, mas que nesse processo é negada e ao mesmo tempo somente é nessa vinculação ao seu outro que é negado. É dentro desse contexto que Hegel pode chamar a diferença espacial de qualitativa (Cf. HEGEL, 1992, p. 245).

Com efeito, a qualidade é o ser-aí unido com uma determinidade (HEGEL, 1992, p. 129). Na qualidade já está contida a negação como um ser-aí e algo. A negação é o ser-outro desse ser-aí que é a qualidade. É ela que fornece a determinação própria de algo como qualidade. O ser-aí é algo porque ele é determinado, ou seja, porque ele é um algo que não pode ser confundido com outro algo. Ele é, portanto, este algo e não aquele outro, possui um limite (*Grenze*). A negação, dirá Hegel, é esse limite. Essa limitação que atravessa esse algo faz com que ele ao mesmo tempo seja finito. O que não é difícil de se compreender, pois o algo por ser limitado necessariamente remete a um outro que o limita: “o limite do algo se lhe torna objetivo no outro” (HEGEL, 1986a, p. 197)¹⁹. É importante frisar, portanto, que esse limite de algo não é meramente exterior. É na mediação do algo com o outro que se estabelece essa diferença entre ambos. Se considerarmos agora as determinações do ponto, da linha e da superfície, veremos que a representação comum só é capaz de conceber o algo e seu limite (o outro) como um fora do outro. Assim, “de acordo com essa diversidade do algo e de seu limite, a linha aparece como linha somente fora de seu limite, o ponto; a superfície como superfície fora da linha” (HEGEL, 1984, p. 114). Mas se o limite é considerado como o outro que pertence de modo imanente a algo, então “o ponto é essa dialética de si próprio, a saber, tornar-se linha, a linha a dialética do tornar-se superfície, a superfície a [dialética] de tornar-se espaço total” (HEGEL, 1984, p. 115).



É essa dialética de ponto, linha e superfície exposta como exemplo da relação entre algo e seu limite que Hegel vai desenvolver no âmbito de uma filosofia da natureza. O ponto é o limite do espaço – o ser-fora-de-si imediato e indiferenciado – como sua negação imanente, pois como nota Hegel, a negação é negação do espaço. Na continuação dessa dialética o ponto se suprime e se transforma em linha e a linha negada passa para a superfície. Nesta última etapa se constitui uma totalidade espacial, todavia, não mais aquela do começo, indiferenciada, pois esta totalidade é fruto de um processo de determinação que a singulariza (HEGEL, 1992, p. 245). Dessa relação entre o algo e seu limite importa reter que a passagem de uma determinação à outra se faz a partir da posição dessa contradição que se resolve na determinação que surge da negação de sua outra, mas que continua a fazer parte daquela que veio a surgir²⁰. O que não significa, por exemplo, que a linha se constitua de pontos, visto que “a linha é, ao contrário, o ponto na medida em que está *fora de si mesmo*” (HEGEL, 1992, p. 245).

A negação é, portanto, o que torna possível a diferenciação do espaço como ponto, fazendo com que o mesmo deixe de ser apenas em si e torne-se para si. Nesta passagem, o espaço, como essa negatividade, constitui-se como tempo. Hegel dirá que a verdade do espaço é o tempo, este constante suprimir-se de seus momentos mediante a negação que se refere a si e assim confere unidade negativa ao ser-fora-de-si (Cf. HEGEL, 1997, p. 53s.). Uma unidade inquieta – para usar um termo do próprio Hegel para caracterizar o tempo –, visto que nela ocorre esse processo constante de passagem do ser ao nada e do nada ao ser (HEGEL, 1992, p. 249). Não é por outro motivo que ele denomine o tempo como devir intuído: “o ser que, *sendo, não é e, não sendo, é*” (HEGEL, 1992, p. 247). A continuidade do tempo se realiza nessa contradição de ser e nada e pela qual um desaparece no outro incessantemente e constitui o devir. As três dimensões do tempo se articulam segundo esse processo contraditório do devir:

Estas duas determinações são assim, cada uma por si, como unidade do ser e do nada; mas também são diferentes. Esta diferença só pode ser a do surgir e do perecer. Uma vez [a 1ª], no passado (no Hades), o ser é o fundamento a partir do qual se começa; o passado existiu efetivamente como história do mundo, acontecimentos da natureza, mas [foi] colocado sob a determinação do não-ser [que] isto avançou. Da outra vez [a 2ª] é às avessas; no futuro o não-ser é a primeira determinação, o ser a mais tardia, embora não segundo o tempo. O meio é a unidade indiferente de ambos, de modo que nem um, nem outro constitui o determinante. O presente só é por isso, que o passado não é; inversamente, o ser do agora tem a determinação de não ser, e o não-ser de seu ser é o futuro; o presente é esta unidade negativa. O não-ser do ser, a cujo lugar passou o agora, é o passado; o ser do não-ser, que está contido no presente, é o futuro. No sentido positivo do tempo pode-se pois dizer: só o presente é, o antes e o depois não é; mas o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro (HEGEL, 1997, p. 60).

Na medida em que o espaço tem negada sua continuidade indiferente e passa ao tempo como ponto, então este alcança com essa determinação negativa uma concretude que é o *lugar*. Ele é a fixação no presente como agora, mas que, no entanto, essa “identidade posta do espaço e do tempo” é novamente abalada pela negação dessa singularidade espacial que é o lugar e assim se avança para um outro ponto. Esta contradição entre essas duas determinações, espaço e tempo, faz com que o processo do devir tenha impulso nesse “desaparecer e regenerar-se do espaço no tempo e do tempo no espaço”. O nome que Hegel dá a esse processo é *movimento* (Cf. HEGEL, 1992, p. 251-252).

A partir, portanto, do percurso até aqui efetuado, podemos então concluir que no comentário hegeliano



de certos autores ou correntes filosóficas da Antiguidade com referência à presença da contradição na natureza, Hegel se alinha tanto com o ceticismo pirrônico quanto com Heráclito, a despeito mesmo da diferença de estatuto filosófico que uma e outra filosofia concedem a essa constatação da contradição. Além disso, e mais especificamente em relação a Zenão e Heráclito, estamos, segundo Hegel, diante de filosofias que associaram a contradição ao movimento. Se Zenão, na perspectiva hegeliana, não foi capaz de pensar positivamente essa associação, esse fato não retira o mérito de seu esforço investigativo e o interesse que este traz para o próprio desdobramento da filosofia de Hegel quanto à compreensão da contradição existente no movimento sensível. Foi a filosofia de Heráclito que, neste ponto particular, teve maior influência na filosofia hegeliana a título de confirmação suplementar de suas teses. A concepção heraclitiana da realidade como mudança corresponde a essa determinação-de-pensamento lógica do devir, a primeira verdadeira (HEGEL, 1986a, p. 192-193), e que, portanto, desde o início articula a ideia lógica como contradição. Na natureza, o devir, essa contradição entre ser e nada, tem sua contraprova concreta intuitiva como tempo. É ele que na sua unidade negativa constitui e ao mesmo tempo impulsiona esse processo segundo o qual as coisas, num movimento incessante, surgem e perecem, aquilo mesmo que o cínico Diógenes singelamente atestava quando se punha a caminhar.

NOTAS

1. Este artigo apresenta parte dos resultados de pesquisa em andamento apoiada pelo CNPq por meio do edital Universal nº 14 de 2013.

2. Nas menções ao ceticismo antigo neste estudo, salvo indicação em contrário, a utilização de termos como “cético”, “pirrônico”, “pirronismo”, “filosofia cética”, “filosofia pirrônica”, a referência é sempre ao ceticismo pirrônico de Sexto Empírico.

3. Dogmatismo aqui tem de ser compreendido como a postura daqueles que pretensamente conseguiram ir além desse conflito de posições contrárias e assim, de maneira resolutiva, são capazes de dizer o real, o verdadeiro, como as coisas (*prágmata*) são em si mesmas (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 11).

4. É necessário assinalar que o uso do termo fenômeno neste trecho em que Sexto apresenta uma definição do ceticismo (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7) é feito com referência estritamente às coisas sensíveis (*aisthetá*). Notemos que o termo “*phainómenon*” não tem que sempre se referir diretamente ao que é sensível. Conforme Oswaldo Porchat, o termo foi largamente utilizado na filosofia grega antiga, desde a Pré-Socrática até a filosofia helenística. No caso do cético, por exemplo, os *phainómena* tanto dizem respeito aos objetos físicos sensíveis quanto às ideias e pontos de vista das pessoas e dos filósofos. Há ocorrências desses dois usos do termo em Sexto Empírico. Assim, em HP, I, 94 se toma o *phainómenon* como objeto físico sensível: “Cada um dos *phainómena* que percebemos sensorialmente parece cair sob nós de maneira variada, por exemplo a maçã, que se nos dá como lisa, cheirosa, doce, amarela”. Tratando da noção de critério, Sexto Empírico se refere às ideias e pontos de vista filosóficos como *phainómena*: “Aquele que se diz a si próprio critério de verdade diz o *phainómenon* a ele mesmo e nada mais. Então, visto que cada um dos outros filósofos diz o *phainómenon* a ele mesmo, que é contrário ao anteriormente proferido, é claro (*dêlon*) que, sendo aquele igual a todos, não seremos capazes de dizer de uma maneira definida que existe um critério. Pois, se aquele é digno de fé (*pistós*)..., assim também cada um dos outros”. Ainda segundo Porchat, se em HP, I, 9, Sexto explica que *phainómena* substitui *aisthetá*, tal se deve porque o sentido corrente do termo comportava ambas as perspectivas: a sensível e a inteligível e então se faz necessária essa menção à espécie de uso que se faz em virtude dessa necessidade, no trecho mencionado, de sublinhar a possibilidade da oposição entre o que é meramente sensível e o que é da ordem do pensamento. O *tò phainómenon*, seja ele sensível ou inteligível, é “aquilo que aparece”, “o que se manifesta a nós”, “o que se mostra a nós” (Cf. PORCHAT, 2013, p. 299-303).

5. “Com a restrição da certeza de conhecimento aos objetos da intuição imediata, aos “fatos da consciência”, Schulze, portanto, legitima sua dúvida a respeito dos objetos não-sensíveis, cuja existência não é dada imediatamente à consciência” (HEIDEMANN, 2007, p. 147-148). Sobre o caráter seletivo do ceticismo de Schulze e a crítica de Hegel ao mesmo, ver ainda HEIDEMANN, 2007, p. 144-162; VIEWEG, 1999, p. 207-218.

6. “Ao dizer, por exemplo, que o mel é doce, não nos pronunciamos sobre a natureza real do mel ou da doçura, sobre a eventual realidade substancial do mel, sobre se a doçura é ou não uma propriedade real a ele inerente, sobre a natureza da relação entre sujeito e predicado; nem disso nada pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões. Porque isso

tudo não é o fenômeno, mas ‘o que dele se diz’” (PORCHAT, 2006, p. 125-126).

7. Hegel aqui, na citação de Sexto, se refere a HP, I, 29, §§ 210-211 (apud HEGEL, 1986c, p. 325).

8. Para a análise hegeliana da dialética de Zenão com referência ao movimento, ver também o capítulo 7 de *A ordem do tempo* (ARANTES, 1981, p. 81-99).

9. O mesmo vale para o cético e sua dificuldade de assentimento que, ao final, o leva à suspensão de juízo. Ver ainda a respeito do caráter deficiente da dialética em Zenão, LEBRUN, 2000, p. 240.

10. Ver a esse respeito *Diferença entre o sistema da filosofia de Fichte e de Schelling* (HEGEL, 1968a, pp. 12-19 e 23-27).

11. É digno de interesse notar que a contestação das análises acerca do movimento por Zenão seja efetuada a partir da evidência (*enárgeia*) da realidade do movimento. Como se Zenão fosse incapaz de concordar que o movimento de fato ocorre no mundo. No fundo, a mesma evidência que o cínico obtém é compartilhada por Zenão. Assim como o cético assente ao *phainómenon*, aquilo que lhe aparece, Zenão assente à evidência do movimento. É nesse sentido que se direciona a defesa hegeliana de Zenão. Mais uma vez recorremos a Oswaldo Porchat quando ele comenta a passagem de HP, II, 10, que trata do uso do termo *enárgeia* pelo ceticismo. O trecho comentado diz o seguinte: “Com efeito, o cético não está proibido, penso, de uma concepção que ocorre no próprio discurso, a partir das coisas que caem sob ele e o afetam e que lhe aparecem com evidência (*enárgeian*), e que de nenhum modo introduz a realidade das coisas concebidas; ... o efético... dá seu assentimento às coisas que caem sob ele conforme uma representação que ele passivamente experiencia, conforme ela lhe aparece...” (apud Porchat, SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 157). Resumidamente, a interpretação de Porchat, que não trai o teor geral da de Hegel, quer nos mostrar que para aqueles, os dogmáticos, que afirmam a realidade do movimento como evidente, não é admissível que se conteste o movimento pois sua *realidade* está posta pelo simples fato de caminharmos. Se o cético ou Zenão contestam o movimento, eles contestam sua suposta realidade tal como o dogmático a põe como inquestionável e verdadeira em si mesma. No trecho das *Hipótiposes* que Porchat cita, aparece um outro uso do termo *enárgeia*, sua apropriação cética. Desse modo, é cabível que o cético possa ter evidências das coisas, por exemplo do movimento, que possa reconhecer que o movimento é um fenômeno que se impõe a nós, sem que isso implique atestar sua realidade absoluta (PORCHAT, 2013, p. 295-297). É nesse sentido que o cético aceita a evidência do movimento e é nesse mesmo sentido, parece-me, que Hegel, acertadamente, compreende e não confunde a análise do movimento por Zenão e sua evidência sensível.

12. Nesse mesmo sentido a exposição de Dietmar Heidemann acerca da possibilidade do agir cético após a suspensão do juízo e contra a censura dogmática à sua suposta *apraxia*. (HEIDEMANN, 2007, p. 106-109).

13. A contradição é tão negativa e limitada quanto aquela que é resultado do ceticismo criticado na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*: “Trata-se precisamente do ceticismo, que sempre vê no resultado o *puro nada* e abstrai de que esse nada é, de modo determinado, o nada *daquilo de que resulta*” (HEGEL, 1986b, p. 74).

14. E também de ver prefigurado em Heráclito os traços essenciais de sua filosofia especulativa: “Heráclito foi em toda parte considerado como um filósofo de pensamento profundo, e também mal-afamado. Aqui podemos dizer: terra; não há nenhuma proposição de Heráclito que eu não tenha recolhido em minha *Lógica*” (HEGEL, 1986c, p. 320).

15. E também rege a filosofia de Hegel pois “quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição – e, por toda a parte, não há absolutamente nada em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas: o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade –, quando pois a contradição é reconhecida, costuma-se fazer a conclusão: ‘Logo, este objeto é nada!’ [Faz-se] como Zenão que primeiro mostrou [a respeito] do movimento, que ele se contradizia, e que portanto o movimento não era; ou como os antigos que reconheceram o nascer e o perecer – as duas espécies do devir – como determinações não-verdadeiras, com a expressão de que o uno, isto é, o absoluto, não nascia nem percia. Essa dialética fica assim simplesmente no lado negativo do resultado, e abstrai do que ao mesmo tempo está efetivamente presente: um resultado determinado, aqui um puro nada, mas um nada que em si inclui um ser, e igualmente um ser que nele inclui o nada” (HEGEL, 1992, p. 185).

16. “O tempo é o puro devir, como intuído. O tempo é a mudança pura, é o conceito puro, o simples, que tira sua harmonia dos opostos absolutos. Sua essência é ser e não-ser, sem nenhuma outra determinação; – puro ser abstrato e puro não-ser abstrato imediatamente em uma única unidade e separados” (HEGEL, 1986c, p. 329).

17. Com respeito a essa passagem do lógico ao natural consideramos pertinente retomar de modo livre o comentário de Marcos Lutz Müller acerca da tradução do verbo *sich entschliessen* na filosofia de Hegel. Assim, um dos significados de *sich entschliessen*



é o de resolver e, portanto, *levar a um resultado, dissolver/resolver o nó de uma questão*. Quando se resolve algo nesse sentido conclusivo agora exposto se *põe termo* à indeterminação de um estado ou processo. É o que acontece com a ideia lógica que deste modo abandona sua indeterminação e então irá se constituir/resolver como ideia natural. Outro significado de *entschliessen* e que também remete a essa determinação que torna efetivo um processo é o de *descerrar* no sentido de *abrir*. Um dos sentidos primordiais do prefixo alemão *ent* pode ser o de *contra*, e uma vez então que esse prefixo assim significado se une a *schliessen*, o verbo (*entschliessen*) adquire o sentido mencionado de *descerrar* ou abrir, e no caso da passagem do lógico para o natural, *abrir-se* para as determinações efetivas da natureza. “Decidir e resolver é, aqui, uma e a mesma coisa. Ao querer algo, resolvo-me a partir de uma multidão de determinações, que repousam em mim como modos possíveis. Quando me determino, abro-me (*öffne mich*), ou ponho a possibilidade como efetividade” (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vol. IV, p. 129; *apud* HEGEL, 2005, p. 95-96).

18. Em relação ao indeterminado, cabe referir, mesmo que no contexto de um começo lógico, a seguinte declaração de Hegel: “Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência-de-determinação, pois para a determinação já se requer um e um outro. O carente-de-determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência-de-determinação; não a suspensão de toda a determinidade, mas a imediatez da carência-de-determinação, a carência-de-determinação prévia a toda a determinidade, o carente-de-determinação enquanto o que é o primeiro-de-todos” (HEGEL, 1986a, p. 184).

19. Ou ainda: “Quando nós dizemos das coisas, que elas são finitas, com isto também se entende, que elas não somente possuem uma determinidade, a qualidade não somente como realidade e determinação sendo- em-si, que elas não são apenas limitadas – elas ainda têm fora de seu limite um ser-aí –, mas que antes também o não-ser constitui sua natureza, seu ser” (HEGEL, 1984, p. 116).

20. “A outra determinação é a inquietude do algo em seu limite, na medida em que lhe é imanente ser a contradição que o impede a ir além de si mesmo” (HEGEL, 1984, p. 115).

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. E. 1981. *Hegel - A ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis.

HEGEL, G. W. F. 1968a. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.

_____. 1968b. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.

_____. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 20. Hrsg. von U. Rameil, W. Bonsiepen und H.-C. Lucas. Hamburg: Meiner.

_____. 1997. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830). Vol. II: Filosofia da Natureza*. Trad. de José N. Machado. São Paulo: Loyola.

_____. 1986a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Band I: Wissenschaft der Logik*. In: *Werke*, Band 8. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. 2005. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação por Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp.



- _____. 1986b. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*, Band 3. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1986c. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I*. In: *Werke*, Band 18. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1984. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 21. Hamburg: Meiner.
- _____. 1978. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 11. Hamburg: Meiner.
- _____. 1981. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 12. Hamburg: Meiner.
- HEIDEMANN, D. H. 2007. *Der Begriff des Skeptizismus – Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- KANT, I. 1777. *Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. In: *Schriften zur Metaphysik und Logik, 2. Werkausgabe*, Band VI. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.
- LEBRUN, G. 2000. *A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp.
- PORCHAT, O. 2013. “A noção de *phainómenon* em Sexto Empírico”. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, nº 2, p. 291-323.
- _____. 2006. “Sobre o que aparece”. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp.
- SEXTUS EMPIRICUS. 2000. *Outlines of Pyrrhonism*. Ed. e trad. inglesa de R. G. Bury. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- VIEWEG, K. 1999. *Philosophie des Remis – Der junge Hegel und das ‘Gespenst des Skepticismus’*. München: Wilhelm Fink Verlag.